This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

C P 78.5

Harvard College
Library

FROM THE BEQUEST OF
JOHN HARVEY TREAT
OF LAWRENCE, MASS.
CLASS OF 1862

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich,
Dombecan in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

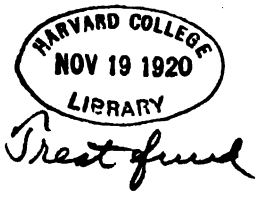
1902. — Zweiundachtzigster Jahrgang. — I.

Dritte Folge. — XXV. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1902.

Digitized by Google

CP 78.5



Mainzer Verlags-Anstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Seite

1. Valentin Weber, Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihr Kritiker Th. Mommsen 1
2. Dr. A. Bellesheim, P. Richard Frederick Clarke S. J., Convertit, Ordensmann und Schriftsteller (1839—1900) 11
3. Dr. N. Paulus, Zur Biographie Hochstraten's 22
4. Dr. J. Mühlenbein, Die Choral-Reform unter Gregor XIII. . 40
5. Der Speyrer Weihbischof Anton Engelbrecht (1530) 61
6. Dr. Ernst Seydl, Friedrich Nietzsche 72
7. Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg. III. 78
8. Professor Dr. Schell's Anschauung über „die Kämpfe des Christenthums" und ihre Beurtheilung in der Salzburger katholischen Kirchenzeitung 84
9. Literatur. Fr. Reise, Die Perikopen in der Schule. — Dr. Friedr. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier. — Herders Konversations-Lexikon. — Georg Freiherr von Hertling, Augustin. Der Untergang der antiken Kultur 93
10. Dr. Philipp Kneib, Professor Mausbach über katholische Moral 97
11. Prof. Dr. Bludau, Der Verbleib der Geräthe des Tempels zu Jerusalem 109
12. P. Patritius Schlager, O. F. M., Johannes Brugman, ein Reformator des 15. Jahrhunderts aus dem Franziskanerorden. I. 119
13. „Reformkatholicismus" 133
14. Dr. Philipp Kneib, Kritik des materialistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniß der Seele zur Wahrheit 147
15. Dr. Ernst Seydl, Harnack über „die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte" 158
16. Dr. Seydl, R. Hermann Lotze († 1881) 164
17. Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg. IV. 167
18. Literatur. Augustin Arndt S. J., Die heilige Schrift. — Franc. Xav. Funk, Patres Apostolici. — Dr. Nikolaus Gihr, Das heilige Meßopfer. — Dr. Wilhelm Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. — Lic. theol. Fritz Herrmann, Das Interim in Hessen. — Augustin Arndt S. J., Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauen-Congregationen. — G. Ledos, Sainte Gertrude. — M. di san Callisto, Die Wunder der Kirche der Katakomben und Martyrer 176
19. Miscelle. Geldanleihe deutscher Jesuitenkollegien im Jahre 1632 190
20. Dr. Philipp Kneib, Wissen und Glauben. I. 193
21. Prof. Dr. J. A. Endres, Lanfranc's Verhältniß zur Dialektik . 215
22. P. Patritius Schlager, O. F. M., Johannes Brugman, ein Reformator des 15. Jahrhunderts aus dem Franziskanerorden. II. 232
23. Chronogramme und Chronosticha des Kostheimer Taufbuchs von 1600—1700 256
24. Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg. V. 261
25. Literatur. P. J.-B. Terrien, S. J., La Mère de Dieu et la mère des hommes. — Thomas Livius M. A. C. SS. R., Die allerseligste Jungfrau. — Alfons Lehmen, S. J., Lehrbuch der Philo-

Digitized by Google

Seite

sophie. — R. P. A. Chauvin, Le Père Gratry, — Dr. G. Richter, Die ersten Anfänge der Bau- und Kunstthätigkeit des Klosters Fulda. — P. Chaignon S. J., Der Seelenfriede. — W. van Nieuwenhoff S. J., Das Leben des hl. Ignatius von Loyola. — Heinrich Fidelis Müller, Die Passion unseres Herrn Jesu Christi 276

26. Miscelle. Epigramm Seb. Brant's auf die Grablegungsgruppe im Mainzer Dome 287

27. Dr. Philipp Kneib, Wissen und Glauben. II. 289

28. K. Bihlmeyer, Der Besuch Polykarps bei Anicet und der Osterfeierstreit 314

29. Dr. N. Paulus, Luther und der Beruf in neuester Beleuchtung . 327

30. O Kamshoff, Das Brevier des hl. Franziskus 335

31. Dr. A. Bellesheim, Neueste Bourdaloue-Literatur 341

32. Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg. VI. 353

33. Literatur. Ludovicus de San, Tractatus de Paenitentia. — John Wordsworth, The Ministry of Grace. — Dr. Seb. Reinstadler, Elementa philosophiae scholasticae. — Markus Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen. — James Forbes S. J., L'église catholique en Ecosse. — P. Joseph Staub O. S. B., Aus dem finstern Wald. 370

34. Miscellen. Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen. — Hegel als Schriftgelehrter 381

35. Dr. Martin Grabmann, Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin 385

36. Chauvin-Pletl, Ein Blatt paulinischer Theologie 400

37. G. Weber, Katholicismus und moderne Kultur 429

38. Literatur. Ed. König, Neueste Principien der alttestamentlichen Kritik. — Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. — Joseph Schlecht, Doctrina XII Apostolorum. — Dr. Michael Raich, Frankfurter zeitgemäße Broschüren 472

39. Emil Seipel, Das Walten der göttlichen Vorsehung in der Jugendgeschichte des hl. Paulus 481

40. Dr. Jos. Schröder, Der Amerikanismus 494

41. Dr. A. Bellesheim, Ein neues Werk über das französische Concordat von 1801 512

42. Dr. Ernst Seydl, A. Kalthoff über Friedrich Nietzsche 531

43. F. Falk, Zur Einführung des Festes Mariä Opferung in der Mainzer Kirchenprovinz 1468 543

44. Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg. VII. 554

45. Literatur. Dr. W. Engelkemper, Die Paradiesesflüsse. — Roads to Rome. — Dr. Anton Specht, Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freising. — M. Mühlbauer, Die praktischen Ziele der seelsorglichen Lehrthätigkeit. — Em. Hück, Das Haus auf dem Berge. — Dr. G. Krüger, Bibliographie der theologischen Literatur 562

46. Miscellen. 1. Zu den Reliquien des hl. Bonifatius. — 2. Bonifatius Britannus oder Georg Wizel. — 3. Zur angeblichen Lehre, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei 570

Druckfehler.

S. 472 Z. 12 l. neun statt neue, und Z. 1 v. u. Zenner und Grimme.

Digitized by Google

I.

Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihr Kritiker Th. Mommsen.

(Von Valentin Weber.)

Es ist eine für die bibelgläubigen Christen ebenso erfreuliche wie für die theologischen Hyperkritiker beschämende Thatsache, daß gegenwärtig hochangesehene Philologen und Historiker von Fach den Geschichtswerth der Apostelgeschichte in Schutz nehmen gegenüber den schweren Verdächtigungen, die von Theologen seit F. Chr. Baur gegen die Glaubwürdigkeit dieses biblischen Geschichtsbuches vorgebracht worden sind. Blaß, Professor der klassischen Philologie in Halle, versicht seit Jahren mit vollster wissenschaftlicher Ueberzeugung die Einheitlichkeit und lukanische Abfassung der Apostelacten; Ramsay, Professor of humanity zu Aberdeen in Schottland, eine archäologische Autorität, zählt den „Autor der Apostelgeschichte zu den historischen Schriftstellern ersten Ranges“ [1]; Professor Curtius in Berlin schreibt über „Paulus in Athen“: „Wer den Bericht der Apostelgeschichte unbefangen auf sich wirken läßt, kann sich . . dem Eindruck nicht entziehen, daß ein wohlunterrichteter Zeuge wahrheitsgetreu den Vorgang schildert. Wer den geschichtlichen Werth des Berichtes über Paulus in Athen in Abrede stellt, reißt eines der wichtigsten Blätter aus der Geschichte der Menschheit [2].“ Neuestens hat auch Th. Mommsen zur Sache sich ausgesprochen in einer Abhandlung über „die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus“ [3]. Auch er legt gegen

1) Ramsay, Paulus in der Apg. S. 3.

2) Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der W. zu Berlin, 1893, S. 925—938.

3) Zeitschrift für die neutest. Wiss., 1901, S. 81—96.

Digitized by Google

die Uebergriffe der kritischen Theologen Verwahrung ein. Umsomehr befremdet es uns, daß er gegen einige Berichte der Apostelgeschichte Anschuldigungen erhebt, die sich als völlig unbegründet erweisen. Bevor wir diese Bemängelungen widerlegen, registriren wir mit Genugthuung den günstigen Theil seines Zeugnisses, kritische Zwischenbemerkungen einschiebend.

„Allem [1]) Anscheine nach liegt uns nicht in der gesammten Apostelgeschichte" — natürlich muß der wunderscheue Rationalismus immer den Vorbehalt machen, daß die ‚vorzüglichen Materialien' in dem ‚merkwürdigen Buche' nur theilweise authentisch erhalten, an anderen Stellen aber, namentlich im ersten Theile, ‚mit späterer Fabulirung vermengt sind' — „aber in den Berichten derselben über die Missionsreisen des Paulus eine nur wenig getrübte" — das wollen wir prüfen! — „gleichzeitige und zuverlässige Geschichtserzählung vor. Mir scheint es arge Hyperkritik, wenn z. B. Weizsäcker (Ap. Zeitalter, S. 453 f.) hier tiefgehende Interpolationen erkennen will. Wie ist es möglich, die zwiefache Anklage des Apostels vor dem römischen Gericht als redactionell zusammengeklitterte Doppelerzählung und demnach eine derselben als Fiktion zu betrachten? Nichts ist glaublicher, als die Wiederaufnahme der Criminalklage unter einem andern Statthalter, nachdem die erste nicht zur Verurtheilung geführt hat und selbstverständlich verlaufen beide Verhandlungen in analoger Weise." Ganz richtig! Wie vorsichtig muß man also gegen die Hypothesen einer Kritik sein, die so kritiklos Interpolationen und Duplikationen behauptet! „Wenn vor den Wir-Erzählungen in ihrer auch formalen Authenticität", d. h. so lange das „Wir" anhält, „diese Kritik mit Recht die Schranken eingehalten hat, so muß von den damit zusammenhängenden Berichten (namentlich 21, 1—27, 1) im wesentlichen dasselbe gelten, wenngleich die Reden, soweit sie nicht Thatsächliches vorbringen, hier nicht anders aufzufassen sind, als in den übrigen antiken Geschichtswerken und auch Entstellungen, wie wir noch sehen werden, mehrfach begegnen." Aber diese Entstellungen sind nur vermeintliche und scheinbare! „Die zahlreichen kleinen,

1) A. a. O. S. 86.

Digitized by Google

für den thatsächlichen Verlauf nicht geforderten und doch so gut in denselben passenden Züge sind innere Bürgen für seine Zuverlässigkeit, und nicht minder sind dies die keineswegs fehlenden Anstöße, wie z. B. die die Tempelgelübde betreffenden Stellen 18, 18 und 21, 23—26, uns unverständlich, offenbar weil ihre Beziehungen entweder durch Verstümmelung ausgefallen oder wahrscheinlicher" — also ist die erstere Annahme überflüssig — „von dem ersten Schreiber als seinen Lesern geläufig weggelassen sind". Ganz richtig: wären, wie die Baur'sche Schule annahm, jene Stellen im Unionsinteresse fingirt, um den Heidenapostel als gesetzesfreundlich zu kennzeichnen, so wäre kein Grund erkennbar, warum der Fälscher die Sache nicht umständlicher erzählt und verständlicher gemacht hätte! „Nicht minder machen die Berichte den Eindruck einer den Umständen nach fast befremdenden Ehrlichkeit. Selbstverständlich nimmt der Schreiber Partei für Paulus und gegen diejenigen Juden, welche die Christianer als abtrünnige Sektirer betrachteten und behandelten; aber Partei für die Römer nimmt er nur insoweit, als ihm der nationale Haß der Juden gegen ihre Herren fremd ist und er, wie wohl damals durchgängig die Kleinasiaten, in politischer Indifferenz die Römerherrschaft als gegeben hinnimmt, ihr Einschreiten gegen die jüdischen Zeloten billigt und des Uebertritts von römischen Beamten und Officieren zu dem neuen Glauben sich erfreut. Was über die Motive vorgebracht wird, welche den ersten der beiden römischen Statthalter zur Verschiebung des Endurtheils bestimmten, ist alles andere als römerfreundlich; tendenziöses Verhalten gegen die Vormacht wird dem Berichterstatter mit Unrecht zur Last gelegt (von Weizsäcker a. a. O.). Vor Allem verdient es Anerkennung, daß er recht bedenkliche oder mindestens zweideutige Vornahmen des Apostels keineswegs verschweigt oder entstellt; ich rechne dahin den Versuch, im Synedrium durch die Erklärung über die Auferstehung und die Engel die Pharisäer für sich zu gewinnen (Apg. 23, 6—9; 24, 15); sein Bemühen in Jerusalem, sich Juden und Judenchristen als treu an den jüdischen Ordnungen festhaltend hinzustellen (Apg. 21, 18—26); vor allem in seiner Vertheidigung vor dem Statthalter die Bezeichnung seiner großen Missionsreise als lediglich unternommen zur Veranstaltung

Digitized by Google

von Collecten für die Armen (Apg. 24, 17)." Uebrigens finden wir in den genannten Handlungsweisen des Paulus nichts Bedenkliches. In dem Missionsvertrage (Gal. 2, 7 f.) hatte er anerkannt, daß die Judenchristen auch weiterhin in jüdischer Gesetzlichkeit wandeln dürfen und wo sie unter Juden leben und verkehren, auch wandeln sollen. Und seitdem durch den Concilsentscheid (Apg. 15) die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen officiell anerkannt worden war, forderte er von den Juden das Jüdischbleiben (1 Kor. 7, 18) und von den Heidenchristen liebevolle und opferwillige Rücksichtnahme auf jüdisch-gesetzliche Anschauung (Apg. 16, 4; 1 Kor. 8—10; Röm. 14), gab selbst das Beispiel (1 Kor. 9, 20) und machte eben darum in Jerusalem den jüdischen Tempelcult mit. Da er diesen als eine berechtigte Cultusform der Judenchristen anerkannte, verleugnete er durch die eigene Betheiligung keineswegs seine Ueberzeugung, sondern bethätigte seinen Grundsatz 1 Kor. 9, 20 [1]). Daß er aber bei den Gerichtsverhandlungen gerade jene Umstände geltend machte, welche die Nichtigkeit der gegen ihn erhobenen Anschuldigungen erhärten konnten, war für ihn, den Angeklagten, ein berechtigtes und darum durch die Klugheit gefordertes Mittel der Vertheidigung [2]).

So tritt Mommsen zu Gunsten der historischen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte ein und speciell, was deren Erzählung vom Proceß des Paulus anlangt, zweifelt er nicht, „daß in der früheren Kaiserzeit also verfahren und der Bericht in allem Wesentlichen historisch korrect ist" [3]). Ja er bekennt zum Schluß, daß der bezügliche Bericht in dankenswerther Weise eine Lücke unserer Rechtsquellen ausfüllt: „Es hat in der früheren Kaiserzeit ein doppeltes höchstes Kaisergericht gegeben, beide wahrscheinlich auch terminologisch geschieden als Provocation an den Kaiser," d. i. Ablehnung des statthalterlichen Gerichtshofes vor Fällung des Urtheils „und Appellation desselben", d. i. Anrufung der höchsten Instanz nach dem Urtheilsspruch des Statthalters, somit kassatorische Appellation. „In lebendiger Gestalt tritt uns das

1) So auch Wendt zu Apg. 21, 26 u. 24, 11.

2) Vgl. Knabenbauer zu Apg. 24, 17 gegen Wendt z. St.

3) A. a. O. S. 95.

Digitized by Google

erstere, aus unseren Rechtsquellen verschwundene Verfahren lediglich entgegen in dem Berichte der Apostelgeschichte über den Majestätsproceß des Paulus vor dem Statthalter von Judäa, Porcius Festus [1])."

Fällt somit nach Mommsen's Urtheil auf die geschichtliche Treue der lukanischen Berichterstattung über Paulus in sovielen Stücken ein sehr günstiges Licht, so erscheint es von vornherein wenig wahrscheinlich, daß andere Aussagen der Apostelgeschichte über Paulus die Probe der Glaubwürdigkeit nicht bestehen sollten.

Vor Allem beanstandet Mommsen die wiederholte Angabe der Apostelgeschichte, daß Paulus in Jerusalem erzogen wurde (22, 3; 26, 4 f.) und dort an der feindlichen Bewegung gegen den emporkommenden Christenglauben sich lebhaft betheiligte (7, 58; 8, 3; 9, 1). Warum? Weil Paulus selbst im Galaterbrief (1, 22 f.) schreibe, „daß er den Gemeinden in Judäa von Angesicht unbekannt geblieben sei und diese ihn nur von Hörensagen als Christenfeind gekannt hätten." Vorher (Gal. 1, 13 f.) erkläre er, „bei seiner früheren Verfolgung der Gemeinde Gottes es den Altersgenossen seiner Heimat (ἐν τῷ γένει μου) zuvorgethan zu haben." Bei der Uebersetzung „in meiner Nation", die allerdings nach 2 Kor. 11, 26 und Phil. 3, 5 ebenfalls zulässig sei, werde dieser Beisatz müssig, da überhaupt nur die Juden hier in Betracht kämen. Mommsen zieht den Schluß: „Hiernach kann die von Paulus verfolgte Christengemeinde nicht wohl eine andere gewesen sein, als die der jüdischen Separatisten in Tarsos und ebenso dürften die Alters- und Stammgenossen des Paulus die tarsischen sein. Wenn ferner Paulus, wie die Stephanus-Erzählung berichtet, bei dessen Steinigung eine hervorragende Rolle spielte und nachher verwüstend in die Christenhäuser eindrang und Männer und Frauen verhaften ließ (Apg. 8, 3; 22, 4; 26, 10), so konnte er unmöglich einige Jahre darauf den jerusalemischen Christen nur von Hörensagen bekannt sein. Dies Moment dürfte durch falschen Pragmatismus in die Stephanus-Erzählung eingereiht worden sein: ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται [2])." Si tacuisses!

1) A. a. O. S. 95 f.

2) A. a. O. S. 85 f.

Digitized by Google

Durch diese sensationelle exegetische Leistung, die allgemeines Kopfschütteln hervorrufen wird, hat Mommsen den Ruhm seines Namens nicht vermehrt! Wie mag aber auch ein Gelehrter von dem Ansehen eines Mommsen, in das ihm fernerliegende Arbeitsgebiet paulinischer Exegese sich eindrängend, so raschfertig ganz absonderliche Ausdeutungen von Paulusworten in die Welt hinauswerfen! Mit dem Ausdruck γένος Gal. 1, 13 meint Paulus nicht seine „Heimat" Tarsos, sondern — vgl. außer 2 Kor. 11, 26 und Phil. 3, 5 auch Apg. 7, 19 — seine Nation, das Volk Israel; das fordert der Zusammenhang: mehr als seine Altersgenossen im ganzen Judenvolk war er ein Eiferer für das Gesetz vor der Bekehrung und, wäre es von ihm, von „Fleisch und Blut", abgehangen, so wäre er auch nach der Annahme des Christusglaubens ein solcher Eiferer für die Eigenheiten seines Volkes geblieben, noch mehr wie die Beschneidungsprediger in Galatien; aber durch Offenbarung hatte er die untrüglichste Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit des mosaischen Gesetzes mit dem Evangelium für die Heiden erlangt und dementsprechend hat er bisher gehandelt [1]). Gal. 1, 22 aber sagt Paulus: „Ich war andauernd persönlich unbekannt den Christengemeinden Judäas, nur durch Hörensagen vernahmen sie fort und fort u. s. w." d. h. während der ganzen Zeit meines syrisch-ciliciſchen Wirkens bis zum folgenden Jerusalembesuche 2, 1 kam ich in keinerlei persönlichen Verkehr mit ihnen [2]). Freilich wer die „persönliche Unbekanntschaft" — gegen allen Zusammenhang — ganz allgemein verstehen, also auch auf die Zeit vor dem Abgang des Paulus nach Syrien-Cilicien beziehen will, der kann der Schlußfolgerung Mommsen's nicht entgehen: ein unlösbarer Widerspruch zwischen Apostelgeschichte und Galaterbrief wäre anzuerkennen. Denn der Ausweg, daß hier mit Judäa nur die Provinz im Gegensatz zur Hauptstadt bezeichnet sei [3]), ist nicht gangbar, erstens weil es auf die Gemeinde von Jerusalem

1) Vgl. Weber, Abfassung des Gal. vor dem Apostelconcil, 1900. S. 150 ff.

2) Vgl. Weber, a. a. O. S. 177 ff. Ebenso Belser und ähnlich Cornely z. St.

3) Cornely, Sieffert, Weiß u. A.

Digitized by Google

gerade vorzugsweise ankam (Lipsius), zweitens weil die vermeintlichen Belegstellen für die Unterscheidung der Provinz von der Hauptstadt nicht zutreffen [1]), drittens weil anzunehmen ist, daß Paulus, ehe er mit Vollmachtsbriefen nach Damaskus zog, seine Verfolgungen auf jüdäische Gemeinden außerhalb Jerusalems ausgedehnt hat. Und die andere Auskunft, die Länge der inzwischen verstrichenen Zeit, die großen seitdem eingetretenen persönlichen Veränderungen in den Gemeinden u. dgl. erklärten die persönliche Unbekanntschaft des Paulus zur Genüge (Lipsius), befriedigt durchaus nicht, um das Wort des Apostels in dem Sinne, daß er in Jerusalem auch von früher her unbekannt gewesen sei, als wahr zu rechtfertigen. Wer hingegen unsere oben angegebene Deutung von Gal. 1, 22 annimmt, der muß unweigerlich auch die Folgerung anerkennen, daß Paulus Gal. 2, 1 von seiner zweiten, nicht von seiner dritten Jerusalemreise spricht. Diejenigen, welche sich immer noch sträuben, Galat. 2, 1 auf die zweite Reise zu beziehen, und durch andere Gründe [2]) sich nicht überzeugen lassen, mögen sich ernstlich die Frage vorlegen, auf welch anderem Wege sie der absurden Schlußfolgerung Mommsen's aus Gal. 1, 22 ausweichen können!

Hat Mommsen in dem eben besprochenen Fall ohne Grund einen Widerspruch von großer Tragweite zwischen dem lukanischen Berichte und der eigenen Aussage des Paulus behauptet, so weiß er in unmittelbarem Anschluß eine Art der Ausgleichung vorzunehmen, die bei dem großen Historiker arg befremden muß. „Von Jerusalem ging Paulus nach dem Galaterbrief (1, 21) nach Syrien und Kilikien; der Apostelgeschichte 11, 25 ff. zufolge nach Tarsos und von da mit Barnabas nach Syrien, Kypros, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien, Pamphylien und zurück nach Syrien. Bei den letzteren Angaben ist die Heimathprovinz, die Paulus ausdrücklich nennt, nicht erwähnt und auch Galatien übergangen; indeß ist der örtliche Kreis in beiden Angaben wesentlich der-

1) Joh. 3, 22; Luk. 6, 17; Apg. 1, 8; 8, 1; 10, 39; 26, 20 wird jedesmal der Gegensatz durch einen Beisatz „Landschaft" oder „ganz" Judäa angedeutet.

2) Vgl. Weber, a. a. O. S. 184 ff. und S. 329 ff.

Digitized by Google

selbe[1])." Uns ist unverständlich, wie um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts „Syrien und Cilicien" wesentlich dasselbe sein soll wie die Apg. 11—14 aufgezählten Länder! Es hat eine Zeit gegeben, wo die Provinz Cilicien auch Pisidien und Lykaonien mitumfaßte, aber das war hundert Jahre früher. Wer wie Mommsen einerseits die lukanischen Berichte über die Missionsreisen des Paulus, also auch über die erste (Apg. 13 f.) für „eine nur wenig getrübte gleichzeitige und zuverlässige Geschichtserzählung" hält, andererseits Gal. 2, 1 an 1, 21—24 zeitlich anschließt, muß die zweite Jerusalemreise (Gal. 2, 1) als eine solche verstehen, die auf eine ausschließlich syrisch-cilicische Missionsthätigkeit des Paulus gefolgt, also mit der Kollektenreise (Apg. 11, 30), nicht aber, wie Mommsen meint, mit der Concilsreise (Apg. 15) identisch ist.

Beanstandet wird von Mommsen die Geißelung des Paulus in Philippi. „Gegen den Bericht erhebt sich das Bedenken, daß Paulus erst nach vollzogener Exekution sein Bürgerrecht geltend macht, wodurch die Erzählung in der That widersinnig wird; und da sie sowohl als Wiederholung wie auch wegen der Verflechtung mit Wundergeschichten und aus anderen Gründen[2]) Bedenken erregt, wird von ihr abgesehen werden dürfen[3])." Aber Paulus selbst bezeugt 2 Kor. 11, 24, daß er dreimal die Geißelung erlitten hat, und Mommsen deutet einen zur Erklärung wohlgenügenden Grund an, warum Paulus solche Exekutionen über sich ergehen lassen konnte, ohne von seinem Bürgerrecht Gebrauch zu machen: „Der rechte Jude — und als solcher tritt den Juden gegenüber Paulus durchaus auf — schied sich von seinem Volke durch Berufung auf seine Aufnahme unter die Römer[4])." Inter-

1) A. a. O. S. 86. Da Mommsen die südgalatische Theorie verwirft (S. 86 Anm. 3), so versteht man nicht, warum er Apg. 11—14 „Galatien übergangen" findet!

2) Das Recht der Ausweisung aus ihrem Gebiet habe den Municipalmagistraten schwerlich zugestanden. Paulus protestire gegen die heimliche Ausweisung und verlange von ihnen selbst fortgeführt zu werden, was auch geschah. Das laute wenigstens seltsam. Mommsen a. a. O. S. 90 Anm. 1. Uns erscheint dieser Verlauf ganz natürlich.

3) A. a. O. S. 89 f.

4) A. a. O. S. 90 Anm. 2.

Digitized by Google

polirende Wiederholungen in der Apostelgeschichte sind von der Kritik zwar behauptet, aber nicht erwiesen worden[1]). Wegen der Verflechtung mit Wundergeschichten aber eine sonst gutbeglaubigte Thatsache zu bestreiten, ist unwissenschaftlich. Also sind die Bedenken Mommsen's gegenstandslos.

Den Bericht über den Proceß des Paulus endlich findet Mommsen im Einklang mit den römischen Rechtsverhältnissen, einen Punkt ausgenommen: „Seltsamer Weise wird in unserem Berichte wohl die Befreiung von Fesselung und Geißelung mit dem privilegirten Personalrecht des Paulus in Verbindung gesetzt, nicht aber die Berufung auf das Kaisergericht; ja geradezu im Widerspruch mit der Erzählung selbst wird nachher die Uebertragung des Processes nach Rom hingestellt als herbeigeführt durch die Kläger (Apg. 28, 18 f.). Man wird, absehend von diesem Mißverständniß des letzten Redacteurs, sich lediglich an den ursprünglichen Bericht zu halten haben, der selber nirgends Anstoß gibt[2])." Richtig ist, daß die Worte des Paulus an die römischen Juden den Sachverhalt, der seiner Appellation an den Kaiser vorausging, nicht so präcis zutreffend angeben, wie dies etwa ein juristischer Bericht thun müßte. Paulus sagt: „Die Römer haben mich verhört und wollten mich freilassen, weil kein Todesverbrechen bei mir vorliege. Da aber die Juden widersprachen, ward ich genöthigt, den Kaiser anzurufen, nicht als ob ich gegen mein Volk eine Klage hätte" (Apg. 28, 18 f.). Hier wird die Bereitwilligkeit der römischen Behörde, den Paulus freizulassen, als eine schon vor der Appellation des Paulus vorhandene und nur wegen des Widerspruchs der Juden nicht ausgeführte hingestellt, während sie laut dem Detailbericht Apg. 25 f. erst nach vollzogener Appellation zum Ausdruck kam, indem der Statthalter Festus im Gespräch mit König Agrippa 25, 18 u. 25 wie auch dieser selbst 26, 31 aus-

1) Mommsen verweist S. 89 Anm. 5 auf die von Harnack (Sitzungsberichte der B. Ak. 1899 S. 150 ff.) nachgewiesene (soll heißen: behauptete) interpolirende Gemination bezüglich des antiochenischen Concils (soll heißen: des Apostelconcils oder Aposteldekrets). Aber gegen Harnack vgl. Weber, a. a. O. S. VI. u. 398 oder Belser, Einl. S. 233.

2) A. a. O. S. 92 f.

Digitized by Google

sprach, eine criminell zu ahndende Schuld sei an Paulus nicht zu finden. Aber das schließt doch nicht aus, daß Paulus schon bei der Verhandlung 25, 7 ff. sicher erkannte, daß Festus geneigt war, ihn frei zu lassen, und nur um der widersprechenden Juden willen, die er sich verpflichten wollte, das Ansinnen stellte, Paulus möge sich in Jerusalem richten lassen, wodurch Paulus sich genöthigt sah, Berufung an den Kaiser einzulegen, um sein Leben zu retten (28, 19β) vor dem Tode durch Meuchel- oder Justizmord. Somit gewinnen wir aus 28, 18 f. nebst β-Lesarten eine anschauliche Erläuterung zu 25, 7 ff.[1]). Den römischen Juden mußte Paulus die für jüdisches Empfinden sehr odiose Anrufung des Kaisers gegenüber Anschuldigungen der eigenen Volksgenossen begründen, und er konnte zu diesem Zwecke den Hauptpunkt so, wie er 28, 18 f. that, darlegen, ohne den Sachverhalt zu entstellen. Mit Unrecht redet Wendt[2]) von einer zum Zweck kurzer Veranschaulichung der Hauptsache im Einzelnen unpräcisen Darstellung. Mit größerem Unrecht aber findet Mommsen einen „schroffen Widerspruch" zwischen 28, 18 f. und 26, 31 f. „Die Freisprechung wird ausdrücklich abgelehnt (26, 32) und keineswegs ausgesprochen, daß die Juden den Statthalter daran verhindert hätten. Noch viel weniger konnte gegen eine solche Verhinderung der Kaiser angerufen werden. Wer diese Sätze geschrieben hat, verstand nichts von der Sache und mißverstand gänzlich den tadellosen Bericht; hätte er von dem Provokationsrecht des römischen Bürgers etwas gewußt, so hätte er sicher sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt"[3]). Von einem Widerspruch vermögen wir nichts zu bemerken. Der Verfasser der Apostelgeschichte verfolgte nicht den Zweck, durch rechtsgeschichtliche Notizen im 20. Jahrhundert Bewunderung zu erwecken, sondern ließ gerne, wie Mommsen selbst andeutet[4]), das weg, was seinen Lesern geläufig war, dagegen uns zum Theil unverständlich ist. Das Provokationsrecht ist aber geradezu in den Worten des Paulus

1) Vgl. Belser, Einl. S. 232; Knabenbauer z. St.
2) Zu Apg. 28, 18.
3) A. a. O. S. 93, Anm. 1.
4) A. a. O. S. 87.

Digitized by Google

28, 18 f. in wünschenswerther Deutlichkeit ausgesprochen. Denn Paulus sagt ausdrücklich, daß er schon vor Fällung eines statthalterlichen Urtheils den Kaiser angerufen habe, weil er trotz der ihm wohlbekannten Geneigtheit des Statthalters eine Beeinflussung desselben durch die Juden und infolge davon eine sein Leben gefährdende Maßnahme oder Entscheidung desselben befürchten mußte. Was ist aber Provokation anders als Ablehnung eines Gerichtshofes vor der Urtheilsfällung wegen Befürchtung ungünstiger Beeinflussung oder Verschleppung? Also ist auch die Stelle Apg. 28, 18 nicht zu beanstanden.

So sehen wir die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte durch Th. Mommsen theils direkt bestätigt, insoweit er nämlich günstiges Zeugniß ablegt und Angriffe der Kritik zurückweist, theils erfolglos bekämpft und so indirekt bewährt, insofern seine Bemängelungen und Bedenken nicht stichhaltig sich erwiesen haben.

II.

P. Richard Frederick Clarke S. J. Convertit, Ordensmann und Schriftsteller (1839—1900).

Von Prälat Dr. Bellesheim.

Wiederholt war es uns vergönnt, kurz umrissene Lebensbilder angesehener englischer Convertiten in dieser Zeitschrift zu zeichnen, welche nach ihrer Heimkehr zur katholischen Kirche in den Priester- und den Ordensstand eintraten und in all ihren Stellungen der Kirche herrliche Dienste geleistet haben. Einer derselben glänzt als Mitglied der Congregation des allerheiligsten Erlösers[1]), während zwei andere als Söhne des hl. Ignatius mit den Waffen des Geistes für die Kirche gestritten haben[2]). Diesen beiden letztern reiht sich würdig an der am Montag den 10. September 1900 zu York plötzlich verschiedene Jesuitenpater Richard Frederick Clarke. Hervorragend als Geistesmann, Kanzelredner

1) Katholik 1899, II, 289—311: P. Thomas Bridgett.

2) Katholik 1895, I, 289—300: P. Stevenson S. J. — Katholik 1897, I, 440—460: P. Morris S. J.

Digitized by Google

und theologischer Schriftsteller, hat Clarke sich vielleicht noch glänzendere Verdienste erworben als Typus eines echten Oxfordmann. Im Schatten der ehrwürdigen Universität herangebildet, mit ihrer Denkweise auf das innigste vertraut, die feinen Gesellschaftsformen ihrer besseren Kreise niemals verleugnend, genoß Clarke auch nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche in anglikanischen Kreisen unbegrenztes Ansehen und mancher wahrheitsliebenden Seele ist der feingebildete Fellow des St. Johannescollegs in Oxford ein Wegweiser auf der Bahn zur Stadt der Wahrheit und des Friedens geworden.

Richard Frederick Clarke erblickte das Licht der Welt in London am 24. Januar 1839 und wurde im Bekenntniß der anglikanischen Staatskirche getauft und erzogen. Seine erste Ausbildung erhielt er in der Merchant Taylors School, in welcher er 1856 einen Preis gewann, der ihn zum Eintritt in das St. Johannescolleg in Oxford berechtigte [1]). Hier errang er in der zweiten Universitätsprüfung (Moderation) den ersten, in der Schlußprüfung 1860 hingegen nur den zweiten Preis, und zwar gegen alle Erwartung seiner Freunde, die Clarkes glänzende Talente von außen bewunderten, aber nicht zu seiner eigenen Ueberraschung, da Clarke sich wohl bewußt war, dem üblichen Sport der Studenten in übertriebener Weise gehuldigt zu haben. Er trug den zweiten Preis davon in der berühmten Wettruderfahrt der Hochschule von Oxford 1859, in welcher Cambridge besiegt wurde. Bis zum heutigen Tage wird sein mit blauen Bändern geschmücktes Ruder, der stumme Zeuge seiner athletischen Kunst, ehrfurchtsvoll aufbewahrt [2]).

Ausgesprochene Befähigung für den Unterricht der Jugend führte ihn zur Radley School, wo er von 1861 bis 1863 das Amt eines Vicerectors verwaltete. Diese Zeit benützte er zugleich als Vorbereitung auf den Erwerb der philosophischen Doctorwürde,

1) The Colleges of Oxford: their History and Traditions. Edited by Andrew Clark. London 1891. Pag. 347—364: S. John Baptist College by W. H. Hutton. Das Colleg ist entstanden aus einem in der Glaubensspaltung aufgelösten Hause der englischen Cistercienser.

2) Month 96 (1900) 337.

Digitized by Google

zu welcher er 1864 in Oxford befördert wurde. Nunmehr wandte er sich der Theologie zu und empfing durch den berühmten Bischof von Oxford, Samuel Wilberforce [1]), den Sohn des Sklavenemancipators William Wilberforce [2]), den Schwager des Archidiakon, nachmaligen Cardinals, Henry Edward Manning, die sog. anglikanischen Weihen. Hochinteressante, um nicht zu sagen pikante Mittheilungen über „einige persönliche Beziehungen" zu diesem merkwürdigen Manne, der als Bischof von Oxford, und dann von Winchester, die anglikanische Kirche ebenso mächtig beeinflußt hat, wie er anderseits deren geistige Strömungen in seinem eigenen Geistesleben wiederspiegelte, hat Clarke schon vor Jahren geliefert [3]). Er beschreibt den Zauber, welchen der Bischof als Kanzelredner auf die Studenten der Hochschule ausübte und damit einen Bann brach, unter welchem der Lehrkörper sammt den Studirenden seit uralter Zeit festgehalten waren. Denn im höchsten Grade eifersüchtig auf die sorgfältige Bewahrung ausgedehnter Privilegien, und namentlich die aus den Zeiten des Mittelalters überkommene Befreiung von der bischöflichen Gewalt wider jeden Angriff schützend, stand die Universität den Bischöfen von Oxford und den Pfarrverbänden der Stadt unermeßlich fern. Jahrelang konnte man in Oxford studiren, ohne mit einem Vertreter der kirchlichen Gewalt in die leiseste Beziehung zu treten. Nur eine Ausnahme war hier gegeben, wann nämlich der Bischof mit hoher Genehmigung der Behörden der Hochschule die Universitätskanzel betrat.

Aus dieser Veranlassung kam auch Clarke unter den Einfluß von Samuel Wilberforce, der ihn mit noch ernsterer Lebensauffassung erfüllte und an das Studium der Theologie kräftiger fesselte. In bewegter Sprache gedenkt er jener Fastenpredigten von „wunderbarem Erfolg", die Wilberforce 1858 Mittwochs und Freitags in den Abendstunden hielt und die ungeachtet der vorgerückten, und den Gewohnheiten der Universität nicht besonders

1) Life of Samuel Wilberforce by A. R. Ashwell. 3 vols, London 1883. Ein gedrängtes Lebensbild lieferte: G. W. Daniell, Bishop Wilberforce. London 1891.

2) Dictionary of National Biography 61 (London 1900) 208—217.

3) Month 47 (1883) 200—210.

Digitized by Google

entsprechenden Tageszeit dennoch von der akademischen Jugend derart zahlreich besucht wurden, daß die Kirche zum Erdrücken angefüllt war. Und wenn dann diese zahlreichen Jünglinge, hingerissen von der Macht der bischöflichen Worte, die unter der Decke rhetorischen Reichthums manche Perle christlicher Wahrheit verborgen hielten, die Litanei und die Hymnen wie aus einer einzigen Brust anstimmten, dann übte diese Scene auf Clarkes empfängliches Gemüth einen Eindruck aus, der ihn auch nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche nie verlassen hat. Nach Clarkes Auffassung gehört die Abhaltung dieser Fastenvorträge zu den nützlichsten Arbeiten, denen Wilberforce sich jemals unterzogen hat und, fügt er bedeutungsvoll hinzu, „ich bin sicher, daß die Opfer, welche die Anwesenheit den Studenten auferlegte, die innige Frömmigkeit der Zuhörer, die ernsten, beredten und zeitgemäßen Ansprachen, die sie vernahmen, der Chor des Gebetes und des Lobes, welcher dem Munde von hunderten von Jünglingen in der gefahrvollsten Periode des Lebens entstieg, himmlischen Segen und viele Gnaden nicht bloß zahlreichen Studenten, sondern auch dem energievollen und einflußreichen Redner eingetragen haben“ [1]). Ein echt christlicher Wunsch, der sich auf Gottes uneingeschränkte Barmherzigkeit stützt und der eine tragische Bedeutung gewinnt, wenn man bedenkt, daß Bischof Wilberforce an der Seite eines Freundes in der Nähe von Winchester reitend mit dem Pferde stürzte und plötzlich 1873 vom Tode ereilt wurde.

Viel wichtiger zur Beleuchtung der theologischen Richtung des Bischofs Wilberforce, zur Klarstellung der 39 Artikel der anglikanischen Kirche und zur Würdigung seiner eigenen geistigen Verfassung sind die Mittheilungen Clarke's über seine Unterredungen mit Wilberforce vor dem Empfang der anglikanischen Weihen. Jeder Weihecandidat mußte sich einer persönlichen Besprechung mit dem Bischof unterziehen, der bei der unermeßlichen Zerfahrenheit nicht bloß der theologischen Strömungen, sondern der Bekenntnißschriften Last genug hatte, sich der erforder-

1) Month 47, 208.

Digitized by Google

lichen Rechtgläubigkeit der Prüflinge zu vergewissern. Clarke selbst, der sich an den wie ein rother Faden die 39 Artikel durchziehenden Anklagen der „römischen Lehre" heftig stieß, legte mit pflichtschuldiger Offenheit dem Oberhirten seine Bedenken dar. „Jawohl," erwiderte in langsamem und würdevollem Tone der Bischof, „aber die Reformatoren wußten, was Rom war." Unbefriedigt mit dieser Antwort, suchte Clarke einen anderen Ausweg zur Lösung seiner Zweifel. „Bin ich verpflichtet, Mylord," so fuhr er fort, „alle und jede der zahllosen in den (39) Artikeln enthaltenen Lehrsätze anzunehmen?" „Nein," so lautete die Antwort des Bischofs, „was von Ihnen gefordert wird, ist eine allgemeine Zustimmung [1])." Allgemeine Zustimmung — keine Zustimmung. Eine solche Antwort hatte der gläubige, aber scharfsinnige Weihekandidat nicht erwartet. Sie war lediglich geeignet, den schon bestehenden Zwiespalt seines Innern zu vertiefen. Sie legte die Axt an die Wurzeln der anglikanischen Dogmatik, sie eröffnete der subjektiv-willkürlichen Erklärung der Bekenntnißschriften die gefahrvollsten Aussichten, sie bildete die nur allzu durchsichtige Decke zur Verhüllung schnurstracks sich bekämpfender Ansichten, sie fußte auf der Leugnung des Princips des Widerspruchs, welches in der Welt der Gedanken, wie im Bereich der Wirklichkeit ohne grundstürzende Folgen sich nie verleugnen läßt. Für die Befestigung des Anglikanismus verhängnißvoll, besaß des Bischofs Erklärung nach einer andern Seite einen wirklichen Werth — als „Waffe gegen Mitglieder der katholischen Kirche" [2]).

Die ganze Tragweite der bischöflichen Antwort ist Clarke erst im Laufe der Zeit aufgegangen. Vorläufig empfing er die anglikanischen Weihen und wurde dann ehrenvoll zur Stelle eines Fellow im St. Johannescolleg in Oxford gewählt. Von der in den sechziger Jahren hochgehenden Bewegung des Ritualismus ist Clarke nicht berührt worden. Der hochkirchlichen Richtung hat er nie angehört, seine Hauptaufgabe erblickte er in der gewissenhaften Erfüllung der ihm als Lehrer seines Collegs obliegenden

1) Month 47, 205.
2) Month 47, 205.

Digitized by Google

Pflichten. Dagegen machte sich leise eine romfreundliche Richtung bei ihm geltend, die aber eher von seinen Freunden erkannt wurde, als sie ihm selbst zum Bewußtsein gekommen ist. „Oft hörte ich ihn sagen," heißt es in einem Nachruf, „er habe sich allmälig, wie auf einer Woge, aus seiner Stellung im Anglikanismus fortgetragen gefühlt; hätte er gewollt, dann wäre es ihm ein Leichtes gewesen, an die Gegenwart sich zu klammern und zu bleiben, wo er sich befand, aber darauf ging nie sein Sinn. Jedes Verdienst des Opfers in seiner Conversion lehnte er ab. Nur Eines gab er zu: ‚Gott habe ich nicht widerstanden' [1])."

In welch hohem Maße diese Worte der Wahrheit entsprechen, dafür legt folgende Thatsache vollgültiges Zeugniß ab. Gegen Ende der sechziger Jahre wurde ihm ein nicht unbedeutend salarirtes Amt in der Verwaltung der Universität angeboten, dessen Annahme jedoch von der feierlichen Ableugnung der Transsubstantiation bedingt war [2]). Clarke erblickte in dieser Zumuthung ein Hinderniß, das ihm unüberwindlich schien. In seiner Gewissensangst wandte er sich an den berühmten Oratorianer (den nachmaligen Cardinal) Newman, der ihn zu sich nach Edgbaston bei Birmingham bat und ihm folgenden Rath ertheilte: „Hegen Sie Zweifel bezüglich der Transsubstantiation, dann dürfen Sie die Erklärung abgeben, die nichts anderes bedeutet, als daß Sie an diese Lehre nicht glauben; hegen Sie keinen Zweifel daran, dann müssen Sie natürlich die Erklärung ablehnen [3])." Clarke hat diesen Rath befolgt und die verlangte Erklärung nicht ertheilt. Dagegen gab er bald eine andere, auf natürliche und übernatürliche Gründe gestützte, Erklärung ab, welche seine ganze Zukunft entscheidend änderte. Am 10. Juli 1869 legte er vor dem Jesuitenpater Henry Coleridge zu London das katholische Glaubensbekenntniß ab und wurde damit in die Kirche aufgenommen. Von den höchsten Idealen erfüllt, hat er diesen Schritt zu einer Zeit gethan, wo längerer Aufschub desselben ihm die Stelle eines Fellow im St. Johannes-

1) Month 96 (London 1900) 339.

2) Vgl. meinen Artikel: Testacte im kathol. Kirchenlexikon. 2. Aufl. 11 (1899) 1427—1430.

3) Month 96, 339.

Digitized by Google

colleg gesichert hätte. Dann eben stand man damals vor dem Erlaß des bekannten Gesetzes, welches die Erlangung und den Genuß der Aemter und Ehren der Hochschule von der Verleugnung der Transsubstantiation ferner nicht mehr abhängig machte. Clarke erschien es ehrenvoller, ohne auch die mindeste Zögerung den wahren Glauben zu bekennen. Demzufolge verließ er seine Stelle und fand Aufnahme im Dreifaltigkeitscolleg, jener Anstalt, von welcher Newman in der berühmten Apologia das denkwürdige Wort geschrieben: Trinity ist mir niemals unfreundlich gewesen. Aber auch hier duldete es den nach höherer Vollkommenheit strebenden Mann nicht länger. Am 15. Juli 1871 begann er das Noviziat in der Gesellschaft Jesu.

Nachdem Clarke den ganzen Studiengang zurückgelegt, empfing er durch Msgr. Hedley, Bischof von Menevia, am 22. September 1878 die hl. Priesterweihe und konnte nunmehr mit hohem Geistesflug seine Thätigkeit entfalten. Zunächst leitete er die im Colleg Stonyhurst [1]) neu eingerichtete Abtheilung der Philosophen, in welcher Jünglinge der höheren Stände die allgemeine wissenschaftliche Grundlage für den nachmaligen Betrieb ihrer Fachstudien legen. Hier lernte er das schreiende Bedürfniß nach gesunden philosophischen Lehrbüchern kennen, welche, in lesbarem modernen Englisch geschrieben, insbesondere aber, entsprechend der praktischen Veranlagung seiner Landsleute, auf die Beziehungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft Rücksicht nähmen. In der Einsamkeit des Lancashire geboren, ist der Plan der Herausgabe der philosophischen Lehrbücher auf einer Oceanreise nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika gereift und dann 1889 zur Ausführung gelangt. Clarke, der Leiter des Unternehmens, hat das Handbuch der Logik geschrieben, das wiederholte Auflagen erlebte [2]). Besondern Anklang hat die Psychologie von P. Maher gefunden, die soeben in vierter gänzlich umgearbeiteter Auflage ans Licht getreten ist und besonders die Experimental-Psychologie, physiologische Psychologie, die Entwicklung des geistigen Lebens sammt jenen Theilen der Seelenlehre

1) Katholik 1894. II, 193—208.

2) Vgl. meine Besprechung im Katholik 1892. II, 277—281.

Digitized by Google

III.

Zur Biographie Hochſtraten's.

(Von Dr. N. Paulus.)

Ueber den Dominikaner Jacob Hochſtraten als Bekämpfer der lutheriſchen Neuerung habe ich vor einiger Zeit im „Katholik" (1897. II, 160 ff.) eine kurze Notiz veröffentlicht. Schon vor Luther's Auftreten hatte aber der vielgenannte Ordensmann eine höchſt bedeutungsvolle Rolle geſpielt. Da gerade dieſe ſeine frühere Thätigkeit ſehr oft ziemlich ungenau dargeſtellt und allzu einſeitig beurtheilt wird, ſo dürfte es nicht unnütz ſein, hier darüber ſummariſch zu berichten.

Jacob Hochſtraten, aus Hoogſtraeten in Brabant gebürtig, woher er ſeinen Namen ableitete, ſtudirte Philoſophie in Löwen und wurde daſelbſt 1485 als der erſte unter allen Mitbewerbern zum Magiſter der freien Künſte promovirt [1]). Bald nachher trat er in den Dominikanerorden ein. Nach Empfang der Prieſterweihe begab er ſich 1496 zur Fortſetzung ſeiner theologiſchen Studien an die Univerſität zu Köln [2]). Das Generalkapitel, das 1498 in Ferrara abgehalten wurde, beſtimmte ihn zum zweiten Lehrer an der Kölner Ordensſchule [3]). Im Jahre 1500 wurde er zum Prior von Antwerpen ernannt. Als ſolcher promovirte er im Februar 1504 an der Kölner Hochſchule zum Doctor der Theologie [4]). Ob

1) Biographie nationale de Belgique. Tome X. Bruxelles 1889. p. 77.

2) Am 10. Sept. 1496 wurde er in Köln immatrikulirt: Frater Jacobus de Hoichstraet, ord. pred. professus, presbyter, iuravit, solvit. Vgl. L. Ennen, Geſchichte der Stadt Köln. Bd. IV. Köln 1875. S. 92.

3) B. M. Reichert, Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica. Tom. VIII. Romae 1900. p. 432. Der hier verzeichnete Jacob Oſtregen iſt ſicher authentiſch mit Hochſtraten. Aehnliche Namensentſtellungen kommen in den von Reichert herausgegebenen Acten der Generalkapitel des Dominikanerordens nicht ſelten vor. Vgl. die Klagen des Herausgebers in der Vorrede zum achten Bande.

4) H. Cremans, De Jacobi Hochstrati vita et scriptis. Bonnae 1869. p. 6. Irrig behaupten Ennen (IV, 92) und ihm folgend Keſſel (Freiburger Kirchenlexikon. VI ², 1159), Hochſtraten habe ſich am 12. Mai 1504

Digitized by Google

er nach der Promotion nach Antwerpen zurückgekehrt sei, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls kam er bald wieder nach Köln zurück, da er auf den Generalkapiteln, die 1505 und 1507 in Mailand und Pavia stattfanden, zum Regens der Kölner Ordensschule ernannt wurde [1]). Mit dieser Stelle war zugleich eine Universitätsprofessur der Theologie verbunden. Der talentvolle Ordensmann, der sich besonders durch dialektische Schärfe und klaren Verstand auszeichnete und zudem nicht geringe positive Kenntnisse besaß, trat frühzeitig auch als Schriftsteller an die Oeffentlichkeit. Zunächst verfaßte er in der Fastenzeit 1507 eine Schrift zu Gunsten der Mendicantenorden [2]).

Ein nicht näher bezeichneter Canonist hatte um jene Zeit ein Schriftchen herausgegeben, worin die Absolutionsvollmachten der Ordensgeistlichen bestritten wurden. Die Gläubigen, hieß es da, sind verpflichtet, die vorgeschriebene jährliche Beichte bei der Pfarrgeistlichkeit abzulegen. Für Hochstraten war es ein Leichtes, auf Grund der kirchlichen Bestimmungen [3]) und der Lehren bewährter Canonisten darzuthun, daß die dem Bischofe präsentirten Mendicantenpriester befugt wären, Beichte zu hören, und daß die Gläubigen selbst für die vorgeschriebene jährliche Beichte sich ungehindert an dieselben wenden könnten [4]). Der Dominikaner konnte um

---

abermals in die Kölner Universitätsmatrikel eintragen lassen. Der unter diesem Datum eingetragene Jacob Hoestat darf nicht mit Hochstraten verwechselt werden. Kessel setzt die Doctorpromotion irrig in's Jahr 1506.

1) Reichert, Monumenta IX (191), 52. 72. Quetif et Echard, Scriptores ordinis Praedicatorum, Tom. II. Parisiis 1721. p. 67.

2) Defensorium fratrum mendicantium contra curatos illos qui privilegia fratrum injuste impugnant, signaturis doctorum utriusque Juris de alma universitate studii Coloniensis egregie permunitum. Per eximium sacrarum litterarum professorem magistrum Jacobum de Hoechstraeten ordinis Dominici compilatum. Sine loco et anno. 12. Bl. 4°.

3) Vgl. N. Knopp, Ueber den sacerdos proprius zur Verwaltung des Bußsacraments. Regensburg 1851. S. 19 ff.

4) Cremans (S. 7 f.), dem andere folgen, behauptet irrig, daß Hochstraten in seiner Schrift verschiedene Privilegien der Mendicantenorden in Schutz nimmt; der Dominikaner spricht blos von dem Bußsacrament. Ennen (IV, 92) erklärt: „Durch dies Schriftchen bewies Hochstraten, daß ihm das

Digitized by Google

Hier errichtete die Gesellschaft Jesu 1896 ein Privatstudienhaus zur Weiterbildung gut veranlagter Mitglieder des Ordens und berief Clarke zum Leiter desselben, welches officiell von der Hochschule anerkannt wurde unter dem Namen Clarke's Hall, während es in katholischen Kreisen den Namen Campion Hall führt zu Ehren des Protomartyrs unter Königin Elisabeth. Hochgeachtet in Oxford wegen seiner Vergangenheit, hämische Anspielungen überwindend durch die Ehrlichkeit und Macht seiner katholischen Ueberzeugung, hat Clarke sich das Vertrauen der Universitätsbeamten erworben und bis zu seinem Hintritt bewahrt. Ihm und einen Studenten blieben Angriffe nicht erspart. Aber ein Blick auf die sittliche Haltung der neuen Ankömmlinge, auf ihren rastlosen Fleiß, insbesondere ihre Erfolge in den Studien, haben jeden Spott entwaffnet. Der Erfolg war derart, daß das erste Haus nicht mehr hinreichte und ein geräumigeres gemiethet werden mußte.

Wenn Clarke im Month vorwiegend sich an katholische Leser wandte, dann dienten ihm akatholische Zeitschriften zu Kundgebungen an das gesammte englische Publikum. In der jährlichen Uebersicht über die katholische Literatur Englands in der literarischen Rundschau seit 1880 war ich stets darauf bedacht, Clarke's Beiträge in dem Nineteenth Century und andern wissenschaftlichen Organen zu verzeichnen. Mit welcher Gelehrsamkeit, aber auch schonenden Milde er im Februar 1900 im Nineteenth Century gegen St. George Mivart aufgetreten, möge der geneigte Leser aus einem Aufsatze im Juliheft 1900 dieser Zeitschrift ersehen [1]).

Wissen ist des Glaubens Stern — Andacht alles Wissens Kern [2]). Dieses tiefsinnige Wort Friedrich von Schlegels hat auch P. Clarke vollauf bewahrheitet. Neben seinen wissenschaftlichen Leistungen, die sich durch ihren anmuthigen Stil empfehlen, besitzen nicht minder große Bedeutung seine reichen ascetischen Schriften. „Soweit englische Katholiken (Anglikaner) in Betracht kommen," schrieb die anglikanische Church Review am 13. September 1900,

1) Katholik. 1900. II. 38—58.

2) Fr. von Schlegels sämmtliche Werke. Wien 1846. 10, 73.

Digitized by Google

„liegt der Hauptanspruch des P. Clarke auf unsere Dankbarkeit in seinen Andachtsbüchern, namentlich in den kleinen Schriften mit Betrachtungen für das christliche Jahr, welche so weite Verbreitung unter uns gefunden und so Manche in ihrem geistlichen Leben gefördert haben [1])." Fast sämmtlich sind sie als Theile der Catholic Truth Society erschienen. Nur von einigen seien die Titel namhaft gemacht: Leben und Wirken Jesu, Maria Magnificata, Die heiligen Engel, Requiescant in Pace, Resurrexit, Die großen Wahrheiten, Betrachtungen für den Advent, St. Joseph, Das heiligste Herz, Das kostbare Blut, Die Passion des Heilandes, Kindheit und verborgenes Leben Jesu, Demuth. Durch und durch in katholischem Geiste abgefaßt, sind diese ascetischen Schriften für katholische Leser bestimmt. Beruht das angeführte Zeugniß der Church Review auf Wahrheit, dann läßt dasselbe auf die geistigen Strömungen in anglikanischen Kreisen schließen, welche aus solch gediegener ascetischer Literatur ihre geistige Nahrung schöpfen.

P. Clarke ist auf dem Felde der Ehre heimgegangen. Schon seit Monaten durch übermäßige Anstrengungen geschwächt, die nicht nur dem ihm anvertrauten Hause, sondern auch den Armen und Kranken in Oxford zu gute kamen, raffte er Anfangs September nochmals seine Kräfte zusammen zur Reise nach York, wo er in einem Frauenkloster geistliche Uebungen ertheilte, die am Samstag den 8. September ihren Abschluß erreichten. An diesem Tage brachte P. Clarke zum letzten Male das heilige Opfer dar. Ein schweres Unwohlsein stellte sich ein. Montag den 10. September, während er sein Brevier betete, machte ein Schlag seiner rastlosen Thätigkeit ein Ende. Unter dem Gebete des Priesters, welcher ihm die hl. Oelung spendete, ist er am 10. September 1900 in York verschieden. Weder für seine Freunde noch für ihn kam der Tod als Ueberraschung.

1) Month 96, 343.

Digitized by Google

behandelt, welche die Theorie der Erziehung und des Unterrichts beeinflussen [1]).

Auf das innigste verwachsen war P. Clarke mit der angesehenen Zeitschrift der englischen Jesuiten *The Month*, welche heute ihren achtundneunzigsten Band erreicht hat und mit der Dublin Review und dem Tablet eine bedeutende Trias zur Kundgebung der Geistesrichtung des englischen Katholizismus bildet. Von 1880 bis 1882 zweiter Leiter des Month, trat er im letzteren Jahre an die Spitze des Unternehmens und hat die Verwaltung volle zehn Jahre mit Erfolg geführt. Die trockenen Amtsgeschäfte haben seine Feder indeß nicht gelähmt. Wie er seit 1870 dem Month seine Beiträge geliefert, so erreichte seine Fruchtbarkeit jetzt ihre höchste Entwicklung. Aus der ersteren Zeit seien genannt seine Beiträge über Analogie (1874), die Apologie des Sokrates (1875), die Ethik der Leichenverbrennung (1875), Grausamkeit gegen Thiere (Vivisektion) (1875), Fünf Artikel über Sinnesempfindung (1880), Brunnenvergiftung (gegen die Angriffe des Anglikaners Littledale (1881), Dr. Lee und der Orden der korporativen Vereinigung (1881). Seit der Uebernahme der Leitung des Month waren es Tagesfragen aus den Gebieten der Philosophie und der Dogmatik, denen er seine Aufmerksamkeit zuwandte. Tennysons Verse über „Verzweiflung" wurden Veranlassung zu drei Artikeln über „die Ewigkeit der Höllenstrafen". Dazu kamen 1887 die Beiträge über: Katholische Loyalität, Die vorherrschenden Formen des Unglaubens, Die Quellen des Agnosticismus, Die Koryphäen des Agnosticismus (Herbert Spencer), Noch weitere Trugschlüsse der Agnostiker, Einfluß der sittlichen Haltung auf den religiösen Glauben, Lebensbild Pusey's. Ein scharfer Beobachter von Land und Leuten, hat Clarke die Eindrücke seiner Reise durch Nordamerika, und seiner Wander- und Wallfahrten zu den heiligen Stätten Irlands in einer langen Reihe anschaulicher Artikel niedergelegt (1883 bis 1884). Der irischen Universitätsfrage, die von Jahr zu Jahr mit verstärkter Macht ihre

1) Michael Maher, S. J., Psychology: empirical and rational. Fourth Edition, re-written and enlarged. London 1900. Vgl. meine Besprechung Katholik 1901. I, 91.

Digitized by Google

Lösung verlangt und mit ebenso großer Ungerechtigkeit vom englischen Unterhause abgelehnt wird, hat Clarke drei Artikel gewidmet (1890). In das Gebiet der Theologie gehören die Artikel: Chapters on Theology mit drei Artikeln über den Sündenfall (1885), Zwiegespräch über das Dasein Gottes, sowie Artikel über Lourdes und seine Wunder (1887), fünf Artikel über Theosophie und Spiritualismus (1892), Die Lage der ungetauften Kinder nach dem Tode (1893) und die Erklärung der English Church Union (1900), eine Kritik des unhaltbaren Verfahrens dieses von Lord Halifax geleiteten conservativen Vereins gegenüber den Verboten, welche die beiden anglikanischen Erzbischöfe im Laufe der Jahre 1899 und 1900 mit Bezug auf die liturgische Verwendung der Lichter und des Weihrauchs, sowie der Aufbewahrung der Eucharistie erlassen haben. 1891 besuchte er Trier und schrieb: On the holy Coat of Treves.

Besonders bemerkenswerth ist Clarkes Stellung zu der Frage nach der Erlaubtheit des Betriebs höherer Studien durch katholische Jünglinge an protestantischen Landeshochschulen. Ueber dieses Thema handeln vier Artikel Clarkes im Month 1885: 1. Oxford in Vergangenheit und Gegenwart, 2. Die besonderen Gefahren, welche sich mit beständigem Aufenthalt an einer protestantischen Universität verbinden, 3. Stellung eines katholischen Collegs in Oxford, 4. Prüfungen und Residenz. Zu der Zeit, in welcher diese Artikel entstanden, gab Cardinal Manning den Ton an. Studien in Oxford seitens katholischer Jünglinge wurden auf Grund wiederholter Erlasse des hl. Stuhles mißbilligt. Wenn wir Clarke richtig verstehen, dann scheint er diese Verbote nur als vorläufige und einstweilige Maßregeln angesehen und seine Artikel als Warnungstafeln aufgefaßt zu haben, bis solidere Vorbereitungen getroffen sein würden, die geeignet sein möchten, den Geist katholischer Jünglinge wider die Gefahren einer antichristlichen Denkweise zu schirmen. Als Vorkehrungen solcher Art sind zu bezeichnen erstens die Abfassung der genannten philosophischen Lehrbücher, sodann die Errichtung eines Studienhauses in Oxford. Oxford, die Wiege seiner höheren Bildung, sollte für Clarke auch der Schauplatz seiner abschließenden Thätigkeit werden.

Digitized by Google

ſo zuverſichtlicher auftreten, als einige Jahrzehnte vorher (1463) die Kölner juriſtiſche Facultät dieſelbe Frage ganz in ſeinem Sinne entſchieden hatte. Allerdings war die Schilderung, die er von den Pfarrern entwarf, nicht geeignet, ihm die Gunſt der letzteren zuzuziehen [1]).

Gegen Ende des Jahres 1507 wurde Hochſtraten in einen Streit verwickelt, der die Aufmerkſamkeit weiterer Kreiſe auf ſich ziehen ſollte.

Im Sommer 1506 war der italieniſche Juriſt Petrus Tomaſi von Ravenna auf ſeinen Wanderungen durch die deutſchen Univerſitäten von Greifswald über Wittenberg nach Köln gekommen und hatte dort begonnen, unter großem Beifall Vorleſungen zu halten [2]). Sowohl in dieſen Vorleſungen, als in einigen gedruckten Schriften ſtellte der italieniſche Gelehrte Behauptungen auf, die geeignet waren, Aergerniß zu erregen. Er wurde deßhalb im März 1507 von der Univerſität zur Verantwortung gezogen. Ohne Widerrede verſprach derſelbe, von einer erneuten Behauptung und Veröffentlichung der ihm vorgeworfenen, ſowie überhaupt aller irgendwie Anſtoß erregenden Sätze abzuſtehen. Kaum waren aber einige Monate verfloſſen, als Tomaſi wiederum verſchiedene anſtößige Sätze vorbrachte. Namentlich ſtellte er in den Nachträgen zu der im Sommer 1507 erſchienenen neuen Ausgabe ſeines

---

Mönchthum mit ſeinem Hochmuth, ſeiner Anmaßung, ſeiner Thorheit, ſeinem Formenweſen und ſeiner Verketzerungsſucht als das Ideal aller dem Chriſtenthum entſproſſenen Inſtitutionen galt." Davon iſt in Hochſtraten's Schriftchen nichts zu finden!

1) Addamus quod, proh dolor, plurimi pastores primi et ultimi sunt in tabernis potationibus vacantes, frequenter in suis ebrietatibus et comessationibus de factis subditorum valde incaute loquuntur, et quod facile contemnuntur et a subditis eis parum confiditur. Alii preterea cum aliqua etiam notabili parte vel familia sue parochie valde partialiter et inamicabiliter vivunt et aliquando subditos parum amant. Unde subditi talibus suas conscientias aperire valde abhorrent. Nec mirum, quia nec ipsi suis adversariis aut sibi parum benevolis vellent libenter pandere suas conscientias. B 2 b.

2) Den Streit des italieniſchen Gelehrten mit den Kölner Theologen hat zuletzt behandelt H. Heidenheimer, Petrus Ravennas in Mainz und ſein Kampf mit den Kölner Dunkelmännern, in der Weſtdeutſchen Zeitſchrift für Geſchichte und Kunſt. Jahrg. XVI. Trier 1897. S. 223—256.

Digitized by Google

Compendiums des Kirchenrechts die Behauptung auf, daß die Obrigkeiten deutscher Staaten, welche die Leichname der zum Tode verurtheilten Missethäter am Galgen hängen ließen, gegen natürliches und göttliches Recht handelten, daß dieselben eine Todsünde begingen. Die theologische Facultät glaubte gegen diese Lehre Einspruch erheben zu sollen. Sie stellte den Sätzen Tomasi's vier Antitheſen gegenüber, und mehrere Theologen erboten sich, diese Antitheſen in öffentlicher Disputation gegen den Italiener zu vertheidigen. Letzterer jedoch weigerte sich, die ihm angebotene Disputation anzunehmen; er zog es vor, die bestrittenen Sätze in seinen Vorlesungen näher zu begründen [1]).

Hochstraten entschloß sich nun, den Streit schriftlich auszufechten. Ende 1507 oder zu Anfang des Jahres 1508 veröffentlichte er ein Schriftchen, worin er das Verfahren der deutschen Behörden zu rechtfertigen suchte [2]). Den Uebertreibungen des Italieners gegenüber weist er nach, daß die Behörden sehr wohl, ohne eine Todsünde zu begehen, die Leichname der hingerichteten Missethäter am Galgen hängen lassen können; es wäre zwar zulässig, fügt er bei, einen reumüthigen Verbrecher kirchlich zu beerdigen; doch sei man nicht verpflichtet, ihm diese letzte Ehre zu erweisen. Hochstraten's Widerlegung ist durchaus ruhig und sachlich gehalten. Weit entfernt, den Gegner zu verunglimpfen, hebt er vielmehr dessen Verdienste gebührend hervor; zugleich bittet er aber den Italiener, ihm nicht zu zürnen, wenn er eine Ansicht, die er für falsch halte, aus alleiniger Liebe zur Wahrheit bescheiden zu widerlegen suche.

Der italienische Jurist, der durch das ungemessene Lob, welches ihm von den verschiedensten Seiten gespendet wurde, etwas ver-

1) Dies berichtet Hochstraten nach dem Decanatsbuch der theologischen Facultät in seinem Protectorium. 1511. C 1 b.

2) Justificatorium principum alamanie ab eximio Sacre theologie professore et artium Magistro fratre Jacobo hoechstraten Ordinis predicatorum Compilatum dissolvens rationes clarissimi utriusque Juris Doctoris et Equitis Magistri Petri Ravennatis quibus principum judicia carpsit. Sine loco et anno. (Bei Joh. Landen in Köln gedruckt.) 16 Bl. 4°. In L. Rosenthal's Catalog XCII. Nr. 327 ist eine zweite Ausgabe verzeichnet: Coloniae, J. Landen. 1508. 8. Maii. 19 Bl. 4°.

Digitized by Google

demnach im Jahre 1508 oder 1509 Prior und Inquisitor geworden [1]).

Als Ketzermeister wandte Hochstraten seine Aufmerksamkeit zunächst der Hexenfrage zu. Weil damals manche der Ansicht waren, daß es erlaubt sei, bei den Hexen und Zauberern Hilfe gegen die Hexen zu suchen, veröffentlichte der Dominikaner im Jahre 1510 ein Schriftchen, worin er diese Ansicht als eine häretische auf's Nachdrücklichste bekämpfte [2]). Wer eine solche ketzerische Ansicht hartnäckig vertheidigt, lehrte er, der verdient als Häretiker den Feuertod [3]). Schon aus dieser Aeußerung ersieht man, daß der neue Inquisitor gesinnt war, mit unerbittlicher Strenge seines Amtes zu walten. Dies bewies er auch durch die That, indem er Ende 1512 den niederländischen Arzt Hermann von Ryßwick, der bereits 1502 vor dem Ketzergerichte gestanden hatte, als rückfälligen Häretiker dem weltlichen Arme zum Feuertode übergab [4]).

Seine Hauptrolle spielte der Kölner Inquisitor in dem Streite mit Reuchlin über die Judenbücher [5]).

Der getaufte Jude Johann Pfefferkorn in Köln war bei seinem Bemühen, die Juden zu bekehren, auf den Gedanken ge-

1) L. Geiger (Joh. Reuchlin. Leipzig 1871. S. 221) läßt ihn schon 1507 Ketzermeister, Cremans dagegen erst 1510 Inquisitor, aber schon 1507 Prior werden (S. 6. 15).

2) Ad Reverendissimum dominum dominum Philippum sancte ecclesie Coloniensis archiepiscopum. Tractatus magistralis declarans quam graviter peccent querentes auxilium a maleficis compilatus ab eximio sacre theologie professore et artium magistro necnon heretice pravitatis inquisitore magistro Jacobo hoechstrassen ordinis Predicatorum Priorem conventus Coloniensis. Am Ende heißt es: Consummatum est presens opusculum . . . sub anno 1510 circa dominicam primam Quadragesime. Impressum Colonie per Martinum de werdena. 8 Bl. 4°.

3) Infero duo correlaria: 1. Hereticum est asserere quod licitum sit maleficium per maleficium repellere. 2. Quod contra pertinaciter hoc asserentem merito esset tanquam contra hereticum procedendum; et si in sua pertinacia persisteret, talis veniret igne comburendus. Cap. IV.

4) P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Deel I. Gent 1889. p. 498—502.

5) Vgl. über diesen Streit Geiger, Reuchlin 205—454.

Digitized by Google

kommen, durch Vernichtung der talmudischen Bücher den Hauptgrund, wie er meinte, für die Verstocktheit der Juden zu heben. Er ließ sich zu diesem Behufe am 19. August 1509 ein kaiserliches Mandat geben, wonach ihm allenthalben alle gegen den christlichen Glauben gerichteten oder auch dem jüdischen Gesetze zuwiderlaufenden Schriften der Juden vorgezeigt werden sollten. Er sollte dann das Recht haben, in Gegenwart des Pfarrers und zweier Rathspersonen des Ortes sie wegzunehmen und zu unterdrücken. In einem späteren Mandat vom 10. November 1509 übertrug Kaiser Maximilian die Leitung der ganzen Angelegenheit dem Erzbischof Uriel von Mainz. Er beauftragte denselben, Gelehrte von den Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, sowie den Glaubensinquisitor Jacob Hochstraten, den bekehrten Juden Victor Carben und den mit der hebräischen Sprache vertrauten Johann Reuchlin zu sich zu berufen, oder wie es in einem dritten Mandate vom 16. Juli 1510 heißt, Gutachten von den erwähnten Universitäten und Gelehrten einzuholen. Reuchlin's Gutachten ging dahin, daß nur die offenbaren Schmähschriften der Juden nach einem regelrecht ergangenen Urtheil vernichtet, alle übrigen Bücher erhalten werden sollen. Viel strenger lauteten die anderen Gutachten. Hochstraten insbesondere war, in Uebereinstimmung mit der Kölner Universität, der Ansicht, daß man den Juden die Bibel belassen könne, nicht aber die talmudischen Bücher, deren Verbrennung bereits von mehreren Päpsten angeordnet worden sei [1]). Die ganze Bücherfrage gelangte zu keinem Austrage. Der Kaiser behielt sich eine weitere Behandlung der Sache vor, und dabei ist es geblieben. Aber die Frage über die Judenbücher gab Anlaß zu einem gewaltigen Nachspiele.

Reuchlin hatte in seinem Gutachten Pfefferkorn persönlich angegriffen. Letzterer hatte von diesen nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Angriffen nur als Beamter Kenntniß erhalten; trotzdem trat er dagegen als gekränkte Privatperson in leidenschaftlichem Tone auf in seinem 1511 veröffentlichten „Handspiegel". Reuchlin antwortete nicht weniger heftig in seinem „Augenspiegel". Letztere

1) Hochstraten's Gutachten vom 9. October 1510 ist abgedruckt bei Böcking, Hutteni Opp. Supplementum I, 99 sq.

Digitized by Google

versitäten und bischöflichen Kanzleien, um deren Meinung darüber zu vernehmen. Abgesehen von der Kölner theologischen Facultät, deren Zustimmung von vorneherein feststand, fand die Schrift vollen Beifall bei der juristischen Facultät in Köln, bei der theologischen und der juristischen Facultät in Löwen, sowie bei den bischöflichen Kanzleien in Lüttich und Utrecht. Hochstraten bemerkt, daß er beabsichtigt hatte, seine Schrift noch andern Universitäten vorzulegen; doch sei er davon abgestanden, als er von Tomasi's Ableben Kunde erhielt[1]); er wollte nicht gegen einen Todten kämpfen.

Indessen hielt er es für angebracht, seine Abhandlung mit den Unterschriften der Gelehrten, welche derselben ihren Beifall gezollt hatten, Anfang 1511 der Oeffentlichkeit zu übergeben[2]). Dies Werk, welches die Unterschriften von mehr als dreißig Gelehrten enthält, kann als eine glänzende Rechtfertigung des Kölner Dominikaners bezeichnet werden. Noch in neuester Zeit hat man Hochstraten's Auftreten gegen den italienischen Gelehrten dem Neide, dem Hasse und dem Fanatismus zugeschrieben. Nur hat man dabei übersehen, daß zahlreiche Gelehrte mit dem Vorgehen des Dominikaners voll und ganz einverstanden waren[3]). Wer möchte

1) Da die vorliegenden Approbationen aus dem Jahre 1509 und dem Anfange des Jahres 1510 stammen, wird wohl Thomasi Anfang 1510 gestorben sein.

2) Protectorium principum alemanie de maleficis non sepeliendis contra Ravennatem. Colonie M.CCCCC.XI 16 Bl. 4°. Widmung Hochstraten's an Cardinal Carvajal, 28. Mai 1510. Am Anfange findet sich auch ein Schreiben, vom 19. October 1508, des Löwener Theologen Hadrian, des späteren Papstes, an Hochstraten. Hadrian spricht sich sehr scharf gegen die Schmähsucht des italienischen Juristen aus. Da das 1511 erschienene Werk, nebst der Schrift vom Jahre 1509, noch eine Abhandlung aus dem Jahre 1510 enthält, glaubt Heidenheimer (S. 247) drei verschiedene Ausgaben annehmen zu sollen. Mit Unrecht! Es gibt nur eine Ausgabe, diejenige aus dem Jahre 1511. Höchst ungenau sind die Angaben des Freiburger Kirchenlexikons (VI², 1159 f.) über die verschiedenen Schriften Hochstraten's gegen Petrus von Ravenna.

3) Unter den Gelehrten, welche Hochstraten's Schrift approbirten, befindet sich auch der Kölner Weihbischof, der Augustiner Dietrich Michwail von Caster. Ueber Letzteren schreibt aber K. Krafft (Briefe und Documente aus der Zeit

Digitized by Google

wohl annehmen, daß alle dieſe Theologen und Juriſten aus Köln, Löwen, Lüttich und Utrecht vom Neide und Haſſe ſich haben leiten laſſen? Hätte ſich Petrus von Ravenna darauf beſchränkt, die deutſchen Behörden zu ermahnen, den hingerichteten Miſſethätern gegenüber Milde walten zu laſſen, ſo würde wohl Niemand eine Polemik mit ihm angefangen haben. Da aber der fremde Juriſt es wagte, eine in Deutſchland weitverbreitete und von den kirchlichen Behörden nicht verurtheilte Sitte als eine ſchwere Verletzung des natürlichen und poſitiven Rechtes zu brandmarken, iſt man durchaus nicht berechtigt, den Widerſtand der Kölner Theologen dem Haſſe und Neide zuzuſchreiben.

Während des Streites mit dem Ravennaten war Hochſtraten, nach dem Tode des bisherigen Vorſtandes des Kölner Dominikanerkloſters, Servatius Vanckel, zum Prior ernannt worden. Als ſolcher hatte er, nach altem Herkommen, das Amt eines päpſtlichen Inquiſitors für die Kirchenprovinzen Köln, Mainz und Trier zu verſehen [1]). Der Prior Vanckel lebte noch im März 1508 [2]). Andererſeits erſcheint Hochſtraten als Inquiſitor in einem Schreiben des Kaiſers Maximilian vom 10. November 1509 [3]). Er iſt

---

der Reformation. Elberfeld 1875. S. 140): „Seiner geiſtigen Richtung nach gehörte er im Gegenſatz zu den meiſten gelehrten Theologen Kölns zu der Partei der Humaniſten."

1) Vgl. den Bericht, den die Kölner Jeſuiten 1569 nach Rom ſandten: Quamvis d. prior pro tempore conventus Praedicatorum in hac civitate Coloniensi ab immemorabili tempore fuerit et sit inquisitor apostolicus hareticae pravitatis per Moguntinensem, Treverensem et Coloniensem provincias . . . Bei J. Hanſen, Akten zur Geſchichte des Jeſuitenordens. Bonn 1896. S. 566.

2) Dies bezeugt Petrus von Ravenna in der oben erwähnten Schrift: Valete. Der Ravennate ſpricht ſehr lobend von Vanckel: Venerabilis prior magister Servatius Vanckeli, celeberrimus doctor et inquisitor dignissimus, quem affectuose diligo propter multa . . . Venerabilis dominus prior et inquisitor dignissimus, ut audio, est acerrimus predicator. — Der Berner Chroniſt Valerius Anshelm (Die Berner Chronik des V. Anshelm. Herausgegeben vom Hiſtoriſchen Verein des Kantons Bern. Bd. III. Bern 1888. S. 93) läßt irrig Vanckel bereits im Juni 1507 ſterben.

3) Vgl. Böcking, Hutteni Operum Supplementum. Tom. I. Lipsiae 1864. p. 89.

Digitized by Google

wöhnt war, fühlte sich durch Hochstraten's Widerlegung tief gekränkt. Im März 1508 veröffentlichte er eine Antwort, worin er unter bissigen Bemerkungen gegen den Dominikaner seine Ansicht aufrecht hielt[1]). Da er bald nachher erfuhr, daß Hochstraten eine Replik vorbereite, suchte er ihm durch die Veröffentlichung einer zweiten Broschüre zuvorzukommen[2]). Dann verließ er Köln, um sich am 27. April 1508 zunächst nach Mainz zu begeben.

Einige Tage später erschien Hochstraten's Replik[3]). Der Dominikaner wirft dem Gegner vor, daß sein Abschiedsgruß ziemlich leer an Gelehrsamkeit, aber voll von beleidigenden Schimpfworten sei; er selber wolle sich hüten, in denselben Fehler zu verfallen. Thatsächlich tritt er auch in dieser zweiten Schrift durchaus ruhig und maßvoll auf. Nebst der Hauptfrage, die Beerdigung der hingerichteten Missethäter betreffend, behandelt er in aller Kürze einen höchst anstößigen Satz, den Tomasi mündlich und schriftlich aufgestellt hatte. Derselbe hatte nämlich behauptet, daß die italienischen Studenten nicht ohne Dirnen leben könnten. Als er nun erfuhr, daß Hochstraten gegen den anstößigen Satz Verwahrung einlegen wolle, erklärte er in seiner Abschiedsschrift, er habe die Aeußerung blos im Scherze gethan. Der Dominikaner freute sich über diese Erklärung, doch hielt er zugleich dem Gegner die Stellen vor, worin derselbe die ärgerliche Behauptung in allem Ernste als wahr und begründet hinzustellen gesucht hatte.

Zur selben Zeit, wo Hochstraten seine Replik der Oeffentlichkeit übergab, ließ noch ein anderer Kölner Theologe, Gerhard von Zütphen, eine Schrift gegen Tomasi erscheinen[4]). Als der heißblütige Italiener, der inzwischen an der Mainzer Hochschule mit einer öffentlichen Lehrstelle betraut worden war, von den beiden

1) Valete cum perpetuo silentio, folgender Schrift beigedruckt: Alphabetum aureum utriusque iuris. Coloniae 1508.

2) Anticipatio preveniens opus F. Jacobi hoechstraten . . . nova quedam, ut fertur, parturientis. Sine loco et anno.

3) Defensio scholastica principum almanie in eo quod sceleratos detinent insepultos in ligno. Impressum per me Johannem Landen civem civitatis Coloniensis. MCCCCCVIII octava die May. 24 Bl. 4°.

4) Tractatus de cadaveribus maleficorum morte punitorum. Coloniae 1508.

Digitized by Google

Schriften Kenntniß erhielt, gerieth er in große Aufregung. Statt die Streitfrage nach dem Beispiele der Kölner Theologen ruhig zu erörtern, ließ er sich nun dahinreißen, seine Widersacher mit allerhand groben Schmähungen zu überhäufen. Dies that er zunächst in einem juridischen Werke, das er im Frühsommer 1508 herausgab [1]); noch mehr ließ er aber seinem Zorne die Zügel schießen in einer eigenen Streitschrift, die im Spätsommer desselben Jahres erschien [2]). Die Kölner, welche solche persönliche Verunglimpfungen nicht ruhig hinnehmen wollten, wandten sich klageführend an den Mainzer Erzbischof. In einer Antwort vom 10. September 1508 an den Decan der theologischen Facultät in Köln meldete der Mainzer Generalvicar Dietrich Zobel, daß er die Sache untersuchen werde. Da der Ravennate den angekündigten zweiten Theil seiner Streitschrift, worin er besonders gegen Hochstraten auftreten wollte, nicht veröffentlicht hat, so ist ihm wohl bedeutet worden, daß seine Schmähsucht nicht zu billigen sei. Sicher ist jedenfalls, daß der päpstliche Nuntius Bernhardin Carvajal, der im Spätjahre 1508 nach Mainz kam, die Streitfrage im Sinne der Kölner Theologen und der deutschen Fürsten entschieden hat. Es steht auch fest, daß Tomasi an den Papst appellirte. Da er jedoch bald nachher in Worms, wohin er sich 1509 begeben hatte, gestorben ist, wird man wohl in Rom der Streitfrage keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt haben.

Hochstraten hatte unterdessen über dieselbe Angelegenheit eine neue Schrift verfaßt. Er hält sich in dieser Schrift an die vier Sätze, welche der Ravennate im Jahre 1507 aufgestellt und gegen welche sich dann die theologische Facultät in vier Antithesen gewendet hatte. Der Dominikaner sucht die vier Sätze kurz zu widerlegen, wobei er besonders nochmals betont, daß die Behörden keine Todsünde begehen, wenn sie die hingerichteten Missethäter am Galgen hängen lassen. Diese Widerlegung, die Hochstraten am 20. Juni 1509 beendigte, unterbreitete er verschiedenen Uni-

1) Compendium breve et pulcerrimum in materia consuetudinum Feudorum. Coloniae 1508.

2) Prima pars Egregii et salutiferi operis Celeberrimi juris utriusque doctoris Petri Ravennatis contra Gherardum de Zutphania et fratrem Jacobum Theologie professores. Maguntiae 1508.

Digitized by Google

Schrift, die auf der Frankfurter Herbstmesse 1511 zuerst bekannt wurde, erregte das größte Aufsehen. Da der Frankfurter Stadtpfarrer Petrus Meyer in derselben „irrige, unkirchliche Lehren" zu entdecken glaubte, schickte er sie an Hochstraten als an den Inquisitor für die Mainzer Kirchenprovinz, in welcher das Buch erschienen war und verkauft wurde. Hochstraten wollte in dieser heikeln Frage nicht allein vorgehen [1]); er wandte sich daher an die Kölner Universität, welche im Jahre 1479 von Sixtus IV. ein örtlich wie zeitlich unbeschränktes Censurrecht erhalten hatte und deßhalb befugt war, Reuchlin's Schrift einer Prüfung zu unterziehen [2]). Mit dieser Untersuchung wurden von Hochstraten und der theologischen Facultät die beiden Theologen Arnold von Tungern und Conrad Köllin betraut.

Reuchlin bemühte sich zunächst um ein gütliches Abkommen. Der Briefwechsel aber, der bei dieser Gelegenheit zwischen Köln und den Humanisten geführt wurde, hatte nur eine größere Entzweiung zur Folge, und der Streit brach bald wieder aus. In einer neuen deutschen Schrift, die 1512 erschien, hielt Reuchlin alle seine früheren Behauptungen aufrecht. Andererseits trat auch Arnold von Tungern mit einer lateinischen Schrift gegen Reuchlin hervor. In einer Widmung an den Kaiser erklärte der Kölner Theologe, er glaube gegen Reuchlin auftreten zu sollen, weil dessen Augenspiegel die Juden mit Unrecht begünstige und in ihrer Widersetzlichkeit gegen die Christen bestärke, und weil der Verfasser die ihm angezeigten anstößigen Behauptungen nicht habe zurücknehmen, sondern die Kölner Facultät mit der Drohung, viele hinter ihm Stehende seien zu seinem Schutze bereit, von weiterm Vorgehen habe zurückschrecken wollen; durch Drohungen seien aber diese nicht einzuschüchtern. Zu gleicher Zeit veröffentlichte Pfeffer-

1) Vgl. den Bericht Pfefferkorn's bei Böcking I, 115.

2) Die päpstliche Bulle ist abgedruckt bei Böcking I, 358. J. Hansen (Westdeutsche Zeitschrift XVII (1896), 138 f.) behauptet mit Unrecht, daß das Censurrecht der Kölner Hochschule nur bis 1487 gedauert habe. Wenn auch in diesem Jahre die Bischöfe als Censurbehörden aufgestellt worden sind, so ist doch damit die Vollmacht der Kölner Hochschule nicht aufgehoben worden. Noch im Jahre 1518 berief sich Ortwin Gratius auf die Bulle von 1479, bei Böcking I, 357; ebenso Hochstraten in seiner Apologia prima. 1518. G g 4 a.

Digitized by Google

korn seinen „Brandspiegel", worin er den Gegner, der ihn einen Lügner gescholten hatte, leidenschaftlich angriff. Dies erbitterte den gereizten Gelehrten um so mehr, als inzwischen Kaiser Maximilian am 7. October 1512 ein Verbot gegen den Augenspiegel erlassen hatte. Reuchlin veröffentlichte jetzt (1513) eine „Vertheidigung gegen die kölnischen Verleumder", eine der heftigsten Schmähschriften jener Zeit; er erlangte auch beim Kaiser einen Befehl, der beiden Parteien Stillschweigen auferlegte. Die Kölner setzten aber ihrerseits beim Kaiser wieder eine Unterdrückung von Reuchlin's Schmähschrift durch. Auch die theologischen Facultäten von Löwen, Köln, Mainz, Erfurt und Paris, denen Hochstraten den Augenspiegel unterbreiten ließ, sprachen gegen diese Schrift ein Verwerfungsurtheil aus.

Durch solche Erklärungen gedeckt[1]), begann nun Hochstraten als Inquisitor seines Amtes zu walten. Im September 1513 forderte er Reuchlin vor sein Tribunal in Mainz. Letzterer appellirte aber an den Papst. Leo X. übertrug die Sache dem Bischof von Speyer, dem Pfalzgrafen Georg, der seiner seits dem Domherrn Thomas Truchseß, einem Schüler Reuchlins, die Entscheidung übertrug. Diese (29. März 1514) ging dahin, daß der Augenspiegel keine Ketzerei enthalte, nicht ärgerlich, nicht allzu judenfreundlich sei und daher überall verbreitet und gelesen werden dürfe, daß dagegen Hochstraten Unrecht gehabt habe, die Kosten des Processes bezahlen und ewiges Stillschweigen beobachten solle.

Nun reichte Hochstraten, der schon, bevor das Urtheil gefällt worden, durch seinen Vertreter in Speyer, den Dominicaner Johann Host von Romberg, nach Rom hatte appelliren lassen, eine Berufung beim Papste ein, und dieser ernannte den Cardinal Grimani zum Richter. Am 8. Juni 1514 berief Grimani die Parteien nach Rom. Hochstraten sollte persönlich erscheinen, Reuchlin Alters halber sich durch einen Sachwalter vertreten lassen können. Hochstraten war schon vor dieser Aufforderung nach Rom abgereist, um für

1) Consiliis tot professorum praemunitus, habe er den Proceß begonnen, sagte Hochstraten später in seiner Appellationsschrift. Acta Judiciorum inter F. Jacobum Hochstraten et Johannem Reuchlin. Hagenoae 1518. G 4 b.

Digitized by Google

seine Sache erfolgreicher wirken zu können [1]). Allein die Entscheidung zog sich hin von Jahr zu Jahr. Inzwischen hatte die Sache bereits eine ungewöhnliche Bedeutung gewonnen. Die jüngern Humanisten benutzten den Reuchlin'schen Streit zu ihrem Kampfe gegen die kirchlich-scholastische Wissenschaft. Die Theologen der alten Richtung wurden von den „Poeten" mit Spott und Hohn überschüttet. Die bekannten „Briefe unberühmter Männer", deren Veröffentlichung im Jahre 1515 begann, leisteten in dieser Beziehung alles Mögliche. In Rom, wo die Reuchlin'sche Angelegenheit einer Commission von etwa zwanzig Mitgliedern überwiesen worden war, schien endlich der Prozeß nach langen Verhandlungen seine Erledigung finden zu sollen. In der Sitzung vom 2. Juli 1516 sprachen sich fast alle Commissionsmitglieder günstig über den Augenspiegel aus. Die Abstimmung ließ ein freisprechendes Urtheil erwarten. Statt dessen erfolgte aber ein Mandat des Papstes, welcher befahl, die Entscheidung bis auf weiteres zu vertagen.

Hochstraten blieb nun noch etwa ein Jahr in Rom. Nachdem er sich vergeblich bemüht hatte, ein entscheidendes Urtheil zu erlangen, kehrte er im Sommer 1517 nach Köln zurück. Nach der Vertagung des Processes hatte er sich erboten, eine Reihe von Thesen gegen Reuchlin's Augenspiegel vor der damals versammelten Lateransynode zu vertheidigen. Da jedoch dies Anerbieten zurückgewiesen wurde, übergab er seine Thesen dem Drucke. Dieselben erschienen 1517 in Italien, mit einem Vorworte von Johann Host, dem Begleiter des Inquisitors [2]).

Kaum war Hochstraten nach mehr als dreijähriger Abwesenheit nach Köln zurückgekehrt, als dort im September 1517 der Dompropst Hermann von Neuenar einen Dialog des italienischen Gelehrten und Erzbischofs von Nazareth Georg Benignus, eines

1) Vgl. K. Gillert, Der Briefwechsel des Conradus Mutianus. Halle 1890. II, 38. Daß Hochstraten in Rom sich unehrlicher Mittel bedient habe um den Proceß zu gewinnen, ist blos eine Behauptung der Gegner, die in dieser Angelegenheit nichts weniger als glaubwürdig sind.

2) Erronee assertiones in oculari Speculo J. Reuchlin verbatim posite et conclusiones per magistrum Johannem de alta platea. 1517. 4°. Diese Schrift, die bei Cremans, Geiger und Böcking nicht erwähnt wird, befindet sich im Brittischen Museum (3836 de).

Digitized by Google

Mitglieds der in Rom zur Prüfung des Augenspiegels niedergesetzten Commission, herausgab. Gegen diese Schrift, worin Reuchlin verherrlicht und seine Sache als die der Wahrheit und Gerechtigkeit dargestellt wurde, ließ Hochstraten im Februar 1518 eine längere Apologie erscheinen [1]). Mit großer Schärfe wendet er sich in diesem Werke sowohl gegen Reuchlin als gegen den Verfasser und den Herausgeber des Dialogs. Reuchlin und dessen Freunde Hermann von dem Busche und Ulrich von Hutten gaben ihre Entrüstung über Hochstraten's Apologie in Briefen an den Grafen von Neuenar Ausdruck. Letzterer hatte nichts Eiligeres zu thun, als diese Briefe mit einer Vorrede und einer zweiten römischen Vertheidigung Reuchlin's herauszugeben. Gegen diese Vertheidigungsschrift verfaßte nun Hochstraten eine zweite Apologie, die bereits im August 1518 vollendet war, aber erst Anfang 1519 veröffentlicht wurde [2]).

Zur selben Zeit glaubte er noch von einer andern Seite Reuchlin bekämpfen zu sollen. Derselbe hatte im Jahre 1517 ein cabbalistisches Werk herausgegeben, das, wie heute nicht zu bezweifeln ist, ganz darnach angethan war, die Köpfe zu verwirren, und das für den christlichen Glauben gefährlich werden konnte. Hochstraten veröffentlichte deßhalb im April 1519 [3]) eine eigene Schrift, „Zerstörung der Cabbalah" betitelt, worin er nachzuweisen suchte, daß die jüdische Geheimlehre die christlichen Glaubenssätze

1) Ad sanctissimum Dominum nostrum Leonem papam decimum. Ac divum Maximilianum Imperatorem semper augustum. Apologia Reverendi patris Jacobi Hochstraten. Colonie M.CCCCC. XVIII. 72 Bl. 4.°. Vgl. Geiger 404—412.

2) Apologia secunda. Colonie M·CCCCC.XIX. 30 Bl. 4°. Vgl. Geiger 421—427.

3) Im April 1519 verfaßte Hochstraten auch eine kleine Schrift gegen die Geistlichen, die im Concubinat lebten; dies Schriftchen erschien aber erst 1523 mit einem Vorwort und einem begleitenden Gedicht von Johann Host: Absoluta Determinatio . . . de presbyteris publica fornicatione notatis, quonam pacto valeant ad Missarum officia provocari, promoveri, admitti seu adiuvari absque salutis detrimento. Colonie ex Aedibus Conradi Caesarii Anno M.D.XXIII. 16 Bl. 4°. Widmung von Host an Georg Hackenay.

Digitized by Google

nicht stütze, sondern deren Wahrheit leugne, und daß die Schrift Reuchlin's reich an Irrlehren sei [1]).

Erasmus von Rotterdam, der mit Betrübniß wahrnahm, daß der auf beiden Seiten mit der größten Heftigkeit geführte Streit dem Fortgange der Wissenschaften nur schaden konnte, richtete den 11. August 1519 an den Kölner Inquisitor ein ernstes Schreiben, um ihn dringend zu mahnen, gegen Reuchlin nicht so feindselig auftreten zu wollen. Kurz vorher, am 26. Juli, hatte auch Franz von Sickingen die Dominikaner aufgefordert, Reuchlin fortan in Ruhe zu lassen. Infolge der Drohungen, mit denen der gefürchtete Raubritter die Mahnung begleitete, trat im Mai 1520 zu Frankfurt a. M. ein Schiedsgericht zusammen. Man kam überein, der Ordensprovinzial solle vom Papste die Unterdrückung des Streites, Aufhebung der Ungültigkeitserklärung des Speyerer Urtheils und ewiges Stillschweigen für beide Parteien erbitten. Der Provinzial Eberhard von Cleve schrieb wirklich am 10. Mai 1520 in diesem Sinne nach Rom; zudem benahm das Ordenskapitel, welches damals in Frankfurt versammelt war, Hochstraten das Priorat des Kölner Convents sowie das Amt eines Inquisitors und legte ihm Stillschweigen auf [2]).

In Rom war man jedoch anderer Meinung. Der Ausbruch der lutherischen Bewegung ließ jetzt die Sache Reuchlin's in einem ungünstigeren Lichte, als früher, erscheinen. Nicht ohne Grund hatte Hochstraten in dem Widmungsschreiben an den Papst, das er seiner „Zerstörung der Cabbalah" vordrucken ließ, auf die neue Gefahr aufmerksam gemacht. Wäre mir in meiner Sache, hatte er in jenem Schreiben erklärt, Gerechtigkeit widerfahren, so würden wohl nach der Ansicht gelehrter Männer Reuchlin's Helfershelfer nie es gewagt haben, gegen den apostolischen Stuhl so frech das Haupt zu erheben. Jetzt aber sei es bereits so weit gekommen,

1) Destructio Cabale. Colonie M.CCCCC.XIX. 80 Bl. 4°. Mit Widmung Hochstraten's an Leo X. Vgl. Geiger 199—201.

2) Irrig behauptet Geiger (S. 450), daß die deutschen Dominikaner ein falsches Spiel spielten und daß ihr Schreiben an den Papst nicht ernst gemeint war. Daß die Dominikaner aufrichtig handelten, beweist unter Anderm der Brief des Domikaners M. Butzer an Luther vom 20. Januar 1520, bei Enders, Luther's Briefwechsel. Bd. II.

Digitized by Google

daß einer unter ihnen — und dabei hatte er Luther im Auge — sich nicht scheue, öffentlich den Satz aufzustellen, der römische Primat sei gegen die Lehre der hl. Schrift und die Decrete des nicänischen Concils. Der Papst möge doch aufwachen und dem verderblichen Treiben Einhalt thun.

Der Umstand, daß an Reuchlin's Namen sich das Feldgeschrei aller derer knüpfte, welche dem Papstthum feindselig gegenüberstanden, mußte nothwendigerweise den Ausgang des Processes beeinflussen. Der Papst erklärte am 23. Juni 1520 die Speyerische Entscheidung für ungültig, verbot den Augenspiegel als ein ärgerliches, anstößiges, den Juden unerlaubt günstiges Buch und verurtheilte Reuchlin in die gesammten Kosten des Processes. Ueberdies mußte Hochstraten auf päpstlichen Befehl wieder in seine Aemter eingesetzt werden.

So hatte denn Hochstraten trotz aller Anstrengungen der Gegner schließlich in Rom doch den Sieg davongetragen. Daß er in seinen Anklagen gegen Reuchlin das rechte Maaß überschritt, daß er in der Hitze des Streites mitunter zu weit ging, soll nicht geleugnet werden. Andererseits sollte man auch nicht das Wahre und Berechtigte verkennen, das seinen Bestrebungen zu Grunde lag. Im Jahre 1514 schrieb Conrad Mutian, welcher die jüngeren Humanisten zur Vertheidigung Reuchlin's gegen die Kölner Theologen aufrief, vertraulich einem Freunde, für die Verurtheilung Reuchlin's lassen sich gewichtige Gründe anführen: Dieser habe sich in seinem Gutachten über die Judenbücher einer Ausdrucksweise bedient, die prahlerischer sei, als der gemeine Nutzen sie erfordere; er habe Gehässiges und Verbrecherisches gesammelt, um seine Meinung zu beweisen, habe sich in anmaßender Weise den unnöthigen Schein eines Vielwissers gegeben; seine Vertheidigung im Augenspiegel, den er besser bei sich behalten hätte, sei anstößig; er schade den Christen durch Begünstigung der Juden und gebe den Schwachen Anstoß[1]).

Wenn selbst der Anführer der „Poeten" im Kampfe gegen die „Barbaren" seinem vertrauten Freunde gegenüber den „Augenspiegel" so streng verurtheilte, warum will man es dann dem

1) Vgl. Geiger 349 f.

Digitized by Google

Kölner Inquisitor zum Verbrechen anrechnen, daß er es gewagt habe, gegen Reuchlin aufzutreten?

Man hat dem Vorgehen Hochstraten's die niedrigsten Beweggründe unterschoben. Man hat behauptet, der Dominikaner habe sich von Neid und Stolz, von blindem Fanatismus, vom Hasse gegen die Sprachstudien leiten lassen[1]); er habe das Geld der Juden sich aneignen wollen. Derartigen Vorwürfen gegenüber, die bereits Reuchlin wiederholt gegen Hochstraten erhoben hat[2]), erklärte 1518 der Dominikaner in einer Apostrophe an Reuchlin: „Wir haben schon häufig deine ungewaschenen und ungerechten Schimpf- und Schmähworte gehört; es wäre uns ein Leichtes gewesen, ähnliche mit größerem Rechte gegen dich zu brauchen. Aber im Himmel ist unser Zeuge, über den Wolken der, der uns kennt, der weiß, daß wir in Unschuld geduldet haben, daß wir

1) Zum Beweise, daß Hochstraten die humanistischen Studien fanatisch verfolgte, beruft man sich gern auf einen Brief Mutian's vom 7. Juni 1514, abgedruckt bei Gillert, Briefwechsel des Mutianus II, 38. Mutian meldet seinem Freunde Urban, der Kölner Humanist Jacob Sobius sei bei ihm gewesen und habe ihm erzählt, daß Hochstraten Colonie in cenobio suo libros omnes humanitatis secluserit, imo in tetrum carcerem coniecerit, facto decreto, ut qui deinceps Musas amaverit, vita saluteque careat. Schon die offenbare Uebertreibung, die sich in den letzten Worten kundgibt, beweist zur Genüge, was von dieser Anecdote zu halten sei. Hochstraten war keineswegs ein absoluter Gegner der humanistischen Studien; das ergibt sich schon aus dem Umstande, daß in Köln einer seiner Untergebenen, der Dominikaner Jacob Magdalius von Gouda, sich ungehindert den Sprachstudien widmen konnte. Ueber Magdalius vgl. Hurter, im Freiburger Kirchenlexikon VIII², 450 f.; Geiger 359 f.; Böcking, Hutteni Opp. Suppl. II, 374 sq.; Ennen IV, 94 f. Wie spätere Forscher Hochstraten verunglimpft haben, mag man aus dem Urtheil ersehen, das H. A. Erhard (Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation. Bd. II. Magdeburg 1830. S. 302) über den Kölner Dominikaner fällt: Hochstraten war „ein Mann von außerordentlichem Stolz, unersättlicher Habsucht, grenzenloser Herrschsucht und wüthendem Haß gegen jeden Versuch, der Wahrheit und dem Licht über Geistes- und Gewissenstyrannei den Sieg zu verschaffen; dabei von schonungsloser Gleichgültigkeit, ja Frechheit in der Wahl der Mittel zur Erreichung seines Zweckes . . . von jeder Seite durch Eigennutz und Parteigeist befangen, und vermuthlich einer der ersten Anstifter des ganzen Handels."

2) Vgl. Geiger 274. 413.

Digitized by Google

in Reinheit heiße Gebete zu Ihm geschickt, und nicht das Beispiel der Bekenner falscher Lehren nachgeahmt haben, fromme Männer mit verderblichem Schimpfe zu beflecken. Keiner, der die Wahrheit liebt, wird, so hoffen wir, sagen können, daß die Kölner Theologen listig und betrügerisch gegen dich aufgetreten sind, daß wir dich zu bedrängen gesucht, sondern wird eingestehen müssen, daß wir nur nach der Vertheidigung der christlichen Wahrheit gestrebt haben. Was wir thaten, geschah nicht aus Haß und zur Befriedigung unserer Eitelkeit, sondern in berechtigter Weise nach päpstlichen Bestimmungen, die uns ein Vorgehen gegen irrige Meinungen zur Pflicht machen [1]).

Daß Hochstraten sich seines Sieges gerühmt habe, wird nirgendwo berichtet. In seinen späteren Schriften ist er nie mehr auf den Reuchlin'schen Streit zurückgekommen. In dem Vorworte jedoch zu einem größeren Werke über Moralphilosophie, das er im Frühjahr 1521 herausgab [2]), glaubte er die Beschimpfungen, die ihm wegen seines schlechten Lateins von Seiten der Verfasser der „Briefe unberühmter Männer" so reichlich zu Theil geworden waren, mit einer kurzen Bemerkung zurückweisen zu sollen [3]). „Ich

1) Geiger 411.

2) Margarita moralis philosophie in duodecim redacta libros. Coloniae, per Petrum Quentel. MCCCCCXXI. 201 Bl. 4°.

3) Accipe, lector charissime, duodecim nostros libros moralis philosophie, in quibus vera principia . . . exponuntur. Noli, obsecro, invidorum sequi catervam, qui invectivis et turpitudinibus suis contenti plurimumque gloriantes, non me solum, verum et optimos viros, vere etiam eruditos ac coram Deo synceros et iustos, persequi non verentur; dictiones quoque et syllabas puerorum more arroganter notantes, que apud priscos oratores et poetas non inveniuntur, ac si sacre litere et doctrina moralis philosophie ethnicis subiecte forent ac pictura indigerent verborum. Quis enim sane mentis homo non pluris faciat materiam quam verba? Nos stylo utimur scholastico atque familiari et in scholis veluti in circulis consueto, quem si preterire velimus, non ab omnibus intelligeremur. Tu igitur, lector charissime, modestia potius utere ac sapientia, animoque accipias grato, quod nostris tibi vigiliis humiliter dedicamus; tibique vero verius persuade sacram theologiam ipsamque etiam moralem philosophiam non indigere orationis fuco aut verborum pompa, illarumque professores non convinci aut etiam concuti invidentium contumeliis

Digitized by Google

wüßte," schreibt hierzu Paulsen, „keine verständigere und würdigere Antwort auf jene unsagbaren Beschimpfungen [1])." Auch über Hochstraten's philosophisches Werk fällt der Berliner Professor der Philosophie ein nicht ungünstiges Urtheil: „Wenn man den Inhalt dieses Buches heute in deutscher Sprache läse, würde man ihn in vielen Stücken über alle Erwartung modern finden, viel moderner als die Declamationen der humanistischen Oratoren und Poeten. Kein Wunder: steht uns doch auch Aristoteles, der Moralphilosoph, sehr viel näher, als Cicero, der Moralredner."

IV.

Die Choral-Reform unter Gregor XIII.

(Von Pfarrer Dr. J. Mühlenbein.)

Da bis jetzt das Quellenmaterial über die Choral-Reform zu Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts nur sehr spärlich bekannt war, so ist es nicht zu verwundern, daß über manche Punkte Choralfabeln und Chorallegenden selbst von bewährten Autoren mit in den Kauf genommen werden mußten, welche erst jetzt nach und nach im Lichte kritischer Forschung klar gestellt werden können. P. Molitor hat in höchst verdienst- und mühevoller Arbeit uns als Erster die Quellen zugänglich gemacht, an denen die Choralfreunde jeglicher Richtung mit Anerkennung und Dank schöpfen, und an deren Ausnutzung die Gelehrten vielleicht für längere Zeit arbeiten werden [2]).

atque invectivis, nec maledicentibus respondere consuetos, quin potius sapientia duce illis parcere atque ignoscere, quum teste sacra scriptura Deus reddat abundanter facientibus superbiam. Aus dieser Stelle kann man auch ersehen, daß Hochstraten keineswegs jenes lächerliche Latein schreibt, das in den Briefen unberühmter Männer den Mönchen in den Mund gelegt wird.

1) Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgange des Mittelalters bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig 1896. I, 48.

2) P. Raphael Molitor, Benedictiner der Beuroner Kongregation, Die Nach-Tridentinische Choral-Reform zu Rom, ein Beitrag zur Musikgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts. I. Bd. Die Choral-Reform unter Gregor XIII. Verlag von F. E. C. Leuckart, Leipzig, 1901. ℳ 6.

Digitized by Google

Man wäre wohl berechtigt gewesen, ein eingehendes Studium dieses Quellenmaterials von anderer Seite zu erwarten, als man vor mehr denn dreißig Jahren an die Choral-Reform des 16. und 17. Jahrhunderts anknüpfen wollte und dem Resultat dieser Reform nach dreihundert Jahren eine offizielle Tragweite zu verleihen gedachte, welche dasselbe bis dahin gänzlich entbehrte. Um so mehr freuen wir uns, daß ein Benedictiner, ein Verehrer der Tradition des hl. Gregorius, ohne jegliche Voreingenommenheit uns alles Material zur Verfügung stellt, was nur irgend in Beziehung zum Gegenstande seines Werkes stehen könnte, und in wohlbegründeter Auslegung und nüchterner Logik die Berechtigung seiner Anschauung nachweist.

Die Choral-Reform wurde eingeleitet von Gregor XIII., unter dem Pontificat Clemens VIII. fortgesetzt und unter Paul V. zu einem gewissen Abschluß gebracht. Sie durcheilt einen Zeitraum von ungefähr vierzig Jahren, erleidet eine zweimalige Unterbrechung und zerfällt demnach in drei Perioden. Das Resultat der ersten und zweiten Periode blieb Papier. Die dritte Periode zeitigte zwar ein reformirtes Graduale, dasselbe hatte aber keinen officiellen Charakter, weil Paul V. es nicht approbirt hat. Mit den Perioden wechseln zum Theile auch die leitenden Principien und Ziele der Reform.

Was bezweckte die Choral-Reform Gregors XIII.?

Dieser Papst hatte neben anderen großartigen Gründungen auch eine päpstliche Centraldruckerei für die Herstellung und Verbreitung authentischer kirchlicher Bücher ins Dasein gerufen. Wollte er nun auch ein officielles, reformirtes Choralbuch für Rom, für die ganze Kirche erscheinen lassen? Sollte damit diese Choral-Reform ein Ausbau der vom Tridentinischen Concil in die Wege geleiteten liturgischen Reformen des Missale und Breviarium werden? War zu dem Zweck eine Reform des Chorals nöthig? Sollte dieselbe eine Wiederherstellung des gegebenen Choralschatzes, des kirchlichen Erbgutes eines hl. Gregorius d. Gr. sein, oder wollte der Papst eine durchgreifende Umformung auf modernen Grundlagen unter Verwerfung des Alten? Das Letzte erstrebten Künstler einer neueren Richtung, und Palestrina und Zoilo, vom

Digitized by Google

Papste mit der Reform betraut, scheinen dieser Richtung gegenüber allzu nachgiebig gewesen zu sein, obgleich sie in der Polyphonie eine goldene Mittelstraße wandelten, ja — Palestrina wenigstens — an der alten Schule festhielten. Sie arbeiten im Auftrag Gregors XIII. kaum ein Jahr an der Revision des Chorals und — brechen plötzlich ihre Arbeit ab, ohne je wieder zu derselben zurückzukehren. Weshalb dies? Wie weit war ihre Arbeit fortgeschritten, was blieb noch übrig zu thun? War sie vollendet, warum erscheint sie nicht in der Oeffentlichkeit? Andere scheinen später die Arbeit fortgeführt zu haben, aber auch ihr Werk kommt nicht in der ihr anfänglich zugedachten Form an die Oeffentlichkeit. Wo ist die Arbeit geblieben? Existirt sie überhaupt noch? Was ist daran von Palestrina bearbeitet, was von Zoilo, was von den Schülern? Haben diese im Geiste des Meisters reformirt oder nach neuen Ideen? Wie vertragen sich die neuen Ideen mit den althergebrachten Principien? Lassen sie sich dem alten Choral anpassen, ohne daß die Melodien Schaden leiden? War man sich des Umfangs der Correcturen bewußt, ließen sie sich consequent durchführen? Inwieweit deckten sich demnach die Intentionen der ausführenden Revisoren mit den Intentionen des Auftraggebers?

Sind diese Fragen nicht alle gleicher Bedeutung, so sind doch manche unter ihnen principieller Natur. Je nach ihrer Beantwortung bauen sich grundverschiedene Anschauungen auf, welche bis auf den heutigen Tag einschneidende Consequenzen in Beurtheilung der Choralangelegenheiten nach sich ziehen. Error parvus in principio, in fine pessimus.

Nachdem Molitor in der „Einführung" die Hauptgesichtspunkte präcisirt hat, nach denen das Quellenmaterial gesichtet werden muß, gibt er uns im ersten Kapitel eine Uebersicht über die liturgischen Reformen Pius V.

Das Tridentinische Concil hatte bei Schluß der letzten Sitzung am 4. Dezember 1563 die Reform des Index Librorum, des Catechismus, des Breviarium und des Missale dem Papste übertragen. Vom folgenden Jahre 1564 an folgen sich die Reformen obengenannter Bücher im Abstand von je zwei Jahren. Später folgen die Reformen des Kalenders (1582), des Martyro-

Digitized by Google

logium (1584), des Bibeltextes (1592), des Pontificale (1596), des Cerimoniale (1600) und des Rituale (1614). Zwischenher bewegen sich die verschiedenen Perioden der Choral-Reform (1577 bis 1614). Reformiren betrachtete man allgemein als Aufgabe jener Zeit.

Das Ziel der vom Tridentinum angeregten liturgischen Reformen war die Einigung und Kräftigung der kirchlichen Disciplin, das Mittel zu diesem Ziele die Rückkehr zur Tradition. Als Maßstab für die Reformarbeiten bezüglich des Breviarium und Missale gibt Pius V. ausdrücklich die „pristina orandi regula", die „pristina sanctorum Patrum norma" an. Aus diesem Grunde nahm Pius V. nicht das schon in achter Auflage innerhalb 17 Monaten vergriffene Breviarium des Card. S. Croce, Quignonez, O. S. F. als Reformbrevier an, und die Praxis lehnte ebenso die nach klassischen Grundsätzen corrigirten Hymnen des Bischofs Ferreri ab. Aus Rücksicht auf die Tradition verlangte die päpstliche Kommission für Breviarium und Missale auch keineswegs eine materielle, mechanische, äußere und absolute Uniformität. „Mir scheint," schreibt der Vorsitzende dieser Kommission, Card. Sirleto, „daß man sich in Fragen dieser Art wohl daran halten müsse, keine Bestimmung zu erlassen, welche so viele an Ordensgenossenschaften gemachte Zusicherungen aufhebt, und dies um so mehr, da diese Eigenheiten keine wesentlichen Punkte berühren."

Während das Tridentinum die Reform des Breviarium und Missale dem Papste überträgt, gibt es den Provinzialconcilien die Vollmacht, pro utilitate provinciae et moribus die kirchenmusikalischen Fragen zu regeln; bis dahin sollte der Bischof mit zwei Kanonikern in jeder Diözese die Sache selbst in die Hand nehmen. Es verlangte demnach auch keine materielle Einförmigkeit im Gesang, weil die utilitas und die mores in der einen Provinz wohl etwas anderes erheischen konnten, als in der anderen. Pius V. gestattete z. B. schon 1572 der Kirche von Toledo Ausnahmen bezüglich der im reformirten Missale (1570) gegebenen Intonationen, „da es Aufgabe des Papstes sei, nicht allein alles zum Gottesdienst Gehörige in heilsamer Weise zu ordnen, sondern auch das einmal Verfügte in heilsamerer Weise zu regeln und nach Maßgabe zeitlicher und persönlicher Umstände zu mildern." Eine

Digitized by Google

gleiche Vergünstigung gewährte 1575 Gregor XIII. der Congregation vom hl. Kreuze zu Coimbra. Also auch in kirchenmusikalischen Fragen wurde der Tradition Rechnung getragen, eine centrale Leitung der Reform nicht in Vorschlag gebracht, eine materielle Einförmigkeit nicht gefordert. Insbesondere war von Bearbeitung der Choralmelodien keine Rede. Träger der kirchenmusikalischen Reform waren nach den Beschlüssen des Tridentinischen Concils die Provinzialsynoden. Bis zur Entscheidung dieser Provinzialsynoden sollte der Bischof unter Zuziehung von zwei Kanonikern die vorläufig nothwendig erscheinenden Anordnungen treffen. Demnach ist es von Wichtigkeit zu erfahren, in welcher Weise die Provinzialsynoden, resp. die Bischöfe der Tridentinischen Weisung nachkamen. Da Breviarium und Missale in den Jahren 1568 und 1570 reformirt worden waren, mußten auch die Choralbücher einer Revision unterzogen werden. Es ergibt sich hier von selbst die Frage, worin mußte diese Revision bestehen? Erstreckte sie sich nur auf die Texte oder auch auf die Melodien? Man hat in neuerer Zeit versucht, die eigentliche Reform der Choralmelodien mit dieser Revision in ursächlichen Zusammenhang zu stellen und sie gleichsam aus der Tridentinischen Reform des Breviarium und Missale herauswachsen zu lassen. Dem ist aber nicht so. Die Revision der Choralbücher, welche durch die Reform des Breviarium und Missale nöthig wurde, war eine Anpassung der Choralbücher an die Ordnung des Breviarium und Missale von 1568 und 1570. Sie bestand daher darin, daß überzählige Texte mit ihren Melodien ausgeschieden, die Reihenfolge der Texte und Melodien nach der Ordnung des Breviarium und Missale hergestellt und möglicher Weise auch für neu hinzukommende Texte neue oder alte Melodien beigegeben wurden. Von einer musikalischen Reform der Choralmelodien war bisher noch gar keine Rede gewesen.

Molitor gibt uns nun im zweiten Kapitel aus der Zeit von 1574—1639 ungefähr 20 Reformbeschlüsse der Provinzialconcilien, resp. Erlasse der Bischöfe bekannt. Darunter verordnen 9 einfach eine Anpassung der Choralbücher an das Breviarium und Missale, 3 betonen daneben noch ausdrücklich die Beibehaltung der traditionellen

Digitized by Google

Melodien, welche nicht verändert werden sollen; endlich beantragen 4 französische Synoden Auslassung der an die gregorianischen Melodien in Frankreich vielfach angehängten Schlußkadenzen.

Interessant ist es auch, die Aeußerungen der Synoden über die Methode des Choralvortrags zu hören.

Im Mittelalter kannte man die Frage nach dem zeitlichen Werth der einzelnen Noten gar nicht, man sang den Choral nach den Proportionen der als ein musikalisches Ganzes aufgefaßten Neumen, wobei die einzelnen Töne trotz verschiedener Notenzeichen an und für sich als gleichwerthig behandelt wurden. Auf die Quantität der Wortsilben wurde dem damaligen Zustande der lateinischen Aussprache gemäß weniger Rücksicht genommen. Erst später, als humanistische Einflüsse das klassische Idiom an Stelle des mittelalterlichen kirchlichen Latein zu stellen suchten, und als die emporblühende Mensuralmusik verschiedene Längenmaße für die Dauer der einzelnen Töne aufstellte, forderte man auch, daß beim Choral die Quantität der Wortsilben im Gesange selbst gewahrt würde.

So verlangen z. B. unter den 20 angeführten Synoden 2 französische (Rheims 1564 u. 1583), „daß im Choral die Gesetze des Accentes und der Quantität der Wortsilben, soweit als möglich, beobachtet werden sollen". Demgegenüber tadelt die Synode von Krakau (1621) die Behandlung der Choralnoten nach Art der Mensur, und macht die Synode von Mailand (1639) darauf aufmerksam, „daß im Choral die verschiedenen Formen der einzelnen Notenfiguren nicht für verschiedene Zeitwerthe der Töne gebraucht werden und daß, da im Chorale die Noten im Zeitwerthe sich absolut gleichbedeutend sind, auch die Noten im Missale ebenso zu behandeln sind".

Aus diesen Synodalbeschlüssen ersehen wir, daß man allerorts mit Anpassung der Choralbücher an das Breviarium und Missale nach der Tridentinischen Weisung selbstständig vorging. Hätte man damals schon an die Herausgabe sogenannter officieller Choralbücher gedacht, um dieselben der ganzen lateinischen Kirche zum Zwecke der Einheit im Choralgesang vorzuschreiben, so hätte Rom dies damals wenigstens bekannt geben müssen, als die meisten

Digitized by Google

Kirchen mit großen Unkosten die Manuscripte korrigiren oder aber neue Drucke vorbereiten ließen. Eine solche Kundgebung ist aber nicht erfolgt. Als endlich in der dritten Periode der Choral-Reform ein reformirtes Graduale (1614/1615) herausgegeben wurde, hatten die meisten Kirchen sich schon anderweitig mit den nöthigen Büchern versorgt. Dieses reformirte Graduale — nach der Druckerei gewöhnlich editio Medicea genannt — war also, selbst wenn es durch Approbation ein offizielles Buch hätte werden sollen, viel zu spät erschienen und gab der Hoffnung auf Verbreitung wenig Raum, weil man von den übrigen Kirchen nicht verlangen konnte, daß sie die nach der Tridentinischen Weisung mit großer Mühe und großen Kosten unter Wahrung der ehrwürdigen Tradition selbstständig reformirten Bücher einfach wieder bei Seite legen sollten.

Dennoch bestand in jener Zeit bei Gregor XIII. der Plan, reformirte Choralbücher drucken zu lassen. Ob er dieselben als Bischof von Rom nach der Tridentinischen Weisung für das römische Bisthum herstellen lassen wollte, oder ob er daran dachte, dieselben wirklich auch für die ganze Kirche anzuempfehlen oder vorzuschreiben, läßt sich nicht feststellen. Thatsache ist, daß Gregor XIII. in der neugegründeten Centraldruckerei liturgische Bücher drucken ließ und dabei auch von römischen Musikern auf den Gedanken einer Choral-Reform gebracht wurde. Thatsache ist aber auch andrerseits, daß in der Audienz vom 11. Mai 1576 der König von Spanien dem päpstlichen Nuntius gegenüber den römischen Büchern den im Namen des Papstes erbetenen Einlaß in sein Reich verwehrte, ein Vorgang, welcher den Papst aufmerksam machen mußte auf die Schwierigkeit, von Rom aus liturgische Bücher in der ganzen Kirche verbreiten zu wollen. Für Choralbücher kam noch die besondere Schwierigkeit in Betracht, daß die einzelnen Kirchen rechtmäßiger Weise in Ausführung der Tridentinischen Weisung gerade an der Arbeit waren, ihre Bücher selbstständig zu reformiren. Gregor XIII. erließ im folgenden Jahre (25. Okt. 1577) eine Breve an Palestrina und Zoilo und beauftragte beide wirklich mit der Choral-Reform. Der Wortlaut dieses Breve, das hier von Molitor zum ersten Mal veröffentlicht worden ist, begründet

Digitized by Google

die Nothwendigkeit der Reform mit der Thatsache, „daß die Antiphonarien, Gradualien und Psalterien nach (d. h. seit) der vom Trienter Concil vorgeschriebenen Herausgabe des reformirten Breviarium und Missale in Folge der Unkenntniß, Nachlässigkeit oder Böswilligkeit der Componisten, Abschreiber und Drucker voll seien von einer Unzahl von Barbarismen, Unklarheiten, Widersprüchen und unnöthigem Beiwerke". Das Ziel der Reform wird dahingehend angegeben, „daß diese Bücher dem genannten Breviarium und Missale entsprechen und zugleich von allem Ballaste entledigt, frei von Barbarismen und Unklarheiten so hergerichtet würden, daß aus ihnen Gottes Name in Ehrfurcht in verständlicher und frommer Weise könne verherrlicht werden". Zu diesem Zweck wird den beiden Künstlern der Auftrag gegeben, „alle Choralgesänge, welche in den Kirchen, sei es in kanonischen Horen oder bei der Messe, sei es bei anderen Offizien, gebraucht werden, durchzusehen, und soweit es ihnen gut erscheinen sollte, zu reinigen, zu verbessern und zu reformiren". Die Ausdrücke dieses Breve sind ziemlich allgemein gehalten und doch lassen sie klar durchblicken — Gregor XIII. war ja persönlich nicht Musiker, sondern Rechtsgelehrter —, daß sie Berichten von solchen Kreisen entnommen sein müssen, mit welchen Musiker der neueren Richtung Fühlung hatten. Wir haben deshalb bei Beurtheilung dieser Choral-Reform behutsam zu scheiden die Intentionen des auftraggebenden Papstes von der Auffassung und Anschauung der ausführenden Künstler.

Zur authentischen Interpretation der Intentionen des Papstes müssen wir zuerst den Tenor des Breve zu Rath ziehen. Gregor XIII. spricht darin ausdrücklich von Beseitigung der Fehler, welche seit 1568 und 1570, d. i. nach der Reform des Breviarium und Missale, sich in die Choralbücher eingeschlichen hatten. Unter „Barbarismen" verstand man damals allgemein angebliche Verstöße gegen die Prosodie und gegen die Quantität der Wortsilben. „Unklarheiten" waren damals meist hervorgerufen durch Ungenauigkeiten im Notendruck, indem die Notenlinien in Roth vorgedruckt, und nachträglich die Noten in Schwarz eingefügt wurden, leider aber nicht immer genau auf und zwischen den Linien ihren richtigen

Digitized by Google

Platz einnahmen. Bei „Widersprüchen" denkt man an tonale Verschiedenheiten einzelner Melodien, welche die üblichen, charakteristischen Tonfiguren des eigenen Modus vermissen ließen. „Ueberflüssiges Beiwerk" scheinen die überzähligen Texte und Melodien und die mancherorts angehängten melismatischen Schlußcadenzen zu sein. Die Aufgabe der Künstler „purgandi, corrigendi, reformandi negocium" ist nach der Geschäftssprache des 16. Jahrhunderts zu erklären. Fast auf jedem Druck liturgischen Inhalts findet man damals diese Ausdrücke, weil dieses Jahrhundert das Reformiren als seine zeitgemäße Aufgabe betrachtete und die pleonastische Angabe der Reform auf dem Titelblatt nicht geringe Reklame machte.

In zweiter Linie zieht Molitor zur Feststellung der Intentionen des Papstes authentische Erklärungen desselben Papstes oder offizieller Behörden heran, welche nach Erlaß des Breve dieselbe Materie berühren. So steht z. B. fest, daß Gregor XIII. dem R°. maëstro di capella bald nach Abfassung des Breve den Auftrag gab, „es bei dem gegenwärtigen zu belassen und keine weiteren Aenderungen am Chorale vorzunehmen". Durch diesen Bescheid ließ der Papst den Hof von Madrid beruhigen, welcher Beschwerde erhoben hatte, als ihm mitgetheilt worden, daß Palestrina und Zoilo zu weit gingen in der Korrektur. Gregor XIII. hat nun daraufhin sein Breve nicht widerrufen. Also muß man füglich annehmen, daß die in diesem Bescheid ausgesprochene Intention auch dem Breve von Anfang an von seiten des Papstes zu Grunde gelegt worden war. Ebenso wurde 1599 in einem später eingehender zu behandelnden Processe amtlich festgestellt, daß der Papst Gregor XIII. Palestrina und Zoilo Auftrag gegeben zur Reform, „aber nur in der Art und Weise, daß diese Bücher nach Beseitigung der Barbarismen und Unklarheiten mit dem Tridentinischen Breviarium und Missale übereinstimmen."

Bei Gregor XIII. läßt sich also keine daraufhinzielende Intention nachweisen, daß die alten Choralmelodien umgearbeitet und gekürzt werden sollten, denn alle die im Breve gerügten Fehler, welche seit 1570 sich eingeschlichen hatten, konnten abgestellt werden, ohne daß man deswegen mit der Tradition hätte brechen müssen.

Digitized by Google

Palestrina und Zoilo faßten aber ihre Aufgabe viel weiter, als die Intention des Papstes durch das Breve forderte. Niemand wird es den Künstlern verargen, daß sie den Standpunkt der Kunst vertraten, denn Choral ist Kunstgesang, und die allgemeinen Gesetze der Schönheit dürfen da am allerwenigsten verletzt werden, wo die Seele zum Vorbild aller Schönheit emporgehoben werden soll. Die Liturgie bedarf einstimmiger Melodie, daher die Stärke der echt liturgischen Kunst: der Ausbau der Melodie. Hierin ist der tradiotionelle Choral bis jetzt nicht übertroffen worden. Die Polyphonie schuf dagegen ihre Melodien unter Rücksichten welche das Frei-Melodische sehr beschränkten. Ganz natürlich also, daß die Musiker dieser Richtung den Choral ganz anders auffaßten, als frühere Zeiten. Und doch ist jedes Kunstwerk nur dann verständlich, wenn wir dasselbe im Geiste seines Schöpfers aufzufassen wissen. Palestrina und Zoilo faßten aber die Reform in ihrem Sinne, im Sinne einer heterogenen Kunstrichtung auf. Ob nun aber die Kunst des 16. Jahrhunderts über die Mittel verfügte, besseres an die Stelle des Alten zu setzen oder aus ihm herauszubilden, darüber werden uns die folgenden Kapitel belehren.

Thatsächlich lautet ein Bericht vom 25. November 1577 — also einen Monat nach Erlaß des päpstlichen Breve —, den de las Infantas an den spanischen Hof richtete, sehr ungünstig über die ersten Arbeiten der beiden Künstler:

„Obschon die Korrektoren vorgeben, nur weniges, das der Tonart oder dem Accente nicht gerecht wird, ändern und eine große Zahl von Ligaturen zur Vermeidung von Weitschweifigkeiten entfernen zu wollen, so läuft das Ganze doch darauf hinaus, daß sie alles bestehende zu Grunde richten, und dieses ein ganz anderes Aussehen bekommt, als ehedem."

Um dieser neueren Richtung auf den Grund zu gehen, das Für und Wider möglichst objectiv zur Darstellung zu bringen, gibt Molitor in 5 Kapiteln eine recht eingehende Uebersicht über alles, was in jener Zeit mit Theorie und Praxis des Chorals in Zusammenhang, in Beziehung steht.

Während die Mensuraltheorie ihre höchste Entwicklung erreicht, halten die Choraltractate noch immer fest an der Tradition; selbst

Digitized by Google

jene Theoretiker, welche für Mensuralmusik und Choral zugleich schreiben, dulden keine Verschmelzung beider Arten. Sie betonen, daß für den Choral die Noten an und für sich zeitlich gleichwerthig sind, und die Notenzeichen auch im einzelnen immer denselben Werth behalten, während in der Mensuraltheorie die Noten verschiedenes Zeitmaß haben und auch jedes einzelne Notenzeichen seinen Werth wechseln kann. Molitor weist diese Regeln bei 15 italienischen Autoren des 16. Jahrhunderts nach. Dieser Fortführung der mittelalterlichen Choraltheorie stehen gegenüber Tinctoris († 1511) und Canuzzi mit den Regeln über den unbestimmten Zeitwerth der Choralnoten (incerti valoris). Nach diesen Autoren erhalten die Töne Maß und Bedeutung nach Belieben, d. h. nach der subjectiven Auffassung des Sängers. Doch wird diese neue Art zu singen nicht für alle Choralstücke empfohlen; sie soll Anwendung finden bei den syllabischen, weniger bei den reichneumirten Gesängen. Besonders in Frankreich beliebte man das Credo (Cardinalesco), die Hymnen, Salve Regina, die Sequenzen u. s. w. nach dieser neuen Methode vorzutragen.

Bis auf Guidetti hielt man noch an dem als ein Ganzes zusammengehörigen musikalischen Begriff der Neume fest, erst später ließ man diese Zusammengehörigkeit mehr oder weniger außer Acht und löste die Neumen in Einzelnoten auf. Die Melodien zerfallen damit in lose aneinander gereihte Tongruppen, die sich wie eine Folge von Quadrat- oder Dominosteinen ohne inneren Zusammenhang ausnehmen. Die einzelnen Töne — ihres durch die Proportionen der Neumen gebildeten Zusammenhaltes beraubt — verfallen mehr und mehr dem Schicksal, zwecks Kürzung der Melodien oder der Abstellung der Barbarismen wegen, an andere Stellen verschoben oder ganz ausgeschieden zu werden.

Wenn man nun einerseits für ein solches Vorgehen die Gesetze der Sprache anrufen zu können glaubt, so muß man andererseits zugeben, daß ein solches Vorgehen erst möglich wurde durch allmähliches Abnehmen des musikalischen Verständnisses für die Formen, welche das Mittelalter geschaffen hatte. Demgemäß läßt sich auch feststellen, daß die Choralnotendrucke vom 15. zum 16., 17. und 18. Jahrhundert hin statt vollkommener und besser,

Digitized by Google

immer schlechter werden. Schon Dr. Riemann hat darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen den ersten Drucken der römischen Choralnoten und denen des 17. Jahrhunderts ein gewaltiger Unterschied besteht. Je kürzer die Melodien im 17. und 18. Jahrhundert werden, desto unvollkommener ist in jeder Hinsicht der Druck. Verhältnißmäßig gering ist die Zahl der in Italien gedruckten Gradualien und Antiphonarien im 16. Jahrhundert, ein Zeichen, daß die traditionellen Codices ihren Platz noch behaupten. Die Drucke folgen allgemein in Melodie und Textbehandlung der Tradition und behandeln die Noten als gleichwerthig ohne Rücksicht auf Accent und Quantität der Wortsilben. Weichen sie davon ab, so ist auch ausdrücklich vermerkt, daß es sich um „cantus mensurati" handelt, so z. B. beim Cantorinus der cassinensischen Congregation (Venedig, bei Junta gedruckt im Jahre 1535).

Die Choraltheorie im Allgemeinen schließt sich also fest an die Theorie des Mittelalters an; wie verhält sie sich in der speciellen Frage der Barbarismen, d. h. der angeblichen Verstöße gegen die Quantität der Wortsilben? Vor 1500 wird der Frage der Textbehandlung wenig Aufmerksamkeit geschenkt, nach 1600 gehört ein Kapitel De valore notarum in jede theoretische Abhandlung. Es ist ja unzweifelhaft ein Verdienst der neueren Richtung, der Textbehandlung ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, nur fragt es sich, ob man sich nicht eines Anachronismus schuldig macht, wenn man die Prosodie der klassischen Sprache auf die gerade in dieser Hinsicht gänzlich veränderte Anschauung der gregorianischen Zeit anwenden will? Es ist ohne Zweifel ein stark humanistischer Anflug, der sich damals bemerklich macht. Gerhardssohn — Erasmus von Rotterdam — und Vogelsang — Ornithoparch — legen ihren gut-deutschen Namen ab, um sich in klassischer Benennung zu gefallen. Spiegelt sich hierin nicht das Bestreben wieder, das die Jünger der neueren Richtung auch im Choral befolgten? —

In der Frage der Barbarismen citirt Molitor zwölf Autoren, darunter vertreten fünf die neuere Richtung für die Polyphonie, vier lassen die neue Methode auch zu bei syllabischen Choralgesängen; zwei endlich stellen nicht die

Digitized by Google

Quantität der Wortsilben, sondern den Accent als Richtschnur für die Ausführung des Chorals hin, geben den Accenten aber keinerlei Einfluß auf Dehnung oder Einschränkung der Silbenlänge und betonen ausdrücklich, daß die Musiker sich nicht an den grammatischen, sondern an den musikalischen Accent zu halten haben. Uebrigens werfen die Neueren den Barbarismus nicht so sehr dem Choral, als vielmehr der Polyphonie vor.

Offen tritt die neue Richtung zu Tage in den weltlichen Compositionen zu den Horazischen Metren; man will hier Gedanken, die in den Worten schlummern, und die in den Worten ausgedrückten Leidenschaften in Tönen darstellen. Hierzu sollten die neuen Mittel der Textbehandlung im Gesang dienen. Abstracte Begriffe, wie Einheit, Wahrheit, Lebendigkeit, Treue, Härte, Milde, Lieblichkeit, sogar Höhen- und Tiefenverhältnisse, wie Berg, Thal, Tiefe, Abgrund, zeitliche Begriffe, wie Abend, Morgen, Tag, Nacht (Licht, Dunkel), sollen in Tönen wiedergegeben werden. Diese humanistische Schwärmerei suchte die mittelalterliche Kunst zu verdrängen, ebenso wie der Humanismus in der Philosophie die mittelalterliche Scholastik verdrängte.

Außer der Theorie zieht Molitor auch die Praxis in den Bereich seiner Untersuchungen. In früheren Jahrhunderten kostete es viele Mühe, tüchtige Sänger heranzubilden für den Chordienst, sollten dieselben sich doch zum größten Theil auf ihr Gedächtniß verlassen, welches das ganze liturgische Repertorium in sich aufnehmen und die betreffenden Theile Tag für Tag vortragen mußte. Staunen erregt mit Recht, daß dabei die Tradition fest und unverkürzt weitergepflanzt wurde. Nicht so in späterer Zeit, da die Noten in Liniensystemen fixirt wurden. Die Ausbildung der Sänger wurde leichter, das Gedächtniß entlastet, einigermaßen ausgebildete Sänger verstanden es, vom Blatt zu singen. Eigenthümlicher oder besser natürlicher Weise litt aber hierdurch die Festigkeit der Tradition. Man glaubte, ohne Lehrer und ohne anhaltenden Unterricht durch eigene subjective Interpretation der Notenschrift dasselbe leisten zu können, was früher mühsam, aber fester und sicherer dem Gedächtniß anvertraut worden war. Nachdem sich die mehrstimmige Musik einen Platz in der Kirche erobert

Digitized by Google

hatte, traten vielfach Laienchöre an Stelle des liturgischen Chores. Die politisch-socialen Umwälzungen beraubten jedoch bald darauf die Kirchen ihrer Einkünfte, so daß die Sänger nicht mehr besoldet werden konnten. Infolge dessen ließ auch der Eifer der Sänger nach. An den Clerus waren neue, wichtigere Aufgaben herangetreten, welche ihm wenig Zeit für gemeinsames Chorgebet übrig ließen. Daher das Bestreben, das Officium privatim zu recitiren und möglichst zu kürzen. Die Autoren dieser Zeit, welche über die allgemeine Praxis berichten, klagen über schlechte Aussprache und üble Angewohnheiten der Sänger, über Vernachlässigung des Ebenmaßes im Vortrag, über Hervorstoßen und Hinziehen der höchsten Töne, über unbefugtes Begleiten der Choralmelodie durch Umspringen einzelner in die Oberquint und Unterquart u. s. w. Die Praxis scheint daher immer mehr hinter der Theorie zurückzubleiben, ein Zeichen, daß das Verständniß und das Interesse für den Choral mehr und mehr zurückging.

Wollen wir nun auf Grund des bisher gebotenen, überaus reichen und umfassenden Materials die Berechtigung einer allgemeinen Choralfrage im 16. Jahrhundert nachweisen, so können wir uns folgende Unterfragen stellen.

1) War es Zeit, an die Herausgabe gedruckter Chorbücher zu denken? Die Berechtigung eines solchen Gedankens kann kaum in Abrede gestellt werden. Der reformirten Liturgie mußten auch die Chorbücher angepaßt werden. Handschriftliche Correcturen hätten wohl die Brauchbarkeit der Codices sehr beeinträchtigt. Daher waren neue Bücher mit sauberem, deutlichem Druck eine willkommene, zeitgemäße Gabe.

2) Gedachte der Papst seine Choralreform überall da einzuführen, wo das reformirte **Breviarium** und **Missale** angenommen worden? Diese Frage kann auf Grund der bisher bekannten Documente nicht entschieden werden. Das Breve läßt uns hier ohne jede Andeutung. Der Einspruch des spanischen Hofes scheint auch dann begründet, wenn Gregor XIII. auch nur für Rom oder den Kirchenstaat Bücher wollte drucken lassen; das Beispiel der ewigen Stadt hätte gewiß auch auswärts Nachahmung gefunden. Von privater Seite war schon für den Bedarf an guten Choral-

Digitized by Google

drucken vorgesorgt, so daß es am Ende des Jahrhunderts vielleicht schon hätte zu spät sein dürfen, auf einen allzu großen Erfolg in der Verbreitung einer officiellen Ausgabe zu hoffen.

3) Sollte mit einer Choralreform einer materiellen Uniformität das Wort geredet werden? Die kirchenmusikalische Reform lag in den Händen der Particularsynoden. Diese arbeiteten unabhängig von einander und auch Rom gegenüber selbstständig nach der tridentinischen Weisung. Von auswärts wurden sogar in Rom Schritte gethan, um einige dem reformirten Breviarium und Missale entgegenstehende Sonderheiten zu behalten oder wieder einführen zu dürfen. Auch die Choralmelodien wiesen damals schon mehr oder weniger bedeutende Abweichungen auf. „Niemand nahm Anstoß an der verschiedenen Form der Riten, wo bezüglich der Erhaltung der Glaubenseinheit kein Zweifel sich regte" (Johannes de Johanne).

4) Sollten die traditionellen Melodien in die reformirte Ausgabe hinübergenommen werden? Gregor XIII. wünschte eine Accommodation der alten Melodien an das reformirte Breviarium und Missale. Diese Accommodation war nur eine äußerliche. Die Fassung der Melodien entsprach im Ganzen den Anforderungen, welche bis dahin gestellt worden waren.

5) Konnten die rhythmischen Vortragsregeln beibehalten werden? Ein Widerstreit gegen die übliche Ausführungsweise des Chorals läßt sich bis 1570 kaum nachweisen.

6) Sollte die Textunterlage unter die Choralmelodien eine Aenderung erfahren? Nicht ein einziger aus der Reihe der angeführten Theoretiker spricht den Gedanken einer solchen Umarbeitung aus. Der Streit bewegte sich allerdings zunächst auf polyphonem Gebiete. Aber die Theoretiker hätten doch die Barbarismen im Choral tadeln müssen. Sie vertheidigen die alten Principien oder behandeln die alte und neue Anschauung neben einander; höchstens lassen sie dem Worte größere Rechte zukommen in den syllabischen Choralgesängen, anerkennen aber den musikalischen Accent in den melismatischen Neumenformen.

Selbst die Polyphonie beanspruchte Licenzen in der Textbehandlung nach Art des Chorals, wie Molitor an Beispielen von

Digitized by Google

neun Autoren zeigt. Gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts hören Choral und Polyphonie auf, Gegenstand des musikalischen Studiums zu sein. Die Kunst der Neuzeit weihte sie der Vergessenheit, die Frage der Textbehandlung hatte ungelöst neuen Problemen weichen müssen. Infolge des mangelnden Verständnisses für die Werke der Vorzeit und der abwärts gehenden Technik der Buchdrucker auf dem Gebiete des Choraldruckes lautete die Choralfrage nur noch: „Note oder Neume?“ Die Melodie wird nicht mehr aufgefaßt als bestehend aus rhythmisch proportionirten Neumen als fest geschlossenen musikalischen Begriffen und Ausdrücken, sie zerfällt in einzelne Noten. Daher treten auch die theoretischen Abhandlungen über den zeitlichen Werth der einzelnen Noten als solcher an Stelle der traditionellen Lehre vom zeitlichen Gleichwerth der Noten innerhalb der Neumen.

Beginn und Unterbrechung der Choral-Reform.

Palestrina stand in der gereiften Vollkraft des Mannes, da er den Auftrag zur Choral-Reform erhielt. Er war Componist für die päpstliche Kapelle und seit 1571 Kapellmeister an St. Peter. Als Sänger und Lehrer hatte er die gregorianischen Melodien kennen gelernt, als Componist benutzte er sie in seinen polyphonen Schöpfungen, indem er bald seine Themata aus kurzen Choralmotiven herausarbeitete, bald ganze Choralmelodien, ohne sich sklavisch an die Tonfiguren des Originals zu binden, als Cantus firmus auftreten ließ. Note für Note des gregorianischen Originals enthalten die Messen Ecce sacerdos und Ad coenam Agni und zwar durchgehends im traditionellen Gleichwerth der Choralnoten, nicht etwa, weil es die Contrapunktirung so gefordert hätte, sondern jedenfalls, weil er diese Uebertragung dem Originale entsprechender hielt. Auch nach Beginn der Choral-Reform behielt er in vielen Stücken den zeitlichen Gleichwerth der Choralnotation bei, ebenso wie er auch kurzen Silben größere Zeitwerthe und Endsilben häufig ausgedehnte Melismen zuwies. Er erblickte hierin also wohl kaum eine Anomalie. Weniger häufig sind allerdings Beispiele, in welchen die unbetonte Silbe unmittelbar nach dem

Digitized by Google

Wortaccent Melismen tragen. Außer und neben dem Wortaccent erkennt Palestrina auch specifisch musikalische Accente an. Das Wort dominirt bei Palestrina weder in der Weise, wie die gegen den Barbarismus der alten Schule ankämpfende neue Richtung es forderte, noch in der Weise, daß er sich von der gleichsam modern werdenden Sucht nach Tonmalerei hinreißen ließ. Palestrina gestattete sich also manche sprachliche Licenzen und sogenannte Härten und dachte auch nicht an Correctur derselben bei späteren Neuauflagen seiner früheren Compositionen.

Um so unerklärlicher wird bei dieser Wahrnehmung Palestrina's Stellung in der Ausführung der Choral-Reform. Leider haben wir bis heute keine Kunde davon, ob vielleicht Palestrina Directiven von anderer Seite erhielt, welche eine andere Auffassung veranlaßten. Dies wäre von besonderem Interesse zu wissen, weil Palestrina seine Correctur nicht auf die seit 1570 entstandenen Fehler beschränkte, sondern die im Breve gegebenen Grenzen überschritt. Wenigstens was die Bearbeitung für den Herzog von Mantua betrifft, bei welcher Palestrina den Choral „von allen Barbarismen und Unvollkommenheiten" reinigen wollte, schien er *nachträglich* die Zustimmung des Auftraggebers nachzusuchen und eine Rechtfertigung und Begründung seines Verfahrens geben zu wollen. Ob er aber hier die Correcturen zum Zwecke einer eigentlichen Choral-Reform anbrachte oder zum Zwecke der Verwerthung dieser corrigirten Melodien bei polyphonen Werken ausführte, ist nicht ganz klargestellt.

Im Spätherbst 1577 begann Palestrina die Choral-Reform. Beachtenswerthe Umstände versprachen von Anfang an sicheren und raschen Erfolg, sobald nur seine Arbeit an die Oeffentlichkeit trat: Veranlassung und Billigung des Papstes, die Namen der beiden ausführenden Künstler, der Ort, wo die corrigirten Bücher erscheinen sollten, und die eigens für den Druck kirchlicher Bücher gegründete Officin. Gregor XIII. war schon hochbetagt, er wollte seinen Wunsch bald erfüllt sehen; deßhalb gestattete er, Hilfskräfte heranzuziehen. Aber noch ein anderer Grund mahnte zur Eile, die Concurrenz, welche der päpstlichen Druckerei entstand durch handschriftliche Correctur der Manuscripte und der bisherigen Bücher,

Digitized by Google

endlich durch Herausgabe reformirter Choralbücher von anderer Seite.

Palestrina begann das Proprium de tempore, Zoilo das Sanctuarium, beide arbeiteten getrennt von einander. Als Schreiber hatte Palestrina Alessandro Pettorino, Mitglied der Capella Julia. Dieser wollte auch Zoilo zur Hand gehen, er konnte aber die Arbeit für beide Meister nicht bewältigen. Zoilo arbeitete deshalb mit Fra Ludovico Luccatello. Hieraus geht hervor, daß beide Meister tüchtig an der Arbeit waren. Eine Betheiligung Guidetti's läßt sich nicht nachweisen. Die Arbeit schritt so rasch vorwärts, daß Palestrina im November 1578 schon von der beabsichtigten Drucklegung spricht. Ende 1578 oder Anfang 1579 war „der neue Choral schon geschrieben", es war nur noch der Rest des Ordinarium zu bearbeiten. Verhandlungen mit der Druckerei waren schon im Gange, Streitigkeiten über die Uebernahme der Kosten verzögerten den Druck. Nebenbei hatte Palestrina noch Zeit gefunden, die Choralmelodien für den Herzog von Mantua zu bearbeiten. Eine so „langwierige Arbeit" war die Correctur des Graduale also wohl nicht gewesen, wenn Palestrina seinen Theil innerhalb eines Jahres zu leisten verstanden hatte.

Welches ist nun das Resultat dieser Arbeit? Trotz der günstigen Aussicht auf Erfolg, sehen Palestrina und Zoilo — hart am Ziele ihrer Wünsche — die Veröffentlichung des Manuscripts hintangehalten und vereitelt. Wie war das möglich?

Infolge der Unzulänglichkeit des bislang veröffentlichten Quellenmaterials waren die Kirchenmusiker und Historiker auf Vermuthungen größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit angewiesen. Baini, der spätere Biograph Palestrinas, berichtet, daß Palestrina sich unfähig erkannt hätte, den Choral zu corrigiren, und die Arbeit abbrach; das Manuscript habe sich unvollendet unter anderen weggeworfenen Papieren im Nachlasse des Meisters vorgefunden. Diese Angabe Bainis kann man nicht einfach als unglaubwürdig von der Hand weisen, wir kennen aber ihre Begründung nicht, und Baini sagt auch nicht, worauf er seine Ansicht stützt. Kein Wunder, daß den Geschichtsforschern, welche sich an Baini halten, Ungenauigkeiten

Digitized by Google

mit untergelaufen sind. Molitor gibt sein Urtheil ab über die Erklärungsversuche von Fétis, Dr. Riemann, Dr. Bäumker, Fink, Ambros, Nohl, widerlegt Punkt für Punkt die Argumentation von Dr. Haberl (Mus. sacra. 1894, Nr. 2, Beilage) und stellt dann folgende These auf: „Die Veröffentlichung des Palestrina-Manuscriptes wurde nicht hintangehalten durch eine Verzögerung, sondern durch eine Unterbrechung der Choral-Reform unmöglich gemacht, indem Papst Gregor XIII. selbst von seinem früher gefaßten Plane Abstand nahm." Das Beweismaterial dieser These fand Molitor im Archivio di Stato zu Florenz. Es umfaßt:

1. ein Schreiben Raimondis, in welchem bezeugt wird, daß Palestrina und Zoilo die Arbeit abbrachen, weil diese für ihre Kräfte zu groß und die Kosten zu bedeutend seien, endlich weil sich die beiden Künstler in ihrer Hoffnung auf Belohnung getäuscht sahen: „Als Clemens VIII. den Thron bestieg, war die Sache bereits in Vergessenheit gerathen."

2. eine Vorlage zur Ausfertigung einer Bulle für das medicäische Graduale (1614/1615); auch in diesem Schriftstück werden die unerschwinglichen Kosten für die ganz neu zu schreibenden Bücher als Anlaß zur Unterbrechung dargestellt: „Gregor XIII. ließ deshalb seinen Plan fallen nicht ohne großes Mißbehagen."

3. eine in ähnlichen Ausdrücken gehaltene Reinschrift vorstehenden Entwurfs;

4. eine Eingabe an Clemens VIII. in vierfacher Abschrift vom Jahre 1593/1594 mit denselben Angaben;

5. eine schriftliche Erklärung eines Palestrina sehr nahe stehenden Anonymus mit denselben Angaben;

6. endlich ein Bittgesuch Raimondi's an Clemens VIII., welches bezeugt, daß wegen der unerschwinglichen Kosten der Eifer Gregors erkaltete, und Palestrina und Zoilo ihre Arbeit abbrachen.

Einige Daten aus dem Leben Palestrinas bekräftigen obige Documente.

Im October 1578 zog sich Palestrina eine schwere Erkältung zu. Wiedergenesen redigirte er die Cantus firmi für den Herzog von Mantua. Im Briefe an den Herzog vom 5. November 1578 gibt Palestrina die letzte Nachricht von der Choral-Reform. Außer

Digitized by Google

dem Proprium de tempore hat er noch einige Gesänge bearbeitet, dann aber keine Note mehr für den Choral geschrieben, während er sich 1580/1581 wieder den polyphonen Kompositionen zuwendet. Im Februar 1581 heirathete er die wohlhabende Wittwe Virginia Dormuli. Er hätte nunmehr wohl das reformirte Graduale auf seine Kosten können drucken lassen, ebenso wie die polyphonen Kompositionen, zumal dasselbe, wenn es vom Papste approbirt worden wäre, nicht nur sich selbst bezahlt, sondern auch einen bedeutenden Gewinn abgeworfen hätte. Im November 1581 begann Guidetti seine von Palestrina durchgesehenen und belobten Privat-Ausgaben des Chorals zu veröffentlichen, ohne daß Gregor XIII. in dem dieser Ausgabe beigegebenen Breve (13. November 1581) noch auch der Verfasser in der Vorrede auf eine päpstliche Choral-Reform Bezug nehmen, ohne daß Palestrina und Zoilo sich durch diese Veröffentlichung in ihrem Rechte beeinträchtigt fühlen. Palestrina glaubte sich an seinen Kollegen so wenig gebunden, daß er ihn für eine Kapellmeisterstelle in Mantua in Vorschlag brachte. Zoilo reiste 1584 mit dem reformirten Sanctuarium von Rom ab, ohne daß Palestrina Widerspruch erhob.

Es müssen also wohl Einflüsse außerordentlicher Art gewesen sein, welche dem Papste es verleideten, seinen Wunsch erfüllt zu sehen und welche Palestrina und Zoilo nöthigten, die Feder aus der Hand zu legen und die Reform im Sande verlaufen zu lassen. In der That stieß die Choral-Reform gleich bei ihrem Beginn auf ernsten Widerspruch und zwar gerade in Rom. Das Breve Gregors XIII. an Palestrina und Zoilo datirt vom 25. October 1577. Genau einen Monat später, am 25. November 1577, richtete Don Fernando de las Infantas seinen Brief an den spanischen Hof, theilte darin die Errichtung der päpstlichen Centraldruckerei zum Zwecke des Druckes und der Verbreitung kirchlicher Bücher mit und brachte die vom Papste angeordnete Choral-Reform in Zusammenhang damit. Diesbezüglich erklärte er dem König Philipp II., daß er schon beim Papste ernste Gegenvorstellungen gegen diese Neuerungen erhoben habe und gerade daran sei, zum Schutze des traditionellen Gesangs alles nur auffindbare Beweismaterial zusammenzustellen. Als Antwort auf die Gegenvorstellungen beim Papste

Digitized by Google

hatte ihm im Namen S. Heiligkeit der Rev. maëstro di capella eröffnet, „daß keine Aenderungen an den Choralmelodien mehr vorgenommen würden". Mit diesem Befehl war selbstverständlich das Breve nicht widerrufen, aber doch die Melodien vor Aenderungen sicher gestellt. Der König von Spanien ging wohlwollend dankend auf die Benachrichtigung seines Vasallen Don Fernando ein und wies denselben an seinen Gesandten in Rom. Dem Gesandten gab der König eine eigene Instruction, jede Neuerung im Choral unmöglich zu machen. Diese Intervention des spanischen Hofes verlief übrigens auf ganz legalem Wege. Der Erfolg war derartig, daß Philipp II. sich beruhigen zu können glaubte. Palestrina und Zoilo arbeiteten aber trotzdem in ihrem Sinne unverdrossen weiter, bis das Manuscript druckbereit vorlag. Da reichte Don Fernando wieder ein Memorandum an Papst Gregor XIII. ein und beklagte sich, daß trotz der gegebenen Versicherung die Sache weiter betrieben würde in einer Weise, „daß durch Tausende von Verstümmelungen Neuerungen an diesem Gesange, den man in Wahrheit doch nicht versteht, vorgenommen würden".

Dieses Memorandum mußte im letzten Augenblick, als es sich schon um den Druck des reformirten Graduale handelte, die Entscheidung bringen. Der Druck des Graduale unterblieb, die Choral-Reform wurde unter dem Pontifikate Gregors XIII. eingestellt. „Wir sind also," schließt P. Molitor, „zu dem Schlusse gedrängt, daß Gregor XIII. seine Stellung in der Choral-Reform nicht mehr änderte und einem Werke Approbation und Protection versagte, welches seinen Absichten zuwiderlief und außerhalb Roms ungern gesehen wurde. Ende 1578 oder Anfangs 1579 muß demnach die letzte Willensäußerung des Papstes fallen, welche den Druck anzufangen untersagte."

Hiermit schließt der erste Band. Die schönste Anerkennung für seine Arbeit dürfte P. Raphael Molitor darin erblicken, daß alle interessirten Kreise mit der größten Spannung den folgenden Band erwarten, dessen eben veröffentlichter Vorläufer: „Reform-Choral, historisch-kritische Studie von P. Raphael Molitor, Herder, Freiburg 1901" die Ergiebigkeit des noch zu bearbeitenden Stoffes wohl ahnen läßt.

Digitized by Google

V.

Der Speyrer Weihbischof Ant. Engelbrecht (1530).

Zu den vielen auffallenden Erscheinungen, denen wir im 16. Jahrhunderte begegnen, gehört auch die, daß ein Weihbischof der reformatorischen Bewegung sich anschließt[1]), ein Beförderer der Lehre Luthers wird, um dann auch schließlich zur alten Kirche zurückzukehren und in ihr zu sterben. Dieser Mann ist der Speyrer Weihbischof Anton Engelbrecht.

Das badische Städtchen Engen[2]) im Seekreis ist der Geburtsort Engelbrechts, wie die Endschrift seiner 1518 gedruckten Belehrung über die hl. Kommunion angibt: „Ende dieser Unterweisung durch den wohlgelehrten Meister Anthonium Engelbrecht von Engen." In dem Geburtsorte (mit einer romanischen Kirche) wird es an Gelegenheit zum Unterricht bis zum Besuche der Hochschule nicht gefehlt haben. Er besuchte nicht die nahe Hochschule zu Freiburg, wo sein Bruder Philipp Engelbrecht als Professor wirkte, sondern gleich diesem die hohe Schule zu Leipzig. Im Sommer 1503 wird Antonius Engelbrecht de Engen, und 1508 ein Philippus Engelbreck de Engen in die Matrikel eingetragen. Leipzig übte damals eine besondere Anziehungskraft; so sehen wir dortselbst eingetragen 1479 Conrad Wimpina von Buchen, 1488 Wolfg. Reddorfer von Herzogenaurach, 1498 Mich. Vehe von Bibrach, 1504 Hier. Emser von Ulm, 1522 Ivo Schöffer

1) So apostasirte der Baseler Weihbischof und Domprediger Limpurger (ord. s. Aug.). Ueber ihn notirt Enders, Luthers Briefwechsel IV, 67 in einer Anmerkung: Dilmann (Telamonius) Limpurger, geb. um 1455 zu Mainz, trat bei den Augustinern ein, wurde 1491 Provincial der oberrhein. Provinz, kam 1493 nach Straßb. als Lector und wurde 1498 Weihb. von Basel (epus Tripolitan).

2) Daher der Name Engentinus.

Digitized by Google

aus Mainz, alle aus dem fernen Südwesten Deutschlands[1]). Nehmen wir zum Matrikeljahr 1503 ein Alter von 23 Jahren an, so fiele Antons Geburt in's Jahr 1480.

Den Magistergrad wird Antonius auch zu Leipzig erlangt haben. Als Magister ist er in der angegebenen Schrift von 1518 und als Geistlicher zu Engen in dem Widmungsschreiben desselben Buches angegeben: „als ich noch zu Engen vorwas (vorstand) dem Volk in geistlicher Obrigkeit."

„Im hohen Stift zu Basel Capellon" geworden, fand er 1518 Muße, eine Belehrung über den Empfang des Altarsakramentes zu schreiben, welche Schrift, 40 Blätter in Quart umfassend, bis jetzt nur noch in einem einzigen Exemplar bekannt ist[2]). Aus der Widmung — Sendbrief genannt — an die Frau Helena Gräfin zu Lupfen geb. v. Rapoltstein erfahren wir, daß er „von etlichen frommen andächtigen Personen (denen nichts zu versagen ist) mehr denn einmal nit allein mit Fleiß und Ernst gebeten, sondern uff das allerhöchst ermahnt worden, vor dem Abscheid aus Engen eine kurze Lehre in Geschrift zu geben, wie nämlich ein geistlicher andächtiger Mensch vor und nach der Empfahung des allerhh. Sakraments U. H. J. Chr. sich halten solle, daß ihm daraus alle Frucht und Gnade erfolgen möge." „Hab nun solch ihr billig Begehr und ernstlich Ermahnen mit Fugen nit können abschlagen, sondern zugesagt . . . . . Solch klein geistlich Gab wolle Ew. Gnaden und andere andächtige Menschen von mir uffnehmen. . . . . Gegeben zu Basel am 19. Tag des Merzen 1518."

Der Verfasser gibt die eine würdige und unwürdige Kommunion betreffenden Stellen, wie sie in der hl. Schrift und bei den Kirchenvätern zu finden sind; daran schließen sich ausgedehnte Reflexionen und Gebete. Im ganzen Texte findet sich nirgends eine Abweichung von der seitherigen Kirchenlehre[3]).

---

1) Leipziger Matrikel, herausgeg. von Erler I. Bd. Leipzig 1895.

2) Weller's Repertorium bibliographicum 1108.

3) Das von mir benutzte Exemplar der Universitäts-Bibliothek zu Freiburg i. B. hat den Vermerk: „gen Munderkingen in die Clauß." — Die

Digitized by Google

Der Aufenthalt in Basel sollte für Engelbrecht verhängnißvoll werden. Hier lebte damals Capito, der als Stiftsprediger von Bruchsal (seit 1512) auf die Dompredigerstelle nach Basel berufen worden war und mit Zwingli, damals in Einsiedeln, in Berührung trat. Als Capito's Freunde sind Caspar Hedio und Oecolampad bekannt. Die in Basel hervorgetretenen Neuerungen in der kirchlichen Lehre blieben nicht ohne Eindruck auf Engelbrecht. Seine Hinneigung zu den Männern der Neuerung nahm er von Basel bei seiner Versetzung nach Speyer mit. In dieser Stadt war nämlich der Weihbischof Lucas mit Tod abgegangen 1520[1]). Dem Bischofe Georg (Pfalzgraf bei Rhein und Herzog in Bayern) 1513—29 sehr empfohlen, wurde Engelbrecht als Baccalaureus der Theologie an die Stelle des Lucas dem Papste Leo in Vorschlag gebracht und ernannt. Neben einem Gehalte von 200 rheinischen Gulden hatte der Weihbischof die Stadtpfarrei Bruchsal inne und residirte an letzterem Orte[2]).

Den Weihbischof sehen wir im Jahre 1521 in einer den bekannten Reformator Dr. Martin Butzer berührenden Angelegenheit thätig. Butzer war angeblich von seinem Großvater zum Eintritt in den Dominikanerorden überredet worden. Mit den Ordensobern lag er in stetem Kampfe und wurde, als Luther 1518 zu Heidelberg disputirte, dessen begeisterter Anhänger. Er suchte seinen Austritt aus dem Orden zu bewirken. Ein Landsmann von ihm, der in Rom weilte, leistete ihm Beihilfe und erwirkte einen Auftrag an einen deutschen Prälaten, daß dieser den Butzer auf seine eidliche Aussage von dem erzwungenen Klostereintritt hin von den Ordensgelübden entbinde. Das diesbezügliche Commissarium vom 20. Febr. 1521 erhielt der damals schon von Butzer in's Auge gefaßte Weihbischof Engelbrecht[3]). In dem Breve

breite Titeleinfassung hat unten ein Schildchen mit den ineinander geschlungenen Buchstaben V G (Urs Graf?).

1) Mehrere Weihbischöfe, darunter Engelbrecht, waren geweiht unter dem Titel eines episcopus Termopolensis. Siehe die Weihbischöfe in Remling, Bischöfe v. Speyer II, 830.

2) Remling a. a. O. S. 250.

3) Ausführlich in Baum, Capito und Butzer, Straßburgs Reformatoren. 1860. S. 120 ff.

Digitized by Google

heißt es: „weil der Bittsteller in so zartem Alter die Kutte genommen und während des Probejahres durch Gewalt und Furcht (per vim et metum), die auch einen Selbstständigen hätten überwältigen können, getrieben wurde, die gewöhnliche Profeß abzulegen, in seinem Inneren sich aber nicht verpflichtet erachtete, so begehrt er, wenn dieser Zwang weggenommen, das Haus zu verlassen und in den Weltpriesterstand zurückzukehren und hat uns darum bittend angegangen" u. s. w. Der Bischof von Speyer, Georg, solle daher die Parteien vorladen, Untersuchung halten und wenn sich Butzers Angaben als zutreffend erwiesen, kraft päpstlicher Vollmacht erklären, daß besagter Martinus von Regel und Observanz ledig und frei sei als Weltgeistlicher zu leben und jegliche geistliche Stelle zu bekleiden mit oder ohne Seelsorge, wenn sonst kein anderes kanonisches Hinderniß vorliege.

Bischof Georg war damals in Worms auf dem Reichstage. Butzer schrieb deßhalb an Capito, den Rath des Mainzer Kurfürsten und Cardinal Albrecht, am 23. März 1521 um Verwendung, denn „meine Schwarzen haben schon Kunde davon, daß ich die Bulle habe, und sie werden alles thun, die Sache zu hintertreiben". Am 28. März 1521 schreibt Butzer wieder an Capito in derselben Angelegenheit. Auch andere wurden ins Interesse gezogen, doch ja die Subdelegation des Weihbischofs in Bruchsal durchzusetzen. „Es wird daran gearbeitet, schreibt Butzer von der Ebernburg [1]) an Rhenanus, daß der Bischof Georg den Weihbischof mit der Entscheidung beauftragt. So Gott will, kann ich in einem Monat frei sein. Hutten wird nächstens schreiben, jetzt hatte er keine Zeit. Aus der Ebernburg, in größter Eile, mitten in den Störungen der Freunde, welche mich mit ihrem Gespräche unterbrechen." Engelbrecht, welchem Bischof Georg am 15. April die Untersuchung übertrug, lud die Parteien, die Ordensobern und Butzer vor sein Gericht nach Bruchsal; jene erschienen nicht. Dienstag 29. April 1521 erkannte das Gericht: „Daß Herr Martin Butzer in Anbetracht des Inhalts des apostolischen Breves durch

1) Butzer hatte selbst die Kunde auf die Ebernburg gebracht, daß seine Entlassung aus dem Ordensstande betrieben werde, darob helle Freude auf der Burg.

Digitized by Google

die Regeln und Statuten des von Menschen gestifteten Ordens nicht verpflichtet und durch ihre Observanz weder im allgemeinen noch im besonderen gebunden sei, sondern in den Weltpriesterstand zurücktreten könne u. s. w.[1])."

Hören wir Butzer selbst: „Also, da ich nun sah, daß nichts helfen mochte . . ., da hab ich gethan, was ich nicht lassen mochte. Doch habe ich durch gute Freunde lassen zu Rom einen Befehl erlangen an meinen gnädigen Herrn von Speyer, daß seine Gnade nach erfahrener Wahrheit meines Vorgebens mich frei und ledig erkannte. Welchen Befehl Seine mit Geschäften beladene Gnade von Speyer Herrn Antoni ihrem Weihbischof übertrug. Der es dann ausgerichtet, und ich aller Müncherei frei und ledig erkannt worden bin[2])." Der Nuntius wußte von Butzers Absichten und zeigte sich nicht einverstanden mit der zu Gunsten Butzers ergangenen Verfügung. „Ich habe dringend darum gebeten — schreibt er nach Rom —, keine Verfügung zu Gunsten des Mönchs M. Butzer durchgehen zu lassen, der sich dieser Ketzergesellschaft angeschlossen hat, und weil er gelehrter ist als Luther, noch Aergeres befürchten läßt als dieser, was Gott verhüte. Mein Schreiben hat aber nichts genutzt, denn nun hat er doch durchgesetzt, daß der Bischof von Speyer den Auftrag erhielt, ihn von den Gelübden zu entbinden . . . . . Pfalzgraf Friedrich, der sich schon unfreundlich genug gegen uns benimmt, hat ihm auf seinen Wunsch hin versprochen, ihn zum Kaplan zu machen[3])."

Inzwischen griff die Lehre Luthers mehr und mehr um sich und ihre Bekenner scheuten sich je länger desto weniger, ihre Ansichten zum Durchbruch zu bringen. Auch Engelbrecht trat mit seiner wahren Gesinnung mehr und mehr hervor. Remling S. 250 äußert sich wie folgt:

„Das größte Aergerniß für alle noch gutdenkenden und

1) Aus Butzers Verantwertung. Straßb. 1523. 20 Blätter 4. Baum S. 589.

2) „Das ganze, auf ein großes Pergamentblatt geschriebene Instrument befindet sich unter den Handschriften des Archivs des protestantischen Seminars St. Thomä zu Straßburg.

3) Kalkoff, Die Depeschen des Aleander. 2. Aufl. S. 200, vgl. S. 153.

Digitized by Google

gläubig gesinnten Geistlichen und Laien gab der damalige A. Engelbrecht . . . . . Er hatte als Weihbischof die Stadtpfarrei zu Bruchsal inne, wo er sein Amt mißbrauchte, die katholischen Lehren und das katholische Leben zu untergraben und seinen Pfarrkindern und den jungen Geistlichen, welche von ihm die heil. Weihen erhielten, den neuen Sectengeist einzuimpfen[1]). Der Bischof ermangelte nicht, durch brüderliche Belehrungen und Zurechtweisungen den Verirrten zu bessern, vergebens! Jetzt drohte ihm Georg mit der Absetzung. Doch die Bruchsaler Bürgerschaft bat kniefällig um die Belassung dieses in Schafskleidern eingehüllten Wolfes, der wie sie meinten, seither zu ihrem Seelenheile sie geleitet habe. Der Bischof, gewaltsamen Maßregeln abgeneigt, scheint noch eine Zeit lang Nachsicht gebraucht zu haben. Diese benutzte Engelbrecht, um nach Speyer überzusiedeln. Das Vorhaben mißglückte und er suchte endlich im sturmvollen Jahre 1525[2]) seine Sicherheit in der Flucht nach Straßburg, wo er zuerst in dem adeligen Frauenstifte St. Stephan als neugläubiger Prediger auftrat, aber bald von seinen neuen Collegen beschuldigt wurde, daß er übel haushalte, zeche und durch sein Betragen zu manchen ärgerlichen Gerüchten Anlaß gebe." — Die Straßburger Zeit wird uns noch beschäftigen; Remling gibt S. 275 weiter an: Wie milde und nachsichtig damals Philipp (Bischof seit 1529) gegen die Neugläubigen war, leuchtet auch daraus hervor, daß derselbe sich noch 1532 (auf die besondere Fürsprache der Junker Hartmann von Kronberg und Hans von Sickingen) mit dem verlaufenen und verkommenen Weihbischofe, A. Engelbrecht, wegen von diesem gestellter Ansprüche auf Unterhalt sich abfand. Philipp versprach, dem Genannten 100 Gulden und eine gewisse Präbende in Straßburg zu vermitteln oder ihm lebenslänglich 20 Gulden jährlich oder ein für allemal 250 Gulden zu zahlen. Engel-

1) Eine ganze Reihe Neuerer stammte aus dem Bisthum Speyer, so Melanchton, Theod. Gerlach, Joh. Schwebel, Casp. Glaser, Joh. Stumpf, Frz. Irenicus, P. Buchen, C. Hedio, Hier. Bock, J. Other, J. Unger J. Baader, H. Maurer, J. Merkel, M. Zyntring, Werner von Goldberg u. A. Remling II, 249.

2) Die Flucht geschah schon 1524.

Digitized by Google

brecht wählte das erstere und verzichtete auf alle weiteren Ansprüche.

Nach Engelbrechts Weggang von Speyer schlug der Bischof den Augustiner Nicolaus Schimar dem Papste vor. In dem Berichte, Udenheim vom 26. Sept. 1526, heißt es von Engelbrecht, adeo damnatae Lutheranae sectae adhaesisset, quod post multas fraternas exhortationes illam desistere et relinquere ac a coepto suo vetito resilire et antecessorum suorum vestigiis inhaerere recusaret, idem illius pretextu tandem se profugum constituit.

Auch hatte der Papst die Bischöfe von Worms und Straßburg durch ein Breve beauftragt, das Betragen des Weihbischofs zu untersuchen [1]). Wir kommen zur Straßburger Zeit. Auf Capitos und Butzers Verwenden erhielt Engelbrecht, wie schon bemerkt, eine Stelle als Prediger an dem adeligen Frauenstift St. Stephan, ungeachtet die Aebtissin an der Lehre der Kirche festhielt.

Der Brief, welchen Hedio von Straßburg aus an die Bewohner des Rheingaues (Mainzer Bisthums) richtete, 1524 im November [2]), schließt mit Grüßen von Straßburger Prädicanten: es grüßen euch meine Mitarbeiter im Wort: Wolf, Capito, D. Antonius Engelbrecht, Verjageter umbs Evangeliums willen, Zell, Butzer u. s. w.

Straßburg kennt man als eine feste Burg des Lutherthums in der Reformationszeit. Keine Stadt Deutschlands kam ihr gleich in der Demagogenwirthschaft, mit welcher eine hochgesteigerte Gewissensbevormundung Hand in Hand ging. In welcher Weise hier die Gewissensfreiheit zu Grabe getragen war, hat zur Genüge und abschließend Paulus in: Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit 1895 dargethan. Butzer vor allem hatte es dahin gebracht, daß die Obrigkeit der Stadt als die Trägerin

1) Remling S. 251 Anm. 829. Der obige Bericht findet sich in dem zu Karlsruhe, Generallandesarchiv beruhenden Liber spiritualium Georgii epi fol. 117.

2) Angehängt an die Predigt vom Zehnten.

Digitized by Google

der Lehrgewalt in der Synode von 1533 mit der Vollmacht ausgerüstet werde, strafend gegen die Widersacher vorzugehen. Einige Prädicanten widersetzten sich den diesbezüglichen Artikeln, darunter Engelbrecht. Das verdroß den Martin Butzer, den Verfasser der Artikel, und nun begann das Schauspiel, wie wir es so oft bei den Prädicanten der ersten Zeit sehen, sie fallen übereinander her, uneins mit sich und mit andern.

Bei Gelegenheit der Synode von 1533 wurden Verhöre angestellt über den Wandel der Prediger, Pfleger und Lehrer. Von Engelbrecht wurd geklagt, daß er übel hause, zeche und durch sein Betragen üble Nachrede veranlasse, daß er aus der Predigt und dem Besuche des Kirchenconvents sich wenig mache, dann beschwere er sich, als geschehe Alles ohne sein Wissen und halte sich zu den Feinden des Evangeliums [1]).

Bald fing er an, sein Pfarramt zu vernachlässigen und begab sich manchmal in zweideutige Gesellschaft, sogar der Veruntreuung eines angetrauten Gutes bezüchtigte man ihn, was ihn in einen schweren Proceß verwickelte; das Volk warf ihm, dem Ehelosen, unkeusche Handlungen und ungeistlichen Wandel vor. Die Amtsbrüder warnten ihn vergebens; er mied ein ganzes Jahr lang ihren Umgang. Er vernachlässigte die von den Prädicanten abwechselnd übernommenen Münsterpredigten. Er verfaßte eine Schmähschrift gegen seine vier Collegen, beschuldigte sie papistischer Tyrannei und fing an, überall Unruhe und Zwietracht zu stiften. Die Angegriffenen suchten Hilfe beim Magistrat, der den Ankläger vornahm und zum Widerrufe veranlaßte. Engelbrechts Schrift wurde verbrannt.

Zudem neigte er auf die Seite der Oppositionspartei, welcher

1) Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß. 1832. II, 39. — Butzer schreibt an Ambros Blaurer 3. Febr. 1534: De Engentino. Er ist durch Capito, bei dem er flüchtig weilte, unserer Kirche aufgedrungen worden; er hat sich stets als sehr eigensinnig und unzuverlässig und in Worten ungestüm bewiesen, jeder Mahnung unzugänglich. Bei Capito und Hedio kam er zeitig in Verdacht, daß er wenig Religion habe. Wir haben gleichwohl das nothwendige Uebel ertragen, ne ecclesia offenderetur. Röhrich in Niedner's Ztschr. f. hist. Theol. (1860. XXX, 11. Anm. 14).

Digitized by Google

die scharfe Kirchendisciplin der Prädikanten zuwider war. Bei Entfernung mißliebiger Personen wurde endlich auch Engelbrecht bei Seite geschoben [1]). Um kurz zu sein, man entzog ihm die Erlaubniß zu predigen, er wurde entlassen. Gleichwohl blieb er und versuchte im Münster zu predigen; den Prädicanten drohte er, er „wolle ihr Teufel werden". 1536 war er noch in Straßburg, da er sich der Annahme der Wittenbergischen Concordie widersetzte [2]). Um das Jahr 1544 trat bei Engelbrecht eine Wendung ein. Ihre näheren Umstände kennen wir nicht. Die Thatsache selbst liegt verbürgt in einer Aeußerung Butzers vor. In einem Briefe vom 8. Mai 1546 gibt dieser dem Landgraf Philipp die Nachricht, es seien zwei Schriften gegen ihn (Butzer) erschienen, eine von Georg Hadamar, betitelt „Disputa", und eine andere, ohne Namen, die zu Köln ausgegangen ist, letztere „sonder Zweifel gemacht von einem teuflischen Apostaten; derselbe ist etwan Weihbischof gewesen zu Speyer, da er sich des Evangelii angenommen und deßhalben müssen weichen, darnach er lange Zeit hie eine Pfarr versehen, dernach umb falscher Lehr willen, weil er wollte, die Oberkeiten Täufer und Jedermann lassen machen mit der Religion wie sie wollten, vom Pfarrdienst wieder abgesetzt, darnach ein Epicurer worden und sich zuletzt wider zu den Papisten geschlagen und gen Collen gethan hat. Heißet Dr. Antonius Engelbrecht. Diesem Teufel [3]) muß ich . . . . . mit Schriften begegnen, wie ich

1) „Er ist früher ein Weihbischof zu Speier gewesen, danach bei uns lang ein Pfarrer, bis er davon abgesetzt wurde, allein deshalben, weil er die [Wittenberger] Concordie vom Sacrament nicht wollte mit uns annehmen und auch nicht wollte, daß sich die Oberkeit der Religion annehmen wollte, jemanden zu wehren, seine Lehre zu führen, wie doch die wäre, der allein keinen Aufruhr bewegte im göttlichen Regiment," schreibt Butzer 1. Okt. 1544 an Landgraf Philipp.

2) Engelbrecht verließ 1544 (irrig ist 1536) Straßburg, zog sich nach Cöln zurück und ist höchstwahrscheinlich der Verf. der im J. 1546 zu Cöln in Versen erschienenen Lästerschrift: „Abconterfeyung Martini Buceri," sagt Röhrich, Zur Gesch. der Straßb. Wiedertäufer in Niedner's Ztschr. f. hist. Theol. 1860. S. 6.

3) Ein ander Mal nennt Butzer ihn „einen Menschen von undurchdringlicher Bosheit, der mit schönen Worten heuchle, den aber sein Wandel mit Lügen strafe." Remling II, 250 Note 828.

Digitized by Google

kann [1])." Engelbrechts Schrift [2]) erschien in der That unter dem Titel:

Abconterfeiung Martini Buceri.

Sie erschien pseudonym [3]) und enthält schwere Anklagen gegen Butzer. In Reimpaaren abgefaßt füllt sie 18 Seiten in Folio, auf jeder Seite 40 Zeilen Text in zwei Columnen. Manche der Vorwürfe lassen sich controliren, wie das Schwanken Butzers in wichtigen dogmatischen Punkten, so bezüglich der Eucharistie. Als Probe möge folgen

Butzers Wanken.

Ich will seins Wankens geschweigen,
Das er im Lehren treibt und Schreiben,
Vom Beichten und heiligen Sacrament,
In den er sich so oft hat gewendt.
Als Zwinglein lebt, rühmbt er sein Lehr
Vom Sacrament und anderm mehr.
Als Zwinglein aber im Streit erlag,
Und von ihm kam manch groß Klag,
Wollt Butzer nit mehr zwinglisch sein
Im Sakrament des Brods und Wein.
Thät sich bald zum Luther fügen,
Zwinglis Lehr mit eim Wort nit rügen,
Widerruft gar sein vorig Lehr
Zu Wittenberg, zwar mit kleiner Ehr.
Versüent damit den selbigen Mann,
Daß er in seim Bund möcht bestahn.
Also ist jetzt Christi Leib fürwahr
Wieder im Brod, ist hell und klar,
Welches Butzer zuvor so hoch verwarf,
Daß niemand davon reden darf.

---

1) Briefwechsel II, 529. Philipp Landgraf antwortet am 15. Mai, er habe die genannten Schriften noch nicht zu Gesicht bekommen.

2) Von Cöln aus hat er auch an die Straßb. Prädicanten am 4. Sept. 1546 (MS.) einen Brief ergehen lassen. Röhrich, Reform. des Elsasses II, 116 Note 65.

3) Pseudonym: „Warnher von Warnßheim — Daz sag ich menigklich nit in geheim — dann ich thu warnen jung und alt — auch vermahn ich dergestalt — daß sich Niemand wöll kehren — an sein Geschwätz und falsches Lehren."

Digitized by Google

Er sprach, man sollt ihn fröhlich tödten
Und verlon [verlassen] in allen Nöthen,
Wann dieselbig Lehr nit die Wahrheit wär . .
Vor[her] waren die Sacrament Zeichen allein
Machten gar nit selig noch rein:
Der Glaub müßt es alles ausrichten,
Dafür half kein schreiben noch dichten
Weder des Luthers noch der alten Lehr,
Was Butzer nit lehrt, galt nichts mehr.
Jetzt machend die Sacrament wieder fromm,
Welchs Butzern [zu]vor was groß Irrthumb [1]).

Auf die nun sehr selten gewordene Abconterfeiung [2]), die mit der Aufforderung schließt:

Kehr doch wieder zur Kirchen gemein (allgemein)
Und merk dabei, wie ich es mein —

antwortete Butzer in der Schrift: Der CXX. Psalm ein Dank- und Betpsalm wider die falschen Zeugen und stäten Widerfechter christlicher Religion, — dabei: Christliche und wahrhafte Antwort uff das Schandgedicht, wider christliche Reformation und Martin Bucer, ohne Namen des Dichters und unter dem Titel: Abconterfeitung Martini Bucers ausgangen. Anno 1546 zu Straßburg in Knoblochs Druckerei; 36 Bll. in Quart. Butzer nennt Bl. J. 111 seinen Gegner, einen „armen, alten, verderbten Mann, der hie in Straßb. das Evangelium gepredigt etliche Jahr, bis er dieses Amtes durch die Obrigkeit entsetzt worden, darum daß er der gesunden Lehr vom Tauf der Kinder und hl. Abendmahl nit wollte beistehen und dagegen einen neuen täuferischen Irrthum auffstellte, nämlich, daß die Obrigkeiten einen Jeden sollten der Religion halben gewähren lassen, was er glaubte oder lehrte, wenn er nur den äußern politischen Frieden nicht betrübte. Welcher . . . . . zuletzt vom hl. Evangelium zum Päpstlern gar abgefallen ist."

---

1) Warner weiß allerlei Vorkommnisse zu berichten, infolge deren die Städte Ulm, Augsburg, Constanz, Basel, Zürich, Bern, Bonn und Cöln sich von Butzer abwandten.

2) Man kennt ein Exemplar der Kgl. Bibl. zu Berlin (aus der Floßschen Sammlung) und ein anderes in Emden, Große Kirche, gemäß Wackernagel, Kirchenlied I, 419.

Digitized by Google

Der Warner von Warnsheim scheint mit seinem Abconterfei Butzers den Angegriffenen moralisch haben vernichten wollen, um ihn im Erzstift unmöglich zu machen, denn hier dachte er im Verein mit seinem Gönner Erzb. Hermann die Reformation im Erzstift durchführen zu können.

Ueber den Lebensabend und das Ende Engelbrechts in Cöln konnte ich nichts in Erfahrung bringen. F. F.

VI.

Friedrich Nietzsche.

Bericht über E. L. Fischer's neuestes Werk.

Prälat Fischer-Würzburg unterzog sich der dankenswerthen Aufgabe ein Bild des Lebens und Denkens Friedrich Nietzsche's zu entwerfen[1]). — Der Modernste der Modernen ist noch nicht lange aus diesem Dasein geschieden[2]), seine Werke werden noch auf Jahre hinaus fortwirken und — schaden. Beweis genug, daß der Vorwurf, den sich der gelehrte Prälat für seine jüngste Arbeit wählte, ein eminent aktueller ist. Grund genug für uns, in großen Zügen zu skizziren, was uns Fischer's Darstellung in lebensvoller Plastik bietet.

I. Lebens- und Charakterbild Nietzsche's (S. 1—87).

Friedrich Wilhelm Nietzsche wurde am 15. Oktober 1844 zu Röcken bei Lützen als Sohn des dortigen lutherischen Pfarrers geboren. 1849 starb der Vater. Bald darauf zog die Familie Nietzsche nach Naumburg. Friedrich zeigte frühzeitig bedeutende Talente; 1858 kam er an die Landesschule Pforta. Wie entwickelt bereits damals seine Phantasie und sein Sinn für sprachlichen Wohllaut war, zeigt das schöne „Mailied", das er als fünfzehnjähriger verfaßte. Wir können es uns nicht versagen, wenigstens eine Strophe desselben herzusetzen:

1) E. L. Fischer, Friedrich Nietzsche. Regensburg 1901.

2) Er starb am 25. August 1900.

Digitized by Google

Die Vöglein singen wonnig
Weit in den Wald hinein;
Die Fluren liegen sonnig
Im holden Maienschein.
Die Bächlein rauschen milde
Durch blühende Gefilde
Und Lerchen jubeln drein.
O, kann's was Schön'res geben
Als den Mai, als den Mai allein?

1864 verließ Nietzsche die Landesschule Pforta, der er sechs Jahre angehört hatte, um sich dem Universitätsstudium zu widmen. Zuerst bezog er die Universität Bonn, doch schon im Oktober 1865 finden wir ihn in Leipzig. 1867 begann er sein Freiwilligen-Jahr, ohne es vollenden zu können, da er sich einmal beim Besteigen seines Pferdes zwei Brustmuskeln zersprengte. Erst 24 Jahre alt (1869) wurde er als Professor der altklassischen Philologie nach Basel berufen, wobei ihn die Leipziger Hochschule [ohne Dissertation und Examen — der Glückliche!] zum Doctor promovirte. Zehn Jahre blieb Nietzsche in dieser Stellung; Krankheit nöthigte ihn, sie aufzugeben. Seither weilte er als „fugitivus errans" bald in der Schweiz, bald in Italien, dann wieder in Deutschland, immerfort literarisch thätig. Der andauernden und ununterbrochenen Ueberanstrengung aber erlag sein Geist. Seit Jänner 1889 war er geistig umnachtet. Seine Schwester Elisabeth pflegte ihn in liebevoller Weise. Jahrelang dauerte der beklagenswerthe Zustand. Am 25. August 1900 erlag Nietzsche einem Schlaganfall in Weimar. Er wurde in seinem Geburtsorte Röcken beigesetzt.

Stellen wir Nietzsche's Werke (mit Ausschluß der philologischen Facharbeiten) in chronologischer Abfolge zusammen, so ergibt sich folgende stattliche Reihe[1]):

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872); Unzeitgemäße Betrachtungen. Vier Stücke (1873 ff.); Menschliches, Allzumenschliches (1876 ff.); Morgenröthe (1881); Die fröhliche Wissenschaft (1882); Also sprach Zarathustra (1883 ff.); Jenseits von Gut und Böse (1886); Zur Genealogie der Moral (1887).

1) Vgl. Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Philosophie[8]. III, 2. Seite 292.

Digitized by Google

Im letzten Jahre seiner geistigen Schaffungskraft (1888) schrieb Nietzsche:

Der Fall Wagner; Dionysos-Dithyramben; Die Götzendämmerung; Der Antichrist; Ecce homo; Nietzsche contra Wagner.

Welcher Art der Inhalt dieser Geistesprodukte ist, wird sich aus der Darlegung der Weltanschauung Nietzsche's ergeben. Mehr noch als der gewagte Inhalt mag der berückende Stil den Nietzsche'schen Werken einen weiten Leserkreis verschafft haben. Ueber Nietzsche's Schreibweise sagt Weigand (bei Fischer S. 83 f.): „Dieser Virtuos der Sprache weiß mit spielender Leichtigkeit und ruhiger Meisterschaft alle Töne anzuschlagen; bald verschmäht er jeden Schmuck des Ausdrucks, bald ist sein Stil feierlich, reich, prunkvoll; in seiner mittleren Periode schreibt er wahrhaft klassisch, später als der Polemiker immer mächtiger und gereizter wurde und seine eigene Gedankenwelt nicht mehr beherrschte, verfällt er in Manier, die entweder die überladene Periode wählt, oder den Inhalt eines überreizten Seelenlebens in rasendem Tempo vorträgt." Nietzsches Schriften bilden „ein blendendes Chaos von tiefen Einsichten und Erfahrungen, von gewagten Behauptungen und dogmatischen Verkündigungen, von leidenschaftlichen Ausbrüchen unmäßiger Hoffnungen und Urtheile über Welt, Geschichte, Leben, von pathetischen Apostrophen und boshaften Paradoxen, von rhythmischen Ergüssen und marmornen Sprüchen . . ."

Wenn das Wort wahr ist: „Le style c'est l'homme, so bietet die vorgelegte Stil-Charakteristik bereits in nuce ein Charakterbild Nietzsche's. Hochbegabt, aber doch mehr Dichter als Denker, besaß Nietzsche ein hochgradig gesteigertes Selbstbewußtsein. Er ist Subjectivist und Individualist durch und durch. „Lebensliebe" und „schrankenlose Freiheit" sind seine Devisen. Unumstößliche Wahrheiten, die seinen Geist binden, moralische Normen, die seine Kraft- und Lebensentfaltung einengen könnten, gibt es für ihn nicht: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt! Bei solchen Principien mußte ihm naturgemäß das Christenthum, der Hort der Wahrheit und Sittlichkeit, bis in die Seele verhaßt sein, und das war es auch. Nietzsche ist der radikalste Gegner des Christenthums und kann mit Recht als „der Antichrist in der neuesten Philosophie" bezeichnet werden.

Digitized by Google

Der zweite Theil des Fischer'schen Werkes bietet uns:

II. **Die Weltanschauung Nietzsche's und deren Kritik** (S. 91 bis 257).

Die Haupttendenz, die alle Werke Nietzsches durchzieht und sie trotz ihrer Verschiedenheit verbindet, ist das Streben, der Menschheit eine neue, höhere, bessere Kultur zu bringen (S. 92). „Steigerung der Kultur," das war die Parole, unter der Nietzsche — der Kunstphilosoph arbeitete. Als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes schienen ihm die Musikdramen Wagners geeignet zu sein, die sich ihm als Wiedererweckung der alten attischen Tragödie darstellten. Wie diese eine Blütheperiode hellenischen Geisteslebens bezeichnet, so könnten jene die niedergehende Kultur der Neuzeit von neuem beleben. Diese Ansichten legte Nietzsche in seiner ersten größeren Schrift „Die Geburt der Tragödie" nieder und vertrat sie noch in seinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen"; eine Kritik derselben bietet Fischer S. 102—108.

Nietzsche — der Freigeist, mit diesem Schlagwort läßt sich die zweite Etappe in Nietzsche's Entwickelungsgang charakterisieren. Die Kunst beruht auf dem Gefühle, höher als das Gefühl steht der freie Geist, der sich über alle bisher gehegten Ansichten und Lehren souverän erhebt und nur das annimmt, was ihm als richtig erscheint (S. 109): „Den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit soll man wie die ersten Zähne verlieren; dann wächst einem erst das rechte Gebiß." „Es gibt keine ewigen Thatsachen, so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt." „Alles ist geworden" [im materialistisch-darwinistischen Sinn]. Lossagung von jeder Auctorität, vollendeter Atheismus, schrankenlos-freies Denken: das wäre im Stande das menschliche Kultur-Niveau zu heben! Diesen blasphemischen Gedanken führt Nietzsche in der dem Andenken Voltaires gewidmeten Aphorismensammlung „Menschliches, Allzumenschliches" durch. Fischer prüft ihn S. 124—134 eingehend auf seinen Wahrheits- d. h. Unwahrheitsgehalt.

Höher noch als ästhetisches Gefühl (1. Etappe), höher noch als schrankenlos-freies Forschen (2. Etappe) steht „ein hoher starker Wille: der ist der Erde schönstes Gewächs!" Auf den Willen legte Nietzsche — der Uebermenschprophet (3. Etappe)

Digitized by Google

allen Nachdruck. Eingeleitet wurde dieser sein dritter philosophischer Standpunkt durch die beiden Schriften „Morgenröte" und „Fröhliche Wissenschaft"; seinen vollendeten Ausdruck fand er in dem Werke „Also sprach Zarathustra" [d. h. Nietzsche]. Letzteres nannte Nietzsche selbst sein „bestes" opus und versicherte, er habe damit „der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt." Aehnliche Tendenzen, wie die vorgenannten Schriften verfolgen auch noch die Abhandlungen „Jenseits von Gut und Böse", „Zur Genealogie der Moral" und „Götzendämmerung" (S. 136 f.). Nicht freies Streben nach Erkenntniß sondern „Wille zur Macht" ist jetzt das Losungswort (S. 149). Wer den „Willen zur Macht" hat, den Muth besitzt, sich selbst zu leben, alle im Wege stehenden Schwächlinge niederzutreten, ohne Rücksicht auf herkömmlich Gutes und Böses den eigenen Wünschen und Trieben zu folgen: den nennt Nietzsche einen „höheren Menschen" (Napoleon, Goethe). Aber auch der „höhere Mensch ist noch entwicklungsfähig, er soll zur Stufe des „Uebermenschen" „aufgezüchtet" werden (S. 149 ff.), bei dem das Gefühl der Macht und der Wille zur Macht auf's Höchste gesteigert ist. Er ist sich selbst Norm, seine Moral ist „Herren-Moral", zu der die christliche „Sclaven-Moral", die Ergebenheit und Demuth lehrt, im schrillsten Gegensatz steht (S. 159 ff.). — Auch diese dritte philosophische Phase Nietzsches untersucht Fischer eingehend (S. 182—217).

Hatte Nietzsche — der Freigeist, die Verwerfung jeglicher Auctorität auf dem Gebiete der Wahrheitserkenntniß gefordert, Nietzsche — der Uebermenschprophet, die christliche Ethik als „Sklaven-Moral" gebrandmarkt, so bedurfte es zum offenen und radicalen Kampf gegen das Christenthum nurmehr eines Schrittes, und diesen Schritt that Nietzsche — der Antichrist. Dieser Name paßt für den Gegner des Christenthums par excellence. Er selbst setzte ihn als Titel auf ein Werk, das er im letzten Jahre seiner literarischen Thätigkeit, wenige Monate vor seiner völligen Geistesverwirrung, abfaßte. Hören wir, welche Anklagen Nietzsche gegen das Christenthum vorbringt (vgl. Fischer S. 219 ff.). „Ich verurtheile das Christenthum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den

Digitized by Google

Mund genommen hat. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen, ... sie hat aus jedem Werth einen Unwerth, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht; . . . . ich heiße das Christenthum den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit."

Die Probe genügt zur Charakterisirung des infernalen Hasses, den Nietzsche gegen das Christenthum hegte. Gründlich und würdig weist Fischer (S. 221—257) die leidenschaftlichen Anwürfe Nietzsches gegen christliche Religion und Kirche zurück und schließt sein Werk mit den Worten (S. 257): „Wenn längst schon der Name Nietzsche vergessen sein und seine Werke im Staube der Bibliotheken modern werden, dann wird noch immer das Christenthum am Leben sein; denn wie es bisher auch die heftigsten Stürme herrlich überstanden, so bietet es die beste Bürgschaft, daß es auch in der Zukunft über alle seine Feinde triumphiren wird."

Die Inhaltsübersicht, die wir uns im vorstehenden zu bieten erlaubten, kann und will die Lesung des Fischer'schen Werkes nicht überflüssig machen, im Gegentheil: sie soll recht viele zur Lectüre der gehaltvollen Schrift anregen. Jeden Leser wird die klare Zusammenstellung der Ansichten Nietzsche's, der Ueberblick über die Wandlungen seines Systems, oder besser gesagt: seiner Systemlosigkeit, gewiß interessiren. Die zahlreichen Proben und wörtlichen Citate aus Nietzsche's Schriften, die Prälat Fischer seiner Darstellung einstreut, sind geeignet, ein klares Bild des Stils und der „Logik" des Modernsten zu bieten. Vollends die ruhige, sachliche Kritik, die der gelehrte katholische Auctor den Irrungen des entgleisten Pastorensohnes angedeihen läßt, muß jedermann angenehm berühren und befriedigen.

Wien-St. Stephan. Dr. Ernst Seydl.

Digitized by Google

VII.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

9. Neujahr.

Am Sylvesterabend ziehen in der Umgegend des Auerberges arme Kinder von Haus zu Haus und singen von altersher:

„Jesulein süeß,
Mi(ch) frurt (friert) es an d' Füeß,
Mi frurt es an d' Händ,
Wie scharpf (scharf) gat (geht) der Wind:
O, gentber (gebt mir) do(ch) g'schwind!"

Auch sang, resp. declamirte die Schuljugend noch in unserer Zeit im östlichen Allgäu am Sylvesterabend vor Fenstern und Thüren Weihnachtslieder, wie z. B.:

„O, mitt(en) in der Nacht
Die Hirtlein sind wach!
Die Gloria singen,
Die Wolken zerspringen,
O, himmlische Schaar —
Geboren Gott war.
Die Hirtlein im Feld
Verlassen ihr Zelt,
Sie können nicht laufen
Vor Müde, noch schnaufen (athmen).
O, Vater, schau hear!
Was finden wir? Wear (wer)?
Ein wunderschöns Kindlein
Mit schneeweißen Windlein
Zwischen zwei Thier,
Ochs und Esela hier!"

Die kleinen Sänger aber wurden hiefür beschenkt.

Im westlichen Allgäu lautet der herkömmliche Wunsch am Neujahrstage: „Geabana (gebe Ihnen) Gott a glückselig's nuis Jaur, alla mitanand (allen miteinander)!"

Im östlichen Allgäu hört man: „I(ch) wünschena (wünsche Ihnen) a guets Neujahr, daß Flachs und Koare (Korn) guet graut (gerät)!"

Digitized by Google

In den Stauden (Gegend westlich von Schwabmünchen) riefen einst arme Kinder um Neujahr vor den Häusern:

„Wünsch' a (ein) glückselig's nuis (neues) Jaur (Jahr),
'S Christkindle im krause (gekräuselt) Haur (Haar),
Daß der Flachs und 's Koare guet graut,
'S Glück in's Haus!
'S Unglück obe(n) beim First 'naus!"

Für solche und ähnliche Wünsche wurden die Kinder mit Geld, Eßwaaren beschenkt. Mancherorts beschenken die Taufpathen ihre Taufkinder statt am Nikolaustag (resp. Weihnachten) am Neujahrstag.

10. Heilig Dreikönig.

Am Vorabende vor dem hl. Dreikönigsfeste findet, im Andenken an Jesu Taufe im Jordan, in jeder Pfarrkirche des Bisthums eine feierliche Salz- und Wasserweihe (Dreikönigswasser) statt, in welcher die einfache sonntägliche Wasserweihe durch die Allerheiligen-Litanei, den Ps. 28 (Grundgedanke: Der Herr des Donners, des Blitzes und der Hochfluth wird sein Volk in Frieden segnen), Ps. 45 (Gedanke: wo und so lange Gott mit den Seinigen, haben sie nichts zu fürchten), einen längeren Exorcismus, die Lobgesänge des Zacharias und Mariä, endlich durch das Te Deum feierlich erweitert ist. In der ganzen Diöcese Augsburg lassen die Gläubigen Schüsseln voll Salz mitweihen und nehmen nach dem Wunsche der Kirche[1]) von dem „hochgeweihten" Dreikönigswasser krugweise mit nach Hause. Aeltere Leute machen daraus hie und da noch den sogenannten „Salzstein". Eine Schüssel voll geweihten Salzes wird zu diesem Zwecke mit Dreikönigswasser übergossen und so lange der Ofenwärme ausgesetzt, bis das Wasser verdunstet und das Salz zur steinharten Scheibe wird. Letztere wird durchbohrt und mittelst eines durchgezogenen Bändchens nächst der Stubenthüre am Milchkasten oder neben dem „Weihbrunnen" an der Wand aufgehängt. Mit Erinnerung an die glückliche Reise der hl. Dreikönige genießt man davon ein Stückchen, wenn man sich zu einer Reise anschickt. Auch gibt man davon dem Vieh

1) Schlußrubrik: „Aqua benedicta dispensatur fidelibus, ut ea devote utantur in eorum cubiculis et etiam pro infirmis."

Digitized by Google

beim Frühjahrsaustrieb, weiters den neu gekauften Kühen beim Eintreten in den Stall. Im östlichen Allgäu und im Lechrain wird zur Bildung des Salzsteins auch der an Johanni geweihte Wein verwendet und daher der Salzstein geradezu „Santehans-Segen" genannt. Im Lechrain gab man die Reste des Salzsteines in der Sylvesternacht dem Vieh.

Mit der Salz- und Wasserweihe wird in der Augsburger Diöcese die Kreideweihe verbunden. Diese Benediction lautet, nebst der officiellen Uebersetzung des Diöcesan-Gebetbuchs, also:

Benedic, Domine Deus, creaturam istam cretae, ut sit salutaris humano generi, et praesta per invocationem Nominis tui sanctissimi, ut, quicunque ex ea sumpserint, vel ea in domus suae portis scripserint nomina sanctorum tuorum Caspari, Melchioris et Balthasari, per eorum intercessionem et merita corporis sanitatem et animae tutelam percipiant. Per Chr. etc.

Segne, o Herr und Gott, diese von dir erschaffene Kreide, damit sie dem Menschengeschlechte heilsam sei, und verleih' durch Anrufung deines heiligsten Namens, daß wer immer davon nehmen oder damit an die Thüren seines Hauses die Namen deiner hl. Caspar, Melchior und Balthasar schreiben wird, durch die Fürbitte und die Verdienste dieser deiner Heiligen Gesundheit des Leibes und Schutz der Seele genieße. Durch Chr. ꝛc.

Mit der geweihten Kreide, welche regelmäßig in das zu weihende Salz gesteckt ist, schreibt der Hausvater oder ein berufener Schönschreiber die Anfangsbuchstaben der hl. 3 Könige auf die Thüren des Hauses. Die meiste Sorgfalt wird hiebei der Stubenthüre gewidmet. Dazwischen werden in folgender Weise Kreuzchen eingezeichnet und die Jahrzahl beigefügt: 19 + C + M + B + 01 oder: 19 C + $\overset{+}{\text{M}}$ + B 0 1. Ueber der Hausthüre des Gasthauses zu Rettenbach bei Ottobeuren sah ich die schöne geschnitzte Aufschrift: 18 C M B 79 (wohl das Jahr der Erbauung). Es ist denkbar, daß die christlichen Missionäre das Kreuzzeichen über den Zugängen der Wohnstätten unserer Vorfahren an Stelle heidnischer Runen anbringen ließen. Zur Erneuerung dieses christlichen Symbols war der Dreikönigstag, im Lechrain auch „Obrist" (oberster Tag) oder „Großneujahr" genannt, vorzüglich geeignet. Auch lag es nahe, die neue Jahrzahl und die Neujahrsheiligen durch Kundige mitanschreiben zu lassen, theils um das Gedächtniß

Digitized by Google

zu unterstützen, theils um durch diese Verknüpfung auch bildlich das laufende Jahr unter den Schutz des Gekreuzigten und der 3 „Erstlinge aus den Heiden" zu stellen.

Im Lechrain war gemäß einem längst abgekommenen Sternsingerliede die Reihenfolge der hl. 3 Könige: Caspar, Balzar, Melchior. Je aus dem ersten Buchstabenpaar combinirt sich der Name „Cabame", der in jener Gegend bis in das 15. Jahrhundert als Taufname und noch in neuerer Zeit als Hausname vorkommt.

Außer Salz, Wasser und Kreide wird aber auch noch Weihrauch durch folgende Oration benedicirt:

Tua, quaesumus, omnipotens sempiterne Deus, immensae majestatis dextera hanc creaturam incensi benedicere et sanctificare digneris: ut in virtute sancti Nominis tui omnes immundorum spirituum phantasticos incursus effugare, omnes morbos reddita sanitate expellere, ubicunque fumus eius afflaverit, mirabiliter possit atque tibi omnipotenti Deo odorem fragrantissimum perpetua suavitate reddere. Per Chr. etc.

Wir bitten dich, allmächtiger Gott, du wollest dich würdigen, mit der Hand deiner unermeßlichen Majestät diesen von dir erschaffenen Weihrauch zu segnen und zu heiligen, damit er, wo immer der Rauch von ihm sich erheben möge, kraft deines hl. Namens alle Nachstellungen unreiner Geister verscheuchen, alle Krankheiten vertreiben, die Gesundheit zurückbringen und dir, allmächtiger Gott, allenthalben einen ewig lieblichen, überaus duftenden Wohlgeruch bereiten könne. Durch Chr. ꝛc.

Am Vorabend vor hl. Dreikönig durchzieht da und dort der Hausherr, ein Gefäß mit glühenden Kohlen und aufgelegtem Weihrauch in der Hand, Haus und Stall. Auch werden geweihte Kräuter vom Mariä-Himmelfahrtsfeste her dabei mitverbrannt. Im Lechrain werden Wachholderbeeren (grana Juniperi) beigemischt. Mancherorts nimmt der Geistliche auf Verlangen diese „Hausausräucherung" vor, wofür im Augsburger Rituale ein besonderer Ritus vorgesehen ist.

Im östlichen Allgäu hat man früher diese Ausräucherung mit Dreikönigsweihrauch öfters im Jahre, namentlich vor hohen Festen, in manchen Häusern sogar alle Samstage wiederholt.

11. Mariä-Lichtmeß.

Nach dem alten Bauernceremoniell trägt in Oberbayern der Hausvater am Lichtmeßtage die große „Hauskerze" eigenhändig

Digitized by Google

zur kirchlichen Weihe. Die großjährige Tochter aber, oder an deren Stelle die erste Magd, trägt in zierlichem Körbchen Kerzen und bunte Wachsstöckchen von verschiedener Größe zur Benediction. Die Kerzen sind für die Knaben und Jünglinge, die Stöckchen für die Mädchen bestimmt.

In Traubing, Oberbayern, nimmt der Kirchenpfleger nach der Kerzenweihe aus dem großen Wachskorbe eine Halbpfundkerze und überreicht sie als Geschenk der Kirchenstiftung dem Pfarrer. Der Pfarrer läßt dieselbe anzünden, worauf er den Gemeinde- und Kirchenverwaltungsmitgliedern kleinere Kerzen einhändigt. Hierauf ist die Procession: voran das Kreuz, begleitet von zwei Ministranten; nach ihnen der Lehrer in seinem Nebenamte als Kantor, dann der Pfarrer, schließlich die Verwaltungen, alle mit brennenden Kerzen. Die Prozession zieht von dem Seitenaltar, an welchem die Weihe stattgefunden, durch den mittleren Gang des Kirchenschiffes, dann durch Kirchenportal und Vorzeichen (gemauerter Vorbau zum Schutze gegen Unwetter) hinaus in's Freie zum „Umgang" um die Kirche. Nach dem Eintritte in die Kirche begeben sich die Verwaltungsmitglieder an ihre hauseigenen Plätze in den Kirchenstühlen. Während der Prozession eilt man zu den Körben mit geweihten Kerzen. Die Schulmädchen, Jungfrauen und Frauen entnehmen ihre Wachsstöcklein und stellen sie angezündet auf die Kirchenbank. Die Knaben und Jünglinge und die Männer nehmen Kerzen angezündet zur Hand, und so wohnt alles mit brennenden Lichtern dem feierlichen Amte bei. Auch des Pfarrers Kerze, welche der Meßner auf kleinem Messingleuchter auf der Evangelienseite des Hochaltares aufgestellt hat, bleibt angezündet: eine wahrhaftige Lichtmesse! Im östlichen Allgäu hielt man es früher ebenso.

An vielen Orten erhalten der Pfarrhof, das Meßnerhaus und die Kirchensängerinnen auf Kosten der Kirchenstiftung je ein geweihtes prächtiges Wachsstöcklein.

In Schwaben und Oberbayern finde ich die verbreitete Sitte, daß man am Abend des Lichtmeßtages gemeinsam zu Hause einen Rosenkranz für die armen Seelen betet, wozu ein Jedes seine Kerze, resp. Wachsstöcklein auf dem Stubentisch brennen läßt.

Digitized by Google

Auch für das Kleinste in der Wiege wird ein Kerzlein aufgerichtet. In Traubing befestigt man bei diesem Anlaß auf einem umgestürzten „Waidling" (Milchschüssel) ringsum 12 rothe Kerzchen zu Ehren der hl. Apostel und ein Kerzchen in der Mitte zu Ehren Mariä. Letztere Beziehung ist insofern berechtigt, als nach dem Kerzenweihritus des Missale das Licht nicht nur ein Sinnbild Christi, sondern auch der heiligmachenden Gnade ist: Maria aber ist voll der Gnade.

Rothe Wachsstöcke benützen im Lechrain die Frauen in der Kirche beim Gottesdienste, so lange sie „in der Klage" sind, d. h. in der officiellen bäuerlichen Hoftrauer. Bei bestellten Seelenmessen, bei gestifteten Quatembermessen für die verstorbenen Pfarrangehörigen werden ebenfalls von den Frauen die Wachsstöcklein gebrannt und an der Tumba rothe Kerzen beliebt.

Geweihte Kerzen werden überhaupt gebrannt zu den Hausrosenkränzen, welche in manchen Familien jeden Samstag Abend, in vielen in der Fastenzeit allabendlich, in den meisten in der Seelen-Octav Abends üblich sind.

Die Kinderwelt zündet insbesondere zu den „Rorate"-Gottesdiensten die geweihten Kerzchen an, an deren Licht das Auge der Kleinen unausgesetzt haftet.

Die „Hauskerze" wird zum Gebet bei heftigen Gewittern und wenn ein Hausangehöriges im Sterben liegt, angezündet. In Oberbayern werden bei Gewittern auch schwarze Kerzen gebrannt.

Wenn ein Sonntag auf einen „Frauentag" und zumal auf das Fest Mariä-Lichtmeß fällt, so ist das im Lechrain ein „goldener Sonntag".

12. Blasiustag.

Am Tage nach Lichtmeß lassen sich nach der hl. Messe alle in der Kirche Anwesenden „blaseln", d. h. den St. Blasius-Segen ertheilen, wobei der Priester zwei brennende Kerzen in der Form des Andreas-Kreuzes übereinander legt, mit denselben jede Person am Halse berührt und dabei den hl. Blasius gegen alle Halsübel anruft [1]). Diese Kerzen werden zuvor eigens geweiht. Der hl.

1) „Per intercesionem sancti Blasii Episcopi et Martyris liberet et praeservet te Dominus ab omni malo gutturis in nomine Patris etc."

Digitized by Google

Blasius heilte bekanntlich nach der Legende einen Knaben, der durch Festsetzen einer Fischgräthe im Halse dem Ersticken nahe war. In Rom wird an seinem Feste eine Salbung mit geweihtem Oel vorgenommen.

(Fortsetzung folgt.)

VIII.

Professor Dr. Schell's Anschauung über „die Kämpfe des Christenthums" und ihre Beurtheilung in der Salzburger katholischen Kirchenzeitung.

Die Monatsschrift „Der Türmer" brachte im Septemberheft 1901 eine Studie des Prof. Dr. Hermann Schell über „Die Kämpfe des Christenthums". Die Salzburger katholische Kirchenzeitung entgegnete darauf in ihren Novembernummern 89 und 90 mit einer Kritik: „Wesen und Aufgabe des Protestantismus nach Professor Dr. Hermann Schell." Darin heißt es: „Angesichts dieser Lehren, besonders jener über die allgemeine Apokatastasis und der oben dargelegten Charakteristik des Protestantismus stellen wir hier öffentlich und ohne Scheu die unzweideutige und offene Frage: Ist die Lehre von Dr. Hermann Schell, Professor der katholischen Theologie an der Universität Würzburg, noch katholisch? Wir stellen diese Frage nachdrücklich, weil wir wünschen, daß sie an maßgebender Stelle nicht überhört werde."

Mit den „maßgebenden Stellen" habe ich bei meinem früheren literarischen Streite mit Prof. Dr. Schell keine Fühlung gehabt. Auch die nachfolgenden Zeilen schreibe ich wahrlich nicht aus Vergnügen, die bei Abfassung des Distinguo gemachten Erfahrungen nochmals zu erleben, sondern unter dem frischen Eindruck einer sehr erregten Scene, die ich bei Laien soeben beobachtet habe, welche sich wegen der oben genannten Artikel höchlichst ereiferten, ohne jedoch dieselben gelesen zu haben. Auch ich konnte die beiden Artikel erst heute vergleichen. Aber ich habe mehr als einen Grund persönlicher und sachlicher Art, mich über beide Artikel zu äußern.

Digitized by Google

Schells Studie erhebt offenbar keinen Anspruch, wissenschaftlich exact, historisch-kritisch zu sein; sondern will nur die Leser einer Zeitschrift für „Geist und Gemüth" auch über eine religiöse Tagesfrage lehrreich unterhalten, wozu bekanntlich immer gehört, daß man an dem Gesagten auch Gefallen findet.

Mit vielen Andern möchte ich wünschen, daß die Art, wie Schell seine Stoffe behandelt, eine höchst persönliche Eigenart für ihn selber bleibe. Wäre Schell ein Privatgelehrter, würden die Tagesblätter und Zeitschriften politischer, unterhaltender und fachlicher Art nicht beständig mit allerlei Notizen und Artikeln auf dem Laufenden erhalten über das, was Schell lehrt, thut und schreibt, oder über ihn geschrieben wird, so würde sich der rein fachwissenschaftliche Streit viel ruhiger bewegen. Das wäre in vieler Beziehung besser. So aber wird die Schell'sche Theologie von seinen Anhängern wie ein Phänomen behandelt, von dessen Beachtung und Ausnutzung das Heil der Kirche, die Zukunft des Christenthums abhängt. Letztere Ansicht geht nicht blos zu weit, sondern enthält in sich eine Gefahr. Schell's Verdienst beruht, wie ich gerne rückhaltlos anerkenne, in seinem Eifer, womit er den Kampf gegen den Monismus mit aller Kraft, wie es Talent und Fleiß vermag, nicht blos selbst führt, sondern auch talentierte Schüler in seine Gefolgschaft aufzunehmen sucht. Man muß seinen Anhängern Eifer, Muth und Zusammenhalt, sowie unbedingtes Vertrauen auf die Autorität ihres Lehrers zuerkennen. Die Lehrweise und Persönlichkeit Schell's macht dieses erklärlich. Die Dunkelheit vieler Partien in der Theologie Schell's, die Behandlung oder besser gesagt die Nichtbeachtung, ja Mißachtung, welche über die theologische Wissenschaft früherer Zeit bei ihm bemerkt wird, sind aber doch Eigenthümlichkeiten, welche auf einen Theil seiner Schüler nicht günstig einwirken, um mich eines gelinden Ausdruckes zu bedienen. Sie schaden aber auch dem Wahrheitsgehalte und der Brauchbarkeit seiner Doctrin. Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß den Irrthümern und der Schreib- und Darstellungsweise gegenüber, wie sie bei den modernen Gelehrten fast durchweg in vortheilhafter Weise erstrebt und gebraucht wird, Schell vielfach den richtigen Ton getroffen hat. Auch ist es eine Eigenthümlichkeit, die ihm gerade viele Anhänger zuführt, daß er den

Digitized by Google

Feind nicht blos in offener Feldschlacht erwartet, sondern mit Zähigkeit und Glück auf seinem eigenen Gebiete aufsucht und dabei seinen Schülern durch seine große Vertrautheit mit allen Schleichwegen der gegnerischen Dialektik und mit allen Irrpfaden im verschlungenen Gestrüppe moderner Geistesart und Literatur zu imponiren weiß. Rechnen wir hiezu noch die Betonung des Individualismus und der Persönlichkeit, und wir haben dann so ziemlich den Schlüssel für seine Beurtheilung „der Kämpfe des Christenthums" im „Türmer". Präcision, Deutlichkeit, scharfe Begrenzung der Begriffe, Sauberkeit und Durchsichtigkeit in der Behandlung seiner Stoffe, gründliche und erschöpfende Beweisführung werden von ihm nicht überall für nöthig erachtet, besonders dann nicht, wenn er durch logische Deductionen aus irgend einem Gedanken oder durch Combinationen oder geistreiche Speculationen einen Satz gefunden zu haben glaubt, mit welchem er sich über das Gemergel der Scholastik kühn hinwegsetzen zu können glaubt oder seine Gegner durch frische und originelle Auffassung zu überflügeln wagt. Bei ihm heißt es nicht blos toujours en vedette, sondern toujours en attaque. Was da alles sich ereignen kann, ist unschwer zu errathen. Wenn man von diesem Standpunkte aus den Artikel im „Türmer" beurtheilt, so wird man denselben sicher anders beurtheilen, als dies in der Salz. K. Z. geschehen ist. Abgesehen davon ist die Salzburger Kritik unrichtig und ungerecht. Und zumeist deshalb schreibe ich diese Zeilen. Wer die maßgebenden Kreise öffentlich aufruft, daß sie seine Anklage nicht überhören, der sollte sich doch seine Anklageschrift und die Klagepunkte genauer ansehen. Recht muß Recht bleiben! Und wenn es dem Verfasser der Anklage in der Salzb. K. Z. darum zu thun ist, daß die dogmatischen Lehren Schell's, wie er sie auch in den neuesten Werken vorträgt, eine Prüfung auf ihre Zulässigkeit erfahren, dann ist es von höchster Wichtigkeit, daß die Grenzen der Gerechtigkeit und der Objectivität gerade auf gegnerischer Seite nicht verletzt werden, daß man auch wegen dieses Artikels im „Türmer" keinen Lärm macht, welcher mit seiner Bedeutung und seinem Inhalt in solchem Mißverhältniß steht, wie dies mir wenigstens der Fall zu sein scheint.

Zunächst scheint es mir angemessen, daß der Artikel im

Digitized by Google

„Türmer" für sich selbst beurtheilt werde und nicht im Zusammenhang mit dem neuesten Werke Schell's: „Religion und Offenbarung" und den darin enthaltenen Lehren. „Der Türmer" nennt sich selbst „Monatsschrift für Gemüth und Geist", und ist eine Zeitschrift interconfessionellen Charakters. Letzteres paßt zu der Auffassung, welcher wir bei Schell über die wissenschaftliche Aufgabe der Apologetik begegnen. Schell hat ferner in seiner Geistesart eine Verwandtschaft mit Hegel, welche für objective geschichtliche Auffassung und Darstellung wenig geschickt zu sein scheint; denn die subjective Auffassung verwandelt sich bei Schell durch den speculativen Denkproceß alsbald im Bewußtsein des Gelehrten zu wirklichem Sein. Ich erblicke daher in der kurzen Abhandlung, welche „der Türmer" brachte, lediglich einen interessanten Versuch, den sich Schell erlaubt, für gebildete Leser eine Darstellung zu bieten, welche geistreich und anziehend ist, belehrt und zum Gemüth spricht, und zwar so, daß es den Katholiken nicht schaden, aber den Protestanten, welche wohl die Mehrzahl der Leser des „Türmer" sein werden, nützen möge. Hierauf zielt offenbar die Betonung, daß das protestantische Princip nicht von Christus ab, sondern zu Christus hinführen soll. Es wird doch auch von Niemanden geleugnet werden wollen, obwohl es in der Salzb. K.-Z. beanstandet wird, daß die Protestanten durch das Studium der Bibel zum lebendigen Glauben an Christus und zur Liebe Jesu geführt werden können. Das Gegentheil zu behaupten, wäre nicht christlich, nicht katholisch, und würde sowohl unserer katholischen Verehrung für die hl. Schrift widersprechen, als auch unserer Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der gläubigen Protestanten mit unserer Mutter, der hl. katholischen Kirche, einen schweren Schlag versetzen.

Schell hat ferner nicht, wie die Salzb. K.-Z. ihm zur Last legt, behauptet: „Der Protestantismus ist ein ächter Sproß des Christenthums;" Schell hat nicht behauptet: „Durch den Protestantismus werde das Christenthum über den Monismus siegen", oder durch den Protestantismus pflege das Christenthum die Ideale, welche dem Monismus Kraft verleihen, oder der Arianismus sei ein ächter Zweig des Christenthums ebenso wie der Protestantis-

Digitized by Google

mus, oder erst durch den Protestantismus habe das Christenthum die Persönlichkeit gepflegt.

Schell hat vielmehr geschrieben S. 566 ff.: „Das Wort „Persönlichkeit" ist allerdings eine Errungenschaft der Neuzeit, allein der Gedanke ist mit dem Christenthum in die Welt getreten; die Worte des Evangeliums von dem Werth jeder Menschenseele, von der Freiheit, die aus der Wahrheit und Ueberzeugung, aus dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, aus dem Geiste Gottes stammt, ... diese Stellen (der hl. Schrift) sind alle so deutlich, daß sie auch heute noch die magna charta für die Grundrechte der Persönlichkeit bilden, obgleich dieses Wort im Neuen Testament gar nicht vorkommt. Aber das Senfkörnlein war reichlich da." Nun mag es der religions-philosophischen oder dogmengeschichtlichen Auffassung dieses oder jenes Gelehrten nicht entsprechen, was Schell von der Entwickelung, der wissenschaftlichen und gelehrten Darstellung des Werthes der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung im Glaubensleben oder in der Pflichtenlehre sagt: man muß aber einem Gelehrten doch so viel Spielraum lassen, daß er die wissenschaftliche Entwickelung des Dogma's nach eigener Auffassung darstellt, wenn er sie begründen kann. Ganz ohne jegliche Begründung ist sie aber selbst in der kurzen Abhandlung im „Türmer" nicht geblieben. Und wenn es frommen und heiligen Männern erlaubt war und ist, Congruenzgründe selbst in Predigten vorzutragen, warum die Lehre vom allerheiligsten Altarsacrament, von der unbefleckten Empfängniß Mariä, von der Verehrung des göttlichen Herzens Jesu erst in diesem und jenem Zeitpunkte zu besonderer Hervorhebung und Betonung und Einfluß kam, so wird bezüglich der Lehre von dem Werthe der Persönlichkeit ein Aehnliches wohl auch erlaubt sein.

Wenn Schell betont, daß der Protestantismus nicht schlechtweg jede Art von freier Forschung als Prinzip des religiösen Verhaltens gestatte, sondern nur jene freie Forschung, welche sich auf die Bibel stützt, also freie Forschung innerhalb des Christenthums, so wird hierdurch allen jenen Protestanten, welche sich auf das religiöse Erkenntnißprinzip nach protestantischer Auffassung berufen, aber trotzdem in ihrer Forschung bis zur Leugnung der

Digitized by Google

Bibel als eines göttlichen Buches und bis zur Verleugnung Christi und seines Kreuztodes, sowie seiner Auferstehung sich hinauswagen, das Recht abgesprochen, sich mit dem Protestantismus zu rechtfertigen. Das ist auch theoretisch ganz richtig, und hiervon spricht Schell. Praktisch liegt aber die Sache ganz anders, und davon geht die Salzb. K.-Z. aus. Wenn schließlich Schell sagt, der „protestantische Glaubensbegriff und das Prinzip der freien Forschung" würden von Voraussetzungen getragen, die im Sinne Kant's gehalten sind, so ist das richtig, insofern Kant thatsächlich der Philosoph des Protestantismus im eminenten Sinne des Wortes ist, der aber denselben zerhämmert und zerbröckelt hat. Dies beizufügen, hätte unseres Erachtens nicht unterlassen werden sollen, weil gerade Kant in neuerer Zeit wieder auf den Schild erhoben wurde zum Armuthszeugniß für die Philosophie in protestantischen Kreisen. Schell führt durch seine Darstellung im „Türmer" den nicht vorsichtigen Leser zu einer Auffassung, welche theils durch Anachronismen, theils durch Verwechselungen fehlerhaft ist. Der Protestantismus Luthers bei seinem Entstehen kann nur theilweise die Beurtheilung erfahren, welche auf den heutigen Protestantismus paßt. Und der heutige Protestantismus, welcher sich um Luthers Dogmatik und Ethik keinen Deut mehr kümmert, ja seine Autorität total verwirft, sucht neue Beweise für seine Existenzberechtigung, von welchen Luther nichts wußte, die Luther selbst als abscheuliche Ketzereien consequenter Weise hätte verdammen müssen. Diese klug ersonnenen Beweise für die Nothwendigkeit des Protestantismus und seiner Verdienste um die Cultur des Geistes passen gar nicht zum geschichtlichen Hergang der Kirchenspaltung, es sind später hineingetragene gelehrte Speculationen. Letztere legt Schell seiner Beurtheilung des „Protestantismus" zu Grunde. Schell versteht darunter theils eine moderne Geistesrichtung, die aus der Reformation herausgewachsen ist, theils die ruinöse Form eines confessionellen Kirchenwesens. Da sind Mißverständnisse unvermeidlich. Den Ruinen jener Nachahmung eines Kirchenthums kommen jene später erst ersonnenen Berechtigungsbeweise nicht zu, im Gegentheil, sie heben das Kirchenthum auf. Wer die Theologie Schells kennt, wird nicht daran denken, ihn einer Vertheidigung

Digitized by Google

des protestantischen Kirchenthums fähig zu halten. Im Gegentheil, man wird behaupten dürfen, Schell strebe darnach, den Protestanten nachzuweisen, daß sie jene richtigen Forderungen, welche zur Zeit der Reformation die gehörige Beachtung und Durchführung nicht gefunden hatten und deßhalb das Unheil der Reformation heraufbeschworen haben, nur einseitig zu erfüllen vermochten und seit drei Jahrhunderten in dieser Unfähigkeit sich versteiften, so daß jetzt der Intellectualismus, der Individualismus, d. h. die von Schell selbst inaugurirte theologische Richtung, den Kampf gegen den Monismus durchführen muß, welcher aus der Ohnmacht des Protestantismus seine Kraft schöpft. Die Ohnmacht des Protestantismus soll darin bestehen, daß er dem Monismus die dem Christenthum entlehnten Ideale nicht entwinden und im christlichen Sinn verwerthen kann, was er doch als seine Aufgabe erklärt hatte. Ob sich meine Ansicht mit der Ansicht Schell's vollständig deckt, hat hierorts keine Bedeutung. Ich will nur darstellen, daß der Artikel im „Türmer" diese Deutung möglich macht, daß man also zu einer solchen Auslegung, wie sie in der Salzb. K.-Z. niedergelegt ist, nicht gedrungen oder gezwungen ist.

Am meisten scheint die Salzb. K.-Z. Anstoß zu nehmen, daß Schell sagt, Arianismus, Byzantinismus und Protestantismus seien aus der Kirche geboren worden, und zwar der Reihe nach im Kampfe gegen den Hellenismus, den Islam und die Renaissance. Die Salzb. K.-Z. sagt, Schell habe diese Häresien als ächte Sprossen der Kirche erklärt. Es wurde oben schon gesagt, daß dieses von Schell wörtlich nicht behauptet wurde. Aber Schell hätte diese Deutung vermeiden sollen und müssen, und wenn nun dieser Vorwurf gegen ihn erhoben wird, so kann er sich nicht beschweren; denn er nennt diese drei Ausgeburten nicht Häresien, sondern Confessionen. Dies mag mit Rücksicht auf die übliche Bezeichnung „protestantische und griechische Confession" entschuldbar sein, aber im Zusammenhang mit der Bezeichnung: „das Christenthum" habe sie „aus sich" geboren, ist doch die Sprache sehr verfänglich. Das Christenthum im Sinne von christlicher Kirche hat überhaupt keine zweite und dritte Confession geboren und kann das nicht, wenn sie die reine Braut des heiligen Geistes ist. Wer Gott zum Vater und die

Digitized by Google

Kirche zur Mutter hat, wird durch die naturgemäße Thätigkeit beider nicht arianisch oder byzantinisch oder protestantisch. Der Vater des Protestantismus ist Luther, die Mutter des Protestantismus oder der Mutterboden für denselben ist die Renaissance. Ebenso verhält es sich mit Arius und dem Hellenismus, Photius und dem Islam oder Byzantinismus. „Geboren" sind diese „Confessionen" nicht „aus" der Kirche oder vom „Christenthum aus sich". Unter Christenthum versteht Schell ein Gedankending, welches weder katholisch noch protestantisch oder sonstwie confessionell ist. Damit macht er einen bei den Protestanten üblichen Sprachgebrauch zu dem seinigen, wonach „das Christenthum" in verschiedenen Zweigen und Arten seine Entwicklung genommen hat, die alle auf eine Wurzel zurückgehen. Ich kann aber nicht glauben, daß Schell die verkehrte Ueberzeugung, welche diesem irreführenden Sprachgebrauch zu Grunde liegt, zur seinigen gemacht hat. Wenn er aber den Begriff nicht correct faßt, wie dies bei Katholiken üblich ist, welche „das" Christenthum nur in der katholischen Kirche erblicken, sondern von „einem Christenthum", welches auch von anderen Religionsgemeinschaften in Anspruch genommen wird, so kann man nur von Ausgeburten menschlicher Religionsstifterei sprechen, welche vom Christenthum Namen und Inhalt entlehnt haben, aber nicht „von" ihm oder „aus" ihm geboren sind.

Schließlich nimmt die Salzb. K.-Z. noch Aergerniß daran, daß Schell sage, der Monismus solle durch den Protestantismus überwunden werden. Damit scheint nun aber die Salzb. K.-Z. ganz in eine falsche Auffassung gerathen zu sein. Im Gegentheil scheint vielmehr Schell sagen zu wollen — was dieser Gelehrte eigentlich sagen will, ist selten klar zu erkennen —, daß der Protestantismus den Monismus nicht habe überwältigen können. Schell sagt im „Türmer", der religiöse Monismus des brahmanischen, buddhistischen und konfutsianischen Ostens rüste sich zum Entscheidungskampfe gegen das Christenthum. In einer seiner Vorreden zu seinen früheren Werken weist aber Schell auch darauf hin, daß die Aufgabe der Theologen für die jetzige Zeit darin bestehe, für die Aufnahme aller dieser Strömungen in der katholischen Kirche ein rettendes Haus zu bauen, wozu die alten scholastischen Einrichtungen nicht zu brauchen

Digitized by Google

sind. Schell tritt deshalb ein für den gemäßigten Individualismus und Intellectualismus, wobei er jedoch auch im „Türmer" ausdrücklich noch neben der göttlichen Offenbarungs*lehre* die Erlösungs*kraft* der Kirche erwähnt. In dieser Neigung, im Salon sagt man faible, zum Individualismus und Intellectualismus liegt unseres Erachtens die Erklärung für die eigenthümliche und bestechende Art der Schell'schen Lehrweise. Es wäre auch nicht schwer nachzuweisen, daß seine irrthümlichen und schiefen Lehrsätze aus dieser Geistesrichtung geboren sind. Ganz deutlich erkennbar ist dies bezüglich seiner Liebhaberei, das ächte Christenthum — der Kirchlichkeit, den Geist — der Gesetzmäßigkeit, die Freiheit — dem „verpflichteten Wesen", die Persönlichkeit — dem Amte gegenüber zu stellen.

Obiges hatte ich niedergeschrieben und zur Versendung durch die Post bereitgelegt; da erhielt ich die „Erklärung des Professors Dr. Schell auf die Angriffe in der Salzb. K.-Z." — Beilage zu Nr. 39 der „Freien deutschen Blätter", Augsburg. In derselben sagt Schell: „Ich glaube durch meine obigen Darlegungen auch solche Katholiken, welche durch die Heftigkeit der Anklage daran zweifelhaft geworden sein könnten, überzeugt zu haben, daß ich gewissenhaft und sorgfältig den katholisch-dogmatischen Standpunkt gewahrt habe." —

Wenn ich aus eigenem Antriebe lediglich aus Liebe zur Gerechtigkeit den Angriff der Salzb. K.-Z. zurückzuweisen suchte, so darf ich mir vielleicht doch noch die Bemerkung erlauben, daß die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit besteht, daß Leser, welche erstens nicht sehr gut geschult sind, welche zweitens nicht mit großer Vorsicht den Artikel im „Türmer" lesen, welche drittens nicht mit den übrigen Schriften Schell's bekannt sind, in dem Artikel eine solche Rechtfertigung des Protestantismus finden können und gefunden haben, welche Schell wohl nach seiner Erklärung als nach dem Wortlaute des Artikels nicht beabsichtigt hat. Wenn also Schell erklärt, daß es ihm an Sorgfalt nicht gefehlt habe, den katholischen Standpunkt zu wahren, dann bleibt doch das Bedauern, daß er sich in der Wirkung, welche sein Artikel haben solle oder könne, getäuscht habe und diese Täuschung vielleicht doch hätte vermieden werden können.

Würzburg. Dompfarrer *Braun*.

Digitized by Google

IX.
Literatur.

Die Perikopen in der Schule. Schulgemäße Erklärung der ſonn- und hauptfeſttäglichen Evangelien des katholiſchen Kirchenjahres von Fr. Reiſe, Pfarrer und Ortsſtudieninſpector. Zweite Auflage beſorgt durch F. Müller, Pfarrer. Breslau, Franz Goerlich. 8°. 125 S. Mk. 1.20.

Für Schul-Katecheſen und in Nothfällen auch für Homilien ein aus der Praxis entſtandenes werthvolles Hilfsmittel, um ſich raſch über die treffende evangeliſche Leſung zu orientiren und Kinder und Volk in wohl disponirter anſprechender Form mit den göttlichen Thaten und Lehren vertraut zu machen und in das Verſtändniß des Kirchenjahres einzuführen. Auf die Katechismen von Köln und Breslau und die kirchlichen Volksgeſänge wird ſpeciell verwieſen.

T. M. R.

Franz Anton Staudenmaier (1800—1856), in ſeinem Leben und Wirken dargeſtellt von Dr. Friedrich Lauchert. Mit dem Bildniß Staudenmaier's. Freib. Herder. 1901. 8. VIII. 544 S. ℳ 5.

Adel verpflichtet. Unter dem Eindrucke des inhaltreichen Wortes ſteht der Berichterſtatter der Biographie Anton Staudenmaier's, wenn es ſich um den ‚Katholik' handelt. Denn zeitlebens hat der Held dieſes Lebensbildes dieſer Zeitſchrift durch angeſehene Beiträge ſeine Treue bekundet, und anderſeits iſt die Thatſache zu betonen, daß der ‚Katholik' faſt jedem der namhafteren Werke Staudenmaier's ehrenvolle Anzeigen gewidmet hat. Dem jüngeren Geſchlecht der Theologen iſt Staudenmaier ziemlich fremd geworden in Folge der Entwickelung, welche der Betrieb der Wiſſenſchaft ſeit 1870 genommen. In der erſten Hälfte des 19. Jahrhunderts dagegen, und noch darüber hinaus war er eine hochangeſehene Perſönlichkeit, deren theologiſche Arbeiten großen Segen geſtiftet und aus deren Vorleſungen in Tübingen, Gießen und Freiburg Tauſende von jungen Theologen Begeiſterung für Chriſtenthum und Kirche geſchöpft haben.

Die Art der Behandlung durch Lauchert iſt ſtreng wiſſenſchaftlich. Zahlreiche Notizen aus Briefen und anderen ungedruckten Actenſtücken verdankte er befreundeten Kreiſen in Schwaben und

Digitized by Google

im Breisgau, wo Staudenmaier's Andenken ehrenvoll sich erhalten hat. Damit verbindet sich der weitere Vorzug größerer Auszüge aus Staudenmaier's theologischen Werken.

Des Verfassers Urtheil ist stets maßvoll und gerecht, indem er Staudenmaier aus dem Geiste seiner Zeit heraus, aber mit Betonung der kirchlichen Grundsätze zu begreifen sucht. Mit Recht wird hervorgehoben, daß Staudenmaier's Werke von einem Hauche der Philosophie umweht sind. In der That zieht sich der Kampf wider Hegel's System wie ein rother Faden durch all seine Arbeiten. Vom heutigen Standpunkte aus glauben wir es beklagen zu sollen, daß Staudenmaier so viel Geist, Lebenskraft, Zeit auf die Widerlegung solcher Wahngebilde verwendet hat. Aber damals war Hegel der Modephilosoph, und die Mitglieder der katholisch-theologischen Facultäten an sogenannten paritätischen Hochschulen haben diesem Philosophen und seinem System eine Bedeutung beigemessen, die heute Jedermann unbegreiflich findet. Leider stand die Bekanntschaft mit der philosophia perennis damals in Deutschland sehr im Hintergrund. Staudenmaier würde man Unrecht thun, wollte man ihm Mangel an Hochachtung vor der Scholastik vorwerfen. Im Gegentheil, er weist hin auf sie, er vertheidigt sie. Aber ein tieferes Verständniß derselben mangelte ihm. Von ihr beeinflußt, würden seine Arbeiten heute einen weit höheren Werth besitzen, als ihnen thatsächlich zukommt.

Wie kaum anders zu erwarten stand, fallen in Lauchert's Arbeit helle Lichter auf das damalige kirchenpolitische System in Schwaben, Hessen und Baden. Staudenmaier ist ruhmvoll stets mit den kirchlichen Auctoritäten gegangen, treu hat er zu dem muthigen Erzbischof Hermann von Vicari in Freud und Leid gestanden. Namentlich dankbar sind wir dem Verfasser für die Charakterzeichnung des berühmten Professors und Domherrn, der wie ein Held der Wissenschaft, so auch ein Vorbild christlichen Lebens und unbegrenzter Wohlthätigkeit war. Das mit strengster Gewissenhaftigkeit angefertigte Verzeichniß der literarischen Arbeiten bildet einen namhaften Beitrag zur theologischen Bibliographie unserer Zeit. Das Register ist trefflich.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Herders Konversations-Lexikon. Dritte Auflage, reich illustrirt durch Textabbildungen, Tafeln und Karten. Freiburg, Herder. 1. u. 2. Heft.

Kaum hat die unternehmende Herder'sche Verlagshandlung die zweite Auflage des zwölfbändigen Kirchenlexikons und das fünfbändige Staatslexikon glücklich vollendet, so erscheint sie schon wieder mit einem neuen gleichartigen großen Werke auf dem Plane. Der langgehegte Wunsch, daß das bereits in zwei Auflagen erschienene Herder'sche Konversationslexikon eine bedeutende Erweiterung erfahre, soll nunmehr in Erfüllung gehen. Statt der früheren 4 Bände von je 50 Bogen wird die neue Auflage 8 Bände von je 55 Bogen mit zahlreichen Beilagen umfassen und an Inhalt erheblich mehr als das Dreifache bieten. „Die altbewährte, in dem festen Boden christlicher Weltanschauung wurzelnde Grundrichtung" bleibt selbstverständlich unverändert. Insbesondere soll „das anderwärts so sehr verkürzte katholisch-positive Element", aber ohne „aufdringliche Hervorkehrung", zur Geltung gebracht werden. Allenthalben wurden die neuesten wissenschaftlichen Ergebnisse, für Statistik das amtliche Material, für momentane Verhältnisse briefliche Mittheilungen verwerthet. Wie aus den bereits erschienenen beiden Heften erhellt, ist der Erklärung der Fremdwörter, ihrer Accentuirung und Aussprache besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden. Um für das erweiterte Programm genügenden Raum zu gewinnen, wurden bestimmte Zeichen und Wortkürzungen eingeführt und eine kleine, aber scharfe und gut leserliche Fractursschrift gewählt. Vor allem aber war man bedacht, die Artikel über die einzelnen Staaten, welche andere Konversations-Lexika bis über 300 Spalten anschwellen lassen, auf das für ein Nachschlagebuch nöthige Maß zu beschränken. Die dem Probeheft beigegebenen Karten, Stadtpläne und Bilder in Schwarz- und Farbendruck sind in technischer Vollendung hergestellt. Das ganze Werk wird 8 Bände à 10 ℳ oder 160 Hefte à 50 ₰ umfassen. Monatlich sollen 2—3 Hefte erscheinen, so daß das Werk in 5—6 Jahren vollständig vorliegen wird. Möge dieses längst gewünschte Unternehmen die verdiente Anerkennung und Unterstützung finden. R.

Digitized by Google

Augustin. Der Untergang der antiken Kultur. Von Georg Freiherrn von Hertling. Mit einer Kunstbeilage in Farbendruck und 50 Abbildungen. Mainz, Fr. Kirchheim 1902. 112 S. geb. ℳ 3.

Augustinus, vielleicht der eminenteste Beherrscher des ganzen idealen Reiches, der jemals gelebt, eröffnet in würdigster Weise die in diesen Blättern bereits angezeigte „Weltgeschichte in Karakterbildern". Dem hochverdienten Münchener Philosophen ist es gelungen, diese Heldengestalt auf Grund der unnachahmlichen Selbstbekenntnisse Augustin's in ihrem Werden und in ihrer Vollendung mit voller Beherrschung der so viele Bände füllenden Werke des unermüdlichen Bischofs von Hippo in klarem Bilde darzustellen und damit die großen zeitgenössischen Weltereignisse in Verbindung zu bringen. Das Werden wird in den Kapiteln: „I. Augustin's Geistesgang bis zu seiner Bekehrung. II. Die Zeit der Vorbereitung. Augustin's Philosophie" durchgeführt. Die Vollendung aber in den zwei folgenden Kapiteln: „III. Die Kirche von Afrika. Augustinus als Lehrer und Vertheidiger des katholischen Dogma's. IV. Das Ende des Heidenthums und der Untergang des west-römischen Reichs. Augustin's Werk vom Gottesstaat." Detaillierte Columnentitel orientiren bestens über den Inhalt jeder Seite. In Augustin erreichte das Christenthum in Afrika ihren höchsten Glanz. Um so tragischer ist aber das Geschick, welches die zahlreichen Kirchen Afrika's mit ihren fünfhundert Bischöfen nach dem Tode Augustin's ereilte — in Folge der Einfälle der Barbaren sind sie alle wie ein Meteor vom Erdboden verschwunden. Erst in unseren Tagen ist das Siegeszeichen des Kreuzes auf den alten Ruinen Nordafrika's wieder aufgepflanzt worden. — Die Ausstattung des Werkes ist vornehm. Die zahlreichen Abbildungen sind umsichtig ausgewählt: ein Theil vermittelt uns Bilder der Zeitgenossen und ihrer Cultur, ein anderer Theil zeigt uns, wie die christliche Kunst in den folgenden Jahrhunderten Augustin und seine treue Mutter Monika gefeiert hat. R.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

X.

Professor Mausbach über katholische Moral[1]).

In der citirten Schrift greift eine berufene Hand fest und sicher in die Moralstreitigkeiten der letzten Zeit ein. Die Vorwürfe der Pamphletliteratur berücksichtigt Mausbach nicht. Hie und da nur gedenkt er auch einmal eines Wortes von Graßmann. Dagegen ist die wissenschaftliche gegnerische Literatur in großem Umfang herbeigezogen, sowohl die akatholische, wie auch die antichristliche. Was an der Schrift sympathisch berührt, ist die Ruhe und Sachlichkeit, die Vermeidung einer unklaren Allgemeinheit, eine Schätzung der gegnerischen Einwände, die weder per excessum noch per defectum fehlt, und eine gleichmäßige Verwerthung katholischer Schriften verschiedener Schulrichtung.

Die Schrift hat zwei Kapitel. Im ersten behandelt M. die „Stellung der Casuistik in der katholischen Moral". Selbstverständlich ist es, daß er bei Besprechung dieses Punktes auch der Bedeutung des hl. Alphons gedenkt. Die Feststellung der Tragweite, welche die Verleihung des Titels „Doctor ecclesiae" hat, die Unterscheidung zwischen Kirche und Kirchenlehrern, der Hinweis auf gegensätzliche Ansichten verschiedener Kirchenlehrer, sowie auf Congregationsentscheidungen, die Alphonsischen Thesen entgegengesetzt sind, ergeben für jeden Leser die Richtigkeit seines Urtheils über die Bedeutung des hl. Alphons. „Was nun speciell

1) Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, von Dr. Joseph Mausbach, Köln 1901 (dritte Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1901). In Nr. 1 der „Theologischen Revue" v. Dr. Franz Diekamp p. 3 Anm. 1 bemerkt Mausbach, es sei infolge eines Versehens der der Arbeit zugedachte Titel „Die katholische Moral und ihre wissenschaftlichen Gegner" nicht genommen worden. Thatsächlich entspricht diese Aufschrift mehr dem Inhalt.

Digitized by Google

den hl. Alphons angeht, so kann und muß man die geringschätzige, ja verächtliche Art, mit der altkatholische und protestantische Kritik über ihn den Stab bricht, auf's schärfste verurtheilen, ohne damit Alles zu unterschreiben, was fromme Verehrer des Heiligen auf unserer Seite zum Lobe seiner Wissenschaft gesagt haben." (24.)

Die Casuistik wird als nothwendig erwiesen aus der engen Berührung der katholischen Moral mit dem wirklichen Leben. Daß in vielen Handbüchern das casuistische Material überwiegt und die scholastisch-speculative sowie die ascetisch-mystische Behandlung der Moral in den Hintergrund tritt, leugnet M. nicht; die Frage, ob das ein Fehler ist, läßt er offen. Was er zur Entschuldigung und zur Erklärung dieser Erscheinung sagt, kann uns mit den Casuisten nur versöhnen. „Neuere theologische Stimmen aus dem Protestantismus beklagen es als einen Mangel, daß die theologische Moral sich in einer Höhe und Allgemeinheit bewegt, die ihren Einfluß auf die concreten Verhältnisse des Lebens auf ein Minimum reducirt" (36). Eine gewisse Casuistik d. h. Anwendung der Principien auf Einzelfälle ist also nicht zu umgehen. Wenn alle Menschen so gestimmt wären, daß sie einfach das thun, was edler ist als sein Gegentheil, und wenn das Gefühl hier eine unfehlbare Richtschnur böte, so wäre der Casuist seiner Mühe enthoben und bräuchte nicht in einzelnen Fällen das Pflichtmäßige, das den physisch kräftigeren und doch nicht unsittlichen Strebungen in der Menschenbrust abgerungen werden muß, abzugrenzen gegen das, was ein uneingeschränkter Edelmuth leisten wird. Dieser Unterscheidung, sowie auch der Unterscheidung zwischen Gerechtigkeits- und Liebespflichten bedarf es namentlich im socialen Leben. Der an sich so billige Rath, das Sicherste und Nobelste zu wählen, ist oft nicht einmal möglich, weil der Nutzen des Einen der Schaden eines Anderen ist. Ein Familienvater z. B. muß nicht allein die Interessen eines Dritten wahren, sondern auch die Interessen seiner Familie. Hier bedarf es in einzelnen Fragen einer genaueren verstandesmäßigen Abwägung des Einzelfalls.

Geistvolle Auffassung und weiter Blick ist allerdings bei späteren Casuisten erheblich seltener als in den anfänglichen Darstellungen christlicher Moral, und die größten Gesichtspunkte treten

Digitized by Google

hinter der Detailuntersuchung erheblich zurück; doch das ist kein principieller, sondern ein accidenteller Fehler. Aber allgemeine Gesichtspunkte allein genügen für das moralische Urtheil nicht; so z. B. nicht die Vorkehrung einer Allgemeinherrschaft des sittlichen Gefühls, weil dieses praktisch oft irreführend ist und das nicht berücksichtigt, was an sich unsittlich ist. Es gibt eben auch einen objectiven Maßstab der Sittlichkeit. Auch die denkbar edelsten Gesinnungen rechtfertigen nie einen Mord. Es genügt auch nicht z. B. der „kategorische Imperativ" Kant's als allgemeine Maxime. Denn was das Sittengesetz zu thun gebietet, ist eben nicht „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken" einzusehen. „In trefflicher Weise widerlegt Paulsen die Kant'sche Uebertreibung des Vernunftprincips und zeigt die Schwierigkeit für das Gewissen, in manchen Fällen sich zurechtzufinden" (42). Klärung der Begriffe (z. B. Mord), so daß die Ausnahmen von einer allgemein gefaßten Sittenregel („Du sollst nicht tödten") in den Begriff schon miteingeschlossen sind, ist zu dem Zwecke, sich in Einzelfällen zurechtzufinden, gewiß nothwendig. Und sie vollzieht sich in der Untersuchung der Einzelfälle. Man betont doch sonst gerade in unseren Tagen die Empirie, man rühmt die empirische Methode als einen Fortschritt in der Wissenschaft, warum soll sie gerade in der Moral eine Brandmarkung verdienen?

Auch für das Gebiet der Keuschheit sind die Einzelbetrachtungen nothwendig. Das Schamgefühl ist keine unfehlbare Richtschnur. Zudem kann es in gewissen Fällen gar zu leicht überwunden werden. Aus edlem Widerwillen über die Sünden gegen diese Tugend zu schweigen, wäre angebracht, wenn damit die Sünden selbst aus der Welt geschafft wären. Es ist richtig, daß manche Moralwerke in der That zu weit gehen in der Behandlung der Details, welche das sechste Gebot betreffen, allein der ganzen Moral daraus einen Vorwurf machen und einen Schluß ziehen auf die Behandlung dieser Materie im Beichtstuhl, ist Böswilligkeit. Jedes vernünftige Moralhandbuch vertritt den Grundsatz, daß aus mannigfachen Gründen in diesem Punkte das Zuwenig dem Zuviel entschieden vorzuziehen sei, vor Allem bezüglich der Fragen des Beichtvaters. Freilich wird in Einzel-

Digitized by Google

heiten der persönliche Takt oder auch der Mangel an Takt von wesentlicher Bedeutung sein. Klagen von Pönitenten sind vielfach auf diesen Faktor zurückzuführen.

In dem Abschnitt „Casuistische Einzelfragen, Mißverständnisse und Uebertreibungen" bespricht M. die „fides implicita", den „Attritionismus", die „Heiligung des Mittels durch den Zweck", die Intention beim Eide und beim Vertrag und die „restrictio mentalis". Er will nicht zu den einzelnen Problemen Stellung nehmen, sondern nur in den wirklichen Sinn und Zusammenhang der Lehren einführen. Was er über die restrictio mentalis und ihr Verhältniß zu der Ansicht moderner Ethiker sagt, es sei in gewissen Fällen erlaubt, die nackte Unwahrheit zu sprechen, ist sehr lesenswerth, desgleichen die Correktur der Anschauungen einzelner Moralisten, die thatsächlich in manchen Fällen eine restrictio pure mentalis für eine restrictio non pure mentalis (realis) erklären blos deßwegen, weil irgend ein Ausdruck lexikalisch doppelsinnig ist, nicht aber unter den concreten Umständen diesen doppelten Sinn haben kann. Er erläutert dies an dem berühmten Fall der Frau Anna (S. 61 A. 1). Ueberraschend ist die Aufdeckung einer mangelhaften Kenntniß mancher dieser Dinge selbst bei hervorragenden protestantischen Theologen, die oft ohne Sachkenntniß Kritik üben (vgl. z. B. die Bemerkungen über die fides implicita).

Der Inhalt des zweiten Kapitels ist sehr interessant. Unter der Aufschrift: „Die katholische Gesammtauffassung der Sittlichkeit und der Protestantismus" weist er in sechs Abschnitten die Einwände gegen den sittlichen Ernst der katholischen Moral zurück. Wer modernes Denken und Empfinden einigermaßen versteht, wird die Tragweite dieser Auseinandersetzungen würdigen können.

Der erste Abschnitt „Gott und Gewissen" wendet sich gegen den Vorwurf der Gesetzlichkeit, wonach das Sittengesetz katholischerseits nur als das Machtgebot göttlicher Willkür aufgefaßt wird (Heteronomie). Der Nachweis des Zusammenhangs zwischen dem Gesetz des Gewissens und der lex aeterna, die Klarstellung des Begriffes „Gewissen", die Betonung des natürlichen Sittengesetzes, die rechte Würdigung der positiven Gebote corrigirt so-

Digitized by Google

wohl die gegnerische Auffassung wie auch die Einseitigkeiten einer kleinen Anzahl katholischer Theologen.

Der Vorwurf der „Lohnsucht" tritt gewöhnlich in Verbindung mit dem Vorwurf der „Heteronomie" auf. Der äußere Gesetzgeber will die Erfüllung seines Machtgebotes durch bloße Kunstmittel, Lohn und Strafe, erreichen, nicht durch eine Hervorhebung des werthvollen Inhaltes der sittlichen Gesetze. Dem gegenüber erklärt M.: „So hat denn auch die katholische Auffassung zwar stets den naturgemäßen und ächt christlichen Zusammenhang zwischen persönlichem und absolutem Endziel, zwischen Seligkeit und Heiligkeit festgehalten, aber doch die Hoheit und verpflichtende Kraft des Sittlichen nicht aus seiner Beziehung zur Seligkeit, sondern aus der absoluten Güte abgeleitet" (76). Der Recensent ist nun allerdings der Ansicht, daß auch das persönliche Endziel in erster Linie Vollkommenheit und erst in zweiter Linie Seligkeit ist. Vielleicht hätte Mancher gerade an dieser Stelle eine ausführlichere Darstellung des inneren und sachlichen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit im Diesseits und Heiligkeit im Jenseits, sowie zwischen Heiligkeit und Glückseligkeit gewünscht. Hinweise darauf finden sich (z. B. S. 76 al. 2). Auch die psychologische Schwierigkeit Hartmann's, der Gedanke an das Glück lasse den Gedanken an die sittliche Güte nicht wirksam auftreten, hätte wohl gerade hier Beachtung und Zurückweisung finden können.

Der zweite Abschnitt, „Gesetz und Freiheit. Der Probabilismus", tritt dem Einwand entgegen, als sei nach katholischer Auffassung die Freiheit einfach Willkür, die ihre Schranke im Gesetze finde. Nicht das Gute wolle der katholische Christ, sondern das, was ihm gefällt; nur, weil er müsse, wähle er mit Widerwillen auch das Gute. Da in der gewöhnlichen Darstellung des Probabilismus die Freiheit als ein Gut behandelt wird, dem das Gesetz beschränkend entgegentritt, so findet man gerade in dem System des Probabilismus einen Beweis für diese Ansicht. Mausbach unterscheidet eine Freiheit gegenüber der Beziehung des Handelns auf den höchsten Zweck und eine Freiheit gegenüber einzelnen Gesetzen, welche die verschiedenen Einzelgebiete der sittlichen Bethätigung regeln. Die Freiheit im ersten Sinne

Digitized by Google

ist unsittliche Willkür oder eine Freiheit, die nur in abstracto betrachtet werden kann; im zweiten Sinne aber besteht eine Freiheit, etwas zu thun oder zu unterlassen, eine Handlung oder ihr Gegentheil zu setzen, auch in concreto, wenn beides sittlich ist. Es ist aber beides sittlich, so lange für eins von beiden mit Ausschluß des anderen nicht eine sittliche Verpflichtung nachgewiesen ist. Ich kann z. B. das Streben nach Besitz und auch den Verzicht auf Besitz hinordnen auf den letzten Zweck sittlichen Handelns. Erst wenn ein Verzicht gefordert ist, und soweit er gefordert ist, ist ein Streben unsittlich. Denn Sittlichkeit ist nicht in allen Fällen Selbstbeschränkung. Es gibt auch im sittlichen Streben einen Unterschied zwischen Recht und Pflicht. Es gibt ferner einen Conflict der Pflichten, wenn ich nicht genau weiß, welches die höhere Pflicht ist. In beiden Fällen muß eine Pflicht oder auch die Ueberlegenheit einer Pflicht über eine andere feststehen, soll ich eben gebunden sein. So lange die Pflicht gegenüber dem Recht und eine Pflicht gegenüber einer anderen eine zweifelhafte ist, bin ich keineswegs an eine bestimmte Handlung gebunden. So und nicht anders ist der Satz zu verstehen: Lex dubia non obligat. Wer weiter geht, als er muß, wer das Edelmüthige über das Pflichtmäßige erhebt, ist zu bewundern, aber kann man diesen Standpunkt bei allen voraussetzen oder für Alle fordern? Eine Moral, die für Alle gelten will, darf den Unterschied zwischen Pflichtbewußtsein und Edelmuth, zwischen Pflichterfüllung und Heroismus, zwischen einem Minimum und einem Maximum der sittlichen Leistung nicht aufgeben.

Die sittliche Pflicht wird nicht von Jedem, sei es im Gefühl, sei es im Verstand, erzeugt, sondern die objective Pflicht wird von dem Einzelnen aufgefaßt. Wer nicht Fähigkeit und Zeit hat, sich selbst durch eigenes Nachdenken über eine Pflicht klar zu werden, darf sich Autoritäten anschließen, er darf es auch für den Fall, daß die Autoritäten eine Verpflichtung für zweifelhaft erklären. Ein fremdes Gewissen zu seinem eigenen machen oder das Gewissen vergewaltigen, heißt das keineswegs. Es bedeutet nur, seine Erkenntniß durch fremde Erkenntniß befruchten — und das ist wahrhaftig kein Fehler. Allerdings ist die Erkenntniß in

Digitized by Google

Folge selbstthätiger Prüfung der Sache vollkommener, aber, wie die Menschen nun einmal sind, kann sie eben nicht jeder haben.

Ein Zeichen der Aeußerlichkeit der katholischen Moral wird auch darin gefunden, daß die katholische Moral den Heilsproceß in eine Vielheit einzelner Acte auseinanderzieht, statt ihn als Eines aufzufassen, ferner in der Betonung des Dinglichen statt des Persönlichen und der damit gegebenen Annahme eines quantitativen Unterschiedes zwischen Gutem und Besserem, zwischen Schlechtem und Schlechterem, zwischen läßlicher Sünde und Todsünde. Das Werk ist die Hauptsache, die Gesinnung die Nebensache, so lautet das Resumé. Dem gegenüber zeigt M. in einem dritten Abschnitt, „Gesinnung und Werk", wie gerade die katholische Moral die Gesinnung, das subjective Moment betont, wie nach der Lehre des Katholicismus Gott mehr auf das „ex quanto", als auf das „quantum" schaut, wie aber auch sowohl beim Guten wie beim Bösen ein Unterschied durch das objective Werk hergestellt wird, und zwar sowohl ein specifischer wie ein quantitativer. „Die Pflichten der Keuschheit, der Gerechtigkeit, der Vaterlandsliebe, der Frömmigkeit sind — trotz der Gemeinsamkeit des Pflichtcharakters — specifisch verschieden." (107.) „Eine Massenvergiftung muß eine schwerere Sünde sein, als der Einzelmord" (107). Sodann begründet M. auch den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, und zwar aus dem Moment der imperfectio actus und der Quantität der Materie. Daß die letztere Begründung eine Schwierigkeit macht, braucht nicht geleugnet zu werden. Der Gradunterschied in der Materie will mit dem unendlichen und wesentlichen Unterschied zwischen peccata gravia und levia nicht recht harmoniren. Desgleichen ist auch in ganz freiwilligen läßlichen Sünden die Unendlichkeit des obersten Verpflichtungsgrundes, Gottes, mißachtet. Doch ist nicht zu leugnen, daß ein Unterschied positiv feststeht.

Mit dem dinglichen Unterschied in den Tugenden hängt auch das Thema „Gebot und Rath, Weltarbeit und Weltflucht" zusammen, welches in einem vierten Abschnitt von M. besprochen wird. Es werde der Unterschied zwischen Gebot und Rath ausgeschlossen durch die Pflicht der vollen Hingabe an Gott, meinen

Digitized by Google

die Kritiker. Was Gott Einem *räth*, kann nicht unbeachte bleiben. Es ist das Sittengesetz keine Dienstinstruction, die für die Einen *niedere*, für die Anderen *höhere* Verrichtungen vorschreibt, sondern es verpflichtet mit gleicher Kraft im Großen wie im Kleinen, den Einen wie den Anderen. „Die unendliche Güte und Liebenswürdigkeit Gottes," sagt dagegen M. (115), „die Absolutheit unserer Verpflichtung gegen ihn *fordert*, daß wir unser ganzes Sein und Handeln, in seinen einfachsten wie in seinen höchsten Erscheinungen, ohne jeden Abzug, seiner Ehre und seinem Dienste weihen. Aber *innerhalb* dieser *Grundverpflichtung* gibt es Unterschiede des Guten und des Besseren, des Erlaubten, Pflichtmäßigen und Räthlichen". „Es ist unwahr, daß aufrichtiges sittliches Streben stets das erkannte *Bessere* zur Pflicht macht Hier zeigt sich, wie gerade die katholische Moral die wahre Einheit und Absolutheit der Sittlichkeit, die Erhabenheit des sittlichen Ideals über alle bloße Formen desselben im tiefsten Kern erfaßt. Die katholische Anschauung läßt sich in den Satz zusammenfassen: Da die Liebe nur dem ‚Besten', dem ‚höchsten' Gute unterworfen ist, steht sie dem bloß ‚Besseren', dem ‚höheren' Gute *frei* gegenüber" (117). Von einem für jeden Moment verpflichtenden Gotteswillen kann nicht geredet werden, weil das Gewissen nicht für jeden Fall besondere Erleuchtungen empfängt, die es wie Orakelsprüche seiner sittlichen Entscheidung zu Grunde zu legen hat. Wer ferner den Begriff des Erlaubten festhält, muß auch den des blos Räthlichen anerkennen. Sodann ist nicht zu vergessen, daß das in abstracto Bessere nicht für *jeden* das Bessere ist. Neben dem „allgemeinen Rath" kommt auch der besondere Beruf und die Neigung in Betracht. Kann nicht außerdem der, welcher einen Rath befolgt, in der Erfüllung einer strikten Pflicht weniger vollkommen sein als ein anderer, der diesen Rath nicht befolgt? Eine ‚Aristokratie' der Sittlichkeit wird also in dem Befolgen eines Rathes (Ehelosigkeit, Ordensleben) nicht geschaffen. „Die Kirche ist ein Leib mit *verschiedenen* Gliedern; wenn auch das Auge edler als der Fuß ist, so ist es doch für das Ganze am besten, wenn beide gesund sind. Die Kirche ist ein Garten, dessen Schönheit in der Mannigfaltigkeit der

Digitized by Google

Ammen und Kräuter liegt. Christus hat Maria gelobt, daß sie den besten Theil erwählte; er hat aber keineswegs Martha veranlaßt, ihre Arbeit fahren zu lassen und sich gleichfalls zu seinen Füßen zu setzen . . ." (119).

Bei Besprechung der Vorwürfe der ‚Weltflucht und Culturscheu' gibt M. zu, daß manche geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Thatsachen eine Ueberspannung des ascetischen Princips zeigen, daß in der christlichen Literatur vom Neuen Testamente an die Töne ernster weltflüchtiger Stimmung stärker durchklingen als die der Weltfreude, aber er findet einen Erklärungsgrund dafür in dem gewaltigen Kampf, den das Christenthum zu allen Zeiten gegen offene und versteckte Weltvergötterung zu führen hatte. Was Paulsen (Ethik II, 15 ff.) darüber sagt, hätte vielleicht als beachtenswerthe Stütze herbeigezogen werden können. Daß das Christenthum die Welt nicht verachtet, daß nicht weichlicher Weltschmerz, nicht unnatürliche Abneigung zum Verzicht auf die Welt führt, wird in herrlicher Weise von M. nachgewiesen. Ein Blick in die Kirchengeschichte schon der ältesten Zeiten (Kampf gegen Gnostiker, Manichäer, Katharer u. s. w.) bestätigt in der schönsten Klarheit die Betrachtungen unseres Autors. Was gerade die religiöse Weltflucht für die Welt leistete und noch leistet, kann Niemand übersehen, dessen Blick durch Vorurtheile nicht getrübt ist. Welche Ideale endlich ermöglicht und gepflegt werden durch die sittliche Werthung einer gewissen Weltentsagung, darf auch nicht vergessen werden. Vor einer extremen und unerleuchteten Weltflucht, die das wahre Ideal verzerrte und lächerlich machte, wie sie zu Zeiten in ausgedehnten protestantischen Theologenkreisen sich zeigte, war die katholische Ascese im Princip immer bewahrt geblieben.

Der Vorwurf der Aeußerlichkeit ist es, der wie ein rother Faden die gegnerischen Angriffe auf unsere Moral durchzieht. Die Sittlichkeit wird erklärt nicht aus der alleinigen Thatkraft des Willens, sondern aus der äußeren Erlösung, aus der Gnade, und diese Gnade wird sinnlich-physisch und magisch-zauberhaft durch die Sacramente vermittelt. Unter dem Titel „Natur und Uebernatur" antwortet M. in vortrefflicher Weise auf diese und ähn-

Digitized by Google

liche Einwände. Wer Gott als Schöpfer und den Menschen als Geschöpf anerkennt, kann in diesen Dingen nichts Befremdliches erblicken. Unsere Kraft ist Kraft von Gott, die übernatürliche Kraft desgleichen. Die Hervorbringung des Menschen ist Schöpfung, die übernatürliche Heiligung ist Neuschöpfung. Durch Christus wird diese Neuschöpfung vermittelt, durch die Sacramente auf uns übergeleitet. Sie sind außerdem „bedeutungsvolle Symbole", „beruhigende Unterpfänder", „Glieder des gemeinsamen Cultus", „Förderungsmittel des Glaubens". Wie der Gedanke durch das Wort, so wird die Gnade durch das Sacrament vermittelt. „Wie die Incarnation eine Einkleidung des Göttlichen in die Hülle des Fleisches, der Kreuzestod eine Entbindung geistiger Lebenskräfte durch sichtbares Blutvergießen war, so bewirkt in den Sacramenten der Heilige Geist durch geschöpfliche Vermittelung die Heiligung der Seele" (140).

Die mystische Gemeinschaft mit Gott ist die geheimnißvolle Ursprungsstätte der ethischen Gottesgemeinschaft. Der Mensch hat trotz der Schwächung durch die Sünde in seinem Denken und Wollen die Fähigkeit zu einer natürlichen Sittlichkeit und die Empfänglichkeit für höhere Befruchtung bewahrt. Und diese höhere Ausstattung ist eben die Uebernatur; sie besteht nicht nur in gradueller Stärkung (gratia actualis medicinalis), sondern in einem wesentlich neuen Lebensprincip und einer wesentlich neuen Lebenskraft (gratia sanctificans; gratia actualis elevans), die nicht als todte Qualitäten unsere Seele schmücken, sondern Grundlage eines neuen heiligen Lebens sind. Den Werken, die aus diesen Principien hervorgehen, verheißt Gott Lohn, den Lohn der Vereinigung mit ihm. Diese Vereinignng ist wie im Samen hier schon gegeben, in der Ewigkeit reift dieser Same zur Frucht aus. Es geht also auch in diesem Punkte alles naturgemäß zu.

Die katholische Sittenlehre ist Rechtslehre, die katholische Sittlichkeit gesetzliche Rechtlichkeit. In diese Worte lassen sich die grundsätzlichen Haupteinwendungen der Gegner am besten zusammenfassen. Sie werden scheinbar gestützt durch den Hinweis auf den Gehorsam, den wir der kirchlichen Obrigkeit zu leisten haben, deren Bestimmungen sich als Rechtsordnung darstellen.

Digitized by Google

Daher die Reden von der kirchengesetzlichen und werkmäßigen Moral, von der „katholischen Sittlichkeit mit ihrer unsittlichen Aeußerlichkeit und werthlosen Kirchlichkeit". Diesen Behauptungen tritt M. in einem sechsten und letzten Abschnitt „Kirchlicher Gehorsam und religiöse Selbständigkeit" entgegen. „‚Princip' unserer Moral ist nicht die kirchliche Autorität; ebensowenig wird ihr Inhalt durch die von der Kirche geschaffenen Normen umschrieben. Die Kirchengebote nehmen in den katholischen Darstellungen der Sittlichkeit, mag man dabei an eine Summa theologica oder ein Moralkompendium oder einen Katechismus denken, nur einen sehr bescheidenen Raum ein. Niemals hat in der Kirche äußere Korrektheit, ‚werthlose Kirchlichkeit' als Ersatz innerer Reinheit und Tugend gegolten. Der widerwärtige Typus des Frömmlers beweist nichts gegen ächte Frömmigkeit; ob er auf katholischer oder protestantischer Seite häufiger ist, wird nicht so leicht zu entscheiden sein" (147). M. nimmt hier Gelegenheit, von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu sprechen, die ja auch für das Gebiet der Sittenlehre gilt. Seine Klarstellungen sind sehr gut. Er unterscheidet scharf zwischen päpstlichen Aeußerungen, die als absolut bindend, und solchen, die nicht als absolut bindend zu betrachten sind. Auch die Nothwendigkeit und der Werth der päpstlichen Unfehlbarkeit finden eine treffliche Beleuchtung, sowie das Verhältniß zwischen Konservatismus und wetteiferndem Fortschritt. „Noch weniger als die lehramtliche will die hirtenamtliche Thätigkeit des Papstes den Christen ‚zur todten Maschine' machen" (149). Auch dem Staate gegenüber entfaltet die Kirche kein „souveränes" Machtbewußtsein. Doch die Gesetzgebung der Kirche selbst, so wenig umfangreich sie auch ist, ist eine unzulässige Einschränkung der christlichen Freiheit, ein Rückfall in jüdische Gesetzlichkeit (Fastengebote, Gebetsvorschriften u. s. w.). „Wäre das Gesetz der Freiheit," sagt dagegen M., „die Liebe in uns alleinherrschend, so würde allerdings die positive Einschärfung jener Pflichten — wenigstens für unsere persönliche Heiligung — nicht nothwendig sein. Darum gibt es in der triumphierenden Kirche keine Kirchengebote. Nun aber steht dem Gesetz der Liebe und seiner hohen, ewigen Richtung hienieden ein anderes Gesetz

Digitized by Google

gegenüber: die heidnische Weltlust, die uns niederzieht, die jüdische Unbeständigkeit und Aeußerlichkeit, die uns zerstreut. Wir sind eben noch nicht Christen durch und durch, sondern streben dem Vollalter Christi entgegen, wir tragen noch ein Stück Heidenthum und Judenthum in der Brust. Darum ist uns eine Erziehung durch maßvolle, aber feste Normen heilsam; darum scheuen wir auch den Vorwurf der Unreife und christlichen Gebundenheit nicht, so lange wir nicht den Muth haben, uns das Zeugniß allseitiger Reife und Vollkommenheit auszustellen" (152). „Damit ist nicht gesagt, daß bei solcher Voraussetzung der Wille nur dem äußeren Gesetze gehorcht, statt sich mit Liebe in den Geist der Handlung zu versenken" (152). Manch schönes Wort wird über diesen Geist noch gesagt, manch schönes Wort auch über den Werth und die Bedeutung einer kirchlichen Führung. Schrankenloser Individualismus war immer vom Uebel und wird auch von vielen Protestanten als bedauernswerther Mißstand empfunden.

Interessante Schlußbetrachtungen legen den Unterschied zwischen der von der Kirche verkündigten Sittenlehre und der katholischen Moral, als Zweig der theologischen Wissenschaft betrachtet, klar, rufen zu einer Fortbildung der theologischen Moralwissenschaft auf und geben entscheidende Gründe für die Nothwendigkeit einer Apologie der christlich-philosophischen Ethik und der theologischen Moral, die abwehrt und annimmt, vertheidigt und aufbaut.

Nur ein Theil der kernigen Gedanken Mausbach's konnte im Vorstehenden berührt werden. Wer die Schrift selbst liest, wird noch vieles Beachtenswerthe finden. Begeisterung für Glaube und Kirche, das Fehlen jeder störenden Gehässigkeit, die maßvolle Kritik, welche sich nicht scheut, auch von Gegnern zu lernen, die klare, glatte Schreibweise machen die Lektüre der Schrift leicht und angenehm.

Mainz. Dr. Kneib.

Digitized by Google

XI.

Der Verbleib der Geräthe des Tempels zu Jerusalem.

(Prof. Dr. Bludau-Münster i. W.)

Flavius Josephus hat bei der Darstellung des glänzenden Triumphzuges (B. J. 7, 5. 5), den Titus im Frühjahr 71 wegen seines Sieges über Judäa feierte, auch die erbeuteten Tempelgeräthe erwähnt, welche unter Schätzen aller Art im Zuge mitgeführt wurden. Er hatte selbst als Feldherr den Krieg mitgemacht, aber als solcher eine äußerst zweifelhafte Rolle gespielt; als Gefangener hatte er sehr bald seinen Frieden mit dem Sieger gemacht. Bei dem Triumphzuge stand er am Portikus der Octavia und schaute bewundernden Auges die Herrlichkeit der Römer und kalten Blutes die Schmach seines eigenen Volkes, dessen Gefangene an ihm vorüberzogen [1]). Sein Bericht lautet: „. . . ein Beutezug ohne Ende; die weitaus schönsten Stücke darin waren im Tempel zu Jerusalem getroffen worden: so ein goldener, viele Talente schwerer Tisch und ein Leuchter, der ebenfalls aus Gold bestand, aber in seiner Arbeit von den bei uns im gewöhnlichen Gebrauche stehenden Leuchtern abwich . . . . Den Schluß der Beutestücke machte das Gesetzbuch der Juden (B. J. 7, 5. 5) [2])."

1) S. Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom. Berlin 1896, I, 22.

2) Phil. Kohout, Flav. Jos. Jüdischer Krieg. Aus dem Griech. übers. Linz 1901, S. 498. Daß auch der Rauchopferaltar im Triumphe mitaufgeführt worden sei, wie B. Schäfer, Die Alterthümer der Bibel. 2. Aufl. Münster 1891. S. 57 (vgl. Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black (London 1901) II, 2285) annimmt, wird nirgends gesagt. Neuere, wie Wellhausen, Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 410 ff., Benzinger, Hebr. Archäologie. Freib. 1894. S. 410, Holzinger, Exodus. Tüb. 1900, S. 144 wollen gerade deshalb die Existenz des Räucheraltares in Zweifel ziehen, weil die Römer, die doch sonst nichts, was mit Gold überzogen war, stehen ließen, ihn nicht

Digitized by Google

Die Sieger pflegten die wichtigſten Trophäen in einem beſonderen Heiligenthume niederzulegen, das ſie manchmal auch eigens zu bauen gelobten. Zum Andenken an den Sieg über Judäa errichtete Veſpaſian den herrlichen Tempel der Friedensgöttin im Oſten der Stadt, den Herodian (I, 14, 2—5 ed. Bekker, p. 27) zu den ſchönſten und größten in Rom rechnet. Im Jahre 75 ward er erbaut (Dio 66, 15 ed. Boissevain, Berl. 1901, III, 149); mit ihm war eine berühmte Bibliothek verbunden, von welcher Gellius im 2. Jahrhundert öfters redet; noct. Att. 5, 21. 10; 16, 8. 2. „Alle möglichen Sehenswürdigkeiten," ſo erzählt Joſephus (B. J. 7, 5. 7), „derentwegen die Menſchen ehedem die ganze Erde durchſtreifen mußten, um ihre Wiſſensbegier zu befriedigen, wurden in dieſem Tempel zuſammengebracht und aufbewahrt. Auch die goldenen Gefäße aus dem jüdiſchen Tempel ließ Veſpaſian als Weihegeſchenke in dieſem Heiligthum aufbewahren, ein Beweis, wie ſehr er ſich durch ihren Beſitz geſchmeichelt fühlte. Das jüdiſche Geſetz und die purpurnen Vorhänge vor dem Allerheiligſten ließ er dagegen in ſeiner Reſidenz auf das ſorgfältigſte aufbewahren." Auch auf dem Relief des Titusbogens aus der Zeit Domitian's ſieht man den Zug der lorbeerbekränzten Krieger, welche die Tempelgeräthe aus Jeruſalem, den goldenen Tiſch, den ſiebenarmigen Leuchter und die goldenen Trompeten der Prieſter vor ſich hertragen [1]).

---

mitnahmen. S. dagegen Schürer, Geſch. des Jüd. Volkes. 3. Aufl. Leipz. 1898, II, 285 f. Anm. 17. „Die Nichterwähnung unter den Beuteſtücken des Titus B. J. 7, 5, 5 hat ihren Grund in der geringeren Koſtbarkeit." — Daß B. J. 1, 7, 6 unter θυμιατήρια der Räucheraltar mitgemeint ſei, wie Schürer annimmt, möchte ich nicht behaupten, vielmehr ſind darunter die zwei Weihrauchſchalen zu verſtehen, die auf den aufgeſchichteten Brodreihen ſtanden. Aber das Würzwerk, das Joſephus erwähnt, diente für den Rauchopferaltar, wie ja auch B. J. 1, 7, 5 die Darbringung von Räucherwerk erwähnt wird; auch Ant. 14, 4, 4 erwähnt er die Menge Rauchwerk.

1) Ueber den Titusbogen ſ. Reinach in Revue des études juives XX, p. LXV—XCI; Griſar, Geſchichte Roms und der Päpſte im Mittelalter. Freib. 1899, I, 176 ff. A. Berliner, Geſchichte der Juden in Rom. Frankfurt a. M. 1893 I, 108 ff. Holzinger, Der Schaubrodtiſch des Titusbogens in Ztſchr. f. altt. Wiſſ. 1901, H. 2.

Digitized by Google

Es war vor Allem der Schaubrodetiſch und der goldene ſiebenarmige Leuchter des Heiligthums, welche als Beuteſtücke aus dem in Schutt und Trümmern liegenden Tempel den Römern zugefallen waren. Wie im Stiftszelte nur ein Schaubrodtiſch war, ſo auch nach 3 Kön. 7, 48 im ſalomoniſchen und ſpäter im nachexiliſchen Tempel; auch der Chroniſt kennt in der Zeit des Ezechias 2 Chr. 29, 18 nur einen, wogegen in 2 Chr. 4, 8 (vgl. V. 19 und 1 Chr. 28, 16), wo auch noch ſilberne Tiſche und Leuchter (28, 15) erwähnt werden, über deren Geſtalt und Verwendung ſonſt nichts bekannt iſt, erzählt iſt, daß Salomon zehn Tiſche, fünf zur Rechten und fünf zur Linken, im Heiligen aufgeſtellt habe, entſprechend den zehn Leuchtern ſtatt des einen [1]). Die Vervielfältigung des einen Leuchters harmonirt mit der größeren Räumlichkeit und prächtigeren Ausſtattung des ſalomoniſchen Tempels, wogegen die Vervielfältigung des einen Schaubrodtiſches ſich nicht recht mit deſſen Beſtimmung und Bedeutung verträgt; möglich iſt es, daß dem einen eigentlichen Schaubrodtiſche neue als Reſervetiſche zum größeren Schmuck des Heiligthums beigegeben waren, möglich auch, daß auf die Tiſche die Leuchter zu ſtehen kamen. Jedoch ſcheinen dieſe Leuchter und Tiſche nicht den heiligen Charakter der moſaiſchen Geräthſchaften gehabt zu haben, welcher zur Zeit des Abia eigen war „dem ganz reinen Tiſch", auf den Brode gelegt werden, und dem „goldenen Leuchter und deſſen Lampen, um dieſe anzuzünden immerdar am Abend nach dem Geſetz des Herrn" (2 Chr. 13, 11).

Bei der Einnahme und Zerſtörung Jeruſalems durch Nabuchodonoſor (588 v. Chr.) wurden die Geräthe von Gold und Silber, unter ihnen auch der Schaubrodtiſch und goldene Leuchter, nach Babylon transportirt. (Jer. 52, 19; 4 Kön. 25, 13 ff.; 2 Chr. 36, 7. 10, 18.) Im Heiligen des Serubabeliſchen Tempels ſtand nur ein goldener ſiebenarmiger Leuchter (Sir. 26, 22), ein goldener

1) Nach Flavius Joſephus Ant. 8, 3, 7 ließ Salomon eine Menge von Tiſchen aufſtellen, darunter einen großen von Gold, auf welchen die Schaubrode gelegt wurden; ebenſo wurden nach Moſes' Vorſchrift eine Menge Leuchter angefertigt, von denen einer in den Tempel geſtellt ward, um nach Geſetzesvorſchrift am Tage zu brennen.

Digitized by Google

Schaubrodtisch und der Rauchopferaltar. Antiochus Epiphanes ließ die heiligen Tempelgeräthe wegnehmen und zerschlagen (1 Mach. 1, 23), der Makkabäer Judas aber ließ sie neu herstellen (1 Mach. 4, 49, vgl. 2 Mach. 1, 8; 10, 3). Dieser neu hergestellte Tisch und Leuchter ist wohl derselbe, den Pompejus im Heiligenthume sah (Ant. 14, 4, 4. B. J. 1, 7, 6); der auch im Heiligen des Herodianischen Tempels stehen blieb. Im Tempelschatz waren aber noch andere, jenem im Heiligen ähnliche goldene Leuchter vorhanden. Flavius Josephus nämlich erzählt (B. J. 6, 8, 3), daß nach Vernichtung des Tempels ein gewisser Jesus, der Sohn des Priesters Thebuthi, um von Titus Begnadigung zu erhalten, aus der Wand des Tempelhauses, d. h. der dicken Mauer, zwei Leuchter zum Vorschein brachte, welche den im Heiligthume stehenden sehr ähnlich waren. Man könnte versucht sein, die Vermuthung auszusprechen [1]), daß Herodes bei seiner Prachtliebe, in der er es Salomon gleich zu thun suchte, eine Mehrzahl von goldenen Leuchtern habe anfertigen lassen. Aber der Plural kann ebenso gut hindeuten auf die Leuchter, die im Laufe der Zeit sich im Heiligen befanden, die alle nach dem in Exod. 25, 31 beschriebenen Muster gearbeitet waren, so daß jene beiden Leuchter wie die „Tische, Mischkrüge und Schalen von massivem Golde und bedeutendem Gewicht", welche Jesus an Titus auslieferte, zu dem reichen Tempelschatz gehörten (vgl. B. J. 5, 13, 6).

Unter den in den kaiserlichen Palast auf dem Palatin gebrachten Werthsachen nennt Flavius Josephus das jüdische Gesetz und die purpurnen Vorhänge. Daß Josephus etwa bei Abfassung seiner „Alterthümer" einen von Titus nach Rom gebrachten hebräischen Text zur Verfügung gehabt, wie Manche vermuthen, ist doch höchst unwahrscheinlich [2]). In seiner Vita (75 ed. Niese V, 387) erzählt er nur, daß er hl. Bücher von Titus

1) Kohout, a. a. O. S. 704

2) Vogelstein, Geschichte der Juden in Rom S. 34 beruft sich dafür auf Ant. Prooem. 3. Aber weder hier noch bei Freudenthal, Hellenist. Studien, Breslau 1875, auf den er verweist, lesen wir etwas davon.

Digitized by Google

erbeten habe, welche er auch geschenkt erhielt. — Möglich ist, daß eine dieser Gesetzesrollen, welche im Palast der Cäsaren aufbewahrt wurden, später in eine römische Synagoge gekommen ist. In David Kimchi's († c. 1240) Commentar zu Gen. 1, 31 und 45, 8 ist nämlich eine abweichende Lesart angeführt, welche aus dem von Titus nach Rom gebrachten Prachtcodex stammen soll[1]). Die Worte lauten: „Ich fand geschrieben in der Thora, welche einst von Jerusalem als Beutestück nach Rom gebracht wurde, wohlbewahrt und verschlossen in der Synagoge des Assuerus." Brüll[2]) will diese Synagoge als die Synagoge der siburesischen Gemeinde erkennen. Aber אסוירוס ist die auch sonst übliche Transcription für Severus, während Siburesii, wie Brüll meint, wohl anders wiedergegeben wäre. A. Epstein[3]) denkt deshalb an eine von Alexander Severus (222—235) erbaute Synagoge. Die Vorliebe des Alexander Severus für das Judenthum ist bekannt. Wegen derselben verfiel er dem Spott der Alexandriner und Antiochener, die ihn als Archisynagogus und Archiereus verhöhnten[4]). Ob man ihm aber die Erbauung einer Synagoge zuschreiben darf, bleibt höchst zweifelhaft. Wahrscheinlich ist sie ihm zu Ehren „Severussynagoge" genannt worden[5]). Ueber das spätere Geschick der Schriftrollen haben wir keine weiteren Nachrichten.

Daß Titus sich der Purpur- und Scharlachstoffe bemächtigte, braucht uns nicht zu wundern. Ein Pfund bester, doppelt gefärbter tyrischer Purpurwolle kostete in jener Zeit über 1000 Denare (870 M.), eine geringere Sorte (Amethyst- oder Veilchenpurpur) etwa 300 M.[6]). Der Vorhang vor dem Allerheiligsten, den Josephus (B. J. 5, 5, 4) nennt, war nach Joma 53b ein

1) S. Berliner a. a. O. S. 64, Vogelstein a. a. O.

2) Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Litt. VIII, S. 56 f.

3) Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums, 1885. S. 377 ff.

4) Lampridius, Alex. Sev. 28, 7, ed. Peter, Script. Hist. Aug. (Lps. 1884) I, 268.

5) S. Vogelstein und Rieger a. a. O. S. 34 f. Anm. 10.

6) S. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. 5. Aufl. III. Th. Leipz. 1881. S. 64.

Digitized by Google

Doppelvorhang von 1 Elle Abstand, zwischen dessen Flügeln der Hohepriester am Versöhnungstage von Süd nach Nord hindurchschritt, um in's Allerheiligste einzugehen. Nach Schekalim 8, 5 wurde jedes Jahr ein solcher doppelter Riesenteppich von der Dicke einer Handbreite gewoben und waren 82 „Myriaden" (רבוא)[1] mit dieser Arbeit beschäftigt, die ihren Lohn von der Tempelsteuer bekamen. Die eigentlichen Vorhänge im Tempelgebäude waren natürlich vom Brande verzehrt, deshalb werden wir an Reservevorhänge zu denken haben, die Titus als Beutestücke mit sich führte[2]. Flavius Josephus erzählt auch, daß der Tempelschatzmeister Phinees den Römern in die Hände spielte Kleider und Gürtel der Priester und eine Menge Purpur- und Scharlachstoffe, die zum Zwecke der Erneuerung der Vorhänge immer bereit lagen, Vorräthe kostbarer Gewürze, heilige Paramente und viele andere Kostbarkeiten.

Im Tractat Gittin 56 b wird das Andenken an Titus, den Tempelräuber, geschmäht durch folgende Erzählung: Titus erging sich in Schmähungen und Lästerungen gegen den Allerhöchsten. Was that er? Er ergriff eine Buhldirne, ging mit ihr in das Allerheiligste, breitete die Thorarolle als Decke aus und beging darauf eine Sünde (mit der Buhldirne). Dann nahm er ein Schwert und durchschnitt den Vorhang (הפרכת). Da geschah aber ein Wunder; das Blut spritzte empor und drang durch, daß er glaubte, er habe sich (Euphemismus für „Gott") umgebracht, wie es heißt Ps. 74, 4: Es brüllen deine Feinde inmitten deiner Versammlungsorte, sie stellen ihre Zeichen als Zeichen auf. — In talmudischen Quellen (Joma 57 a, jer. Joma 41 c und 42 d) wird des weiteren mitgetheilt, daß der Gesetzeslehrer Eleazar b. Jose, der unter der Regierung Hadrian's mit R. Simon b. Johai nach Rom kam, den Vorhang des Allerheiligsten aus dem Tempel zu Jerusalem gesehen und auf demselben noch „viele Tropfen vom Blut der Farren und der Ziegenböcke" als Spuren der Besprengung am Versöhnungstage bemerkt habe. Auch das

1) „Arbeiterinnen oder Fäden, vielleicht Angabe des Werthes," Goldschmidt, Der babyl. Talmud III. Berlin 1899. S. 889 Anm. 3. Es ist wohl zu lesen ריבות = Mädchen, s. Berg, Neuhebr. und chald. Wörterb. IV, 413.

2) Kohout, a. a. O. S. 758.

Digitized by Google

goldene Stirnblech des Hohenpriesters, worauf die Worte: „Heilig dem Herrn" in einer Zeile, wie hervorgehoben wird, eingravirt waren, hat R. Eliezer b. Jose in Rom gesehen; Sukka 5a; Exod. Rab. 50 Ende; Tanḥuma 10b, 63a [1]). Ueber die andern Gegenstände des Heiligthums schweigen die jüdischen Quellen.

Unter der Regierung des Kaisers Commodus im Jahre 191 brach nach einem Erdbeben in der Nähe des Friedenstempels Feuer aus, das einen großen Theil der Stadt in Asche legte. Auch der herrliche Tempel mit allen Kostbarkeiten ward damals ein Raub der Flammen (Herodian I, 14, 2—5). Nur die Tempelschätze aus Jerusalem wurden vom Untergang gerettet und blieben erhalten. Man hatte wohl noch Zeit gehabt, sie zu retten und legte sie an einem anderen uns unbekannten Ort nieder, wo sie Jahrhunderte lang verblieben. Nach einer schlecht beglaubigten Tradition ließ Maxentius den Schatz in die Tiber werfen, nach seiner Niederlage an der Milevischen Brücke (312) aber ließ Constantin die Schätze wieder herausholen und in den kaiserlichen Palast bringen [2]). Erst später tauchen wieder sicherere Nachrichten über den Verbleib der Geräthe auf. Als der Gothenkönig Alarich 410 der Stadt Rom sich bemächtigte, und sie 6 Tage lang seinen Kriegern zur Plünderung übergab, verbreitete sich das Gerücht, daß er die Tempelgeräthe geraubt und nach Carcassone weggeführt habe. Procop nämlich erzählt uns (Bell. Goth. I, 12), daß man später bei der Belagerung Carcasso's vermuthete, daselbst befinde sich der königliche Schatz, den in früheren Zeiten der ältere Alarich von der Plünderung Roms mitgebracht hatte. „Darin befanden sich auch die Geräthe des Hebräerkönigs Salomon, die außerordentlich sehenswerth waren. Smaragde bildeten ihren Hauptschmuck. Die Römer hatten sie einst aus Jerusalem mitge-

1) Flavius Josephus Ant. 8, 3, 8 berichtet, nur ein Ziz, der von Moses stammende, sei vorhanden gewesen, der bis in seine (des Josephus) Zeit sich erhalten habe. Reland, De spoliis Templi Hieros. ed. nov. Traj. ad Rhen. 1725, p. 196 n. a. glaubt sogar: in arcu Titiano ante mensam forma quaedam comparet, quae hanc coronam referre potest.

2) W. Smith, Dictionary of the Bible 2 ed. I p. 498.

Digitized by Google

gebracht." Proc. l. c. In Wirklichkeit aber müssen die „jüdischen Schätze" oder wenigstens andere jüdische Kostbarkeiten in Rom zurückgeblieben sein, denn als Geiserich, der König der Vandalen, im Jahre 455 die Stadt plünderte, ließ er werthvolle jüdische Gefäße aus der Beute des Titus, zusammen mit den aus römischen Kirchen geraubten Geschirren von Gold zu Schiff nach Karthago, der Hauptstadt des Vandalenreiches, fortschaffen [1]). „Ein Schiff," so erzählt Procop, (Bell. Vand. I, 5), „auf dem sich die Bildsäulen befanden, soll er unterwegs verloren haben; mit den übrigen kamen die Vandalen glücklich im Hafen von Karthago an." Vielleicht befanden sich auf dem untergegangenen Schiff der goldene Leuchter [2]) und die Statue des capitolinischen Zeus; wir wissen es nicht.

Als Belisar 80 Jahre später dem Vandalenreich ein Ende machte und dem römischen Reich die alte afrikanische Provinz zurückgegeben hatte, brachte er die kostbaren, von Geiserich geraubten Gegenstände nach Konstantinopel [3]). Unter ihnen befanden sich auch die jüdischen Tempelgeräthe, die einst Titus aus Jerusalem nach Rom gebracht hatte (Proc. de B. Vand. II, 9). In feierlichem Triumphe wurden sie durch die Stadt geführt. Der Anblick der heiligen Gefäße versetzte wohl die Juden von Byzanz in Schmerz. Einer derselben trat an einen von Justinian's Edlen heran und sprach: „Meiner Meinung nach ist es nicht gut, wenn diese Schätze in den Kaiserpalast von Byzanz gebracht werden. Sie dürfen nämlich nirgend anders sein, als wo sie dereinst Salomon, der Judenkönig, aufgestellt hat. Denn ihretwegen nahm Geiserich den Kaiserpalast von Rom und jetzt das Römerheer den des Vandalenkönigs;" Proc. l. c. Als diese Worte dem Kaiser Justinian gemeldet wurden, gerieth er in große

1) S. Proc. Bell. Vand. I, 5; Theophanes, Chronogr. (Migne, P. G. 108, 276; Georg. Cedr. Synops. hist. (Migne, P. G. 121, 660; Anastasius Bibl. Chronol. (Migne, P. L. 127, 707); Landolfus ad Pauli Hist. Rom. in Monum. Germ. Auct. antiq. II, 363, 372.

2) Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter. Stuttgart 1859 I, S. 212 spricht vom „Salomonischen Lychnuchus".

3) Anast. Chronol. M. 127, 760.

Digitized by Google

Unruhe. Von religiöser Scheu ergriffen befahl er, die alten Tempelgefäße der Juden nach Jerusalem zu schaffen und daselbst im „Heiligthum der Christen", d. h. der Grabeskirche, niederzulegen. Von dieser Zeit an haben wir keine Nachrichten mehr über dieselben. Sie wurden wohl während der Wirren im Jahre 614, als Jerusalem vom persischen König Chosoes II. erobert und verheert wurde, nach Persien verschleppt, oder sie sind, als die Araber Jerusalem einnahmen, dem Raube derselben anheimgefallen.

Es sei noch auf einen Zeitgenossen Justinian's hingewiesen.

In der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, des Bischofs von Mitylene auf Lesbos, die er bald nach 491 verfaßte, ist in syrischer Uebersetzung eine umgearbeitete und erweiterte Form des sog. Breviariums (Rombeschreibung) erhalten [1]), worin es heißt, in Rom seien „fünfundzwanzig eherne Statuen der Familie des Abraham, der Sara und der Agar, welche Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems dahin gebracht hat, ebenso die Thore von Jerusalem und andere Gegenstände aus Erz.

Die Sage hat sich auch im Mittelalter mit den märchenhaften Schätzen des Tempels von Jerusalem beschäftigt. Der jüdische Schriftsteller Benjamin von Tudela, der im Jahre 1166 in Rom weilte, berichtet uns in seinem Itinerar [2]): In St. Johann vom Lateran in der Kapelle sind zwei Säulen aus Erz, aus den Kunstwerken des Königs Salomon, — ihm sei Friede —, und auf jeder Säule ist eingegraben: Salomon b. David. Und so sagten mir die Juden in Rom, daß in jedem Jahre am 9. Ab [3]) auf den Säulen Schweiß wie Wasser fließend sei. Und dort ist die Höhle, worin Titus, des Vespasian Sohn, die Geräthe des

1) S. die Uebersetzung dieses syr. Breviariums aus dem Cod. Vat. syr. n. 145 von Ign. Guidi im Bullet. d. Comm. Archeol. IV (1884), p. 218 sqq.; eine Uebersetzung steht auch in The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, transl. into english by F. J. Hamilton and E. W. Brooks. Lond. 1899. (X c. 16, nicht c. IV, wie Kugener, Revue de l'Orient chrét. V (1900), p. 211 n. 1 annimmt.)

2) Asher, The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela. Lond. Berl. 1840, p. 8.

3) Dem Tage der einstigen Zerstörung Jerusalems.

Digitized by Google

Tempels aufbewahrte, welche er von Jerusalem mitgebracht . . . Vor St. Johann vom Lateran ist Simson mit einer Keule von Stein in der Hand abgebildet; auch Absalom, der Sohn Davids. Noch Merkwürdigeres wird uns in den im 12. Jahrhundert entstandenen Mirabilia urbis Romae [1]) berichtet: Der Kaiser Constantin habe in der Lateranensischen Basilika aufgestellt die Bundeslade, welche Titus aus Jerusalem gebracht hatte, nebst dem goldenen Leuchter mit den sieben Lampen. In der Bundeslade aber befindet sich: ani aurei, mures aurei (vgl. 1 Kön. 6, 5), tabula testamenti, dann weiter der Stab Aarons, Manna, Gerstenbrode, das ungenähte Gewand, das Rohr und das Gewand des hl. Johannes des Täufers und die Scheere, mit der der hl. Johannes der Evangelist geschoren wurde. Auf dem Titusbogen sei ebenfalls abgebildet candelabrum Moysi cum arca [2]). Die authentischen Verzeichnisse der Gaben Kaiser Constantins an die Lateranbasilika, die im Liber pontificalis (1, 172 sqq.) enthalten sind, führen davon nichts an. Auch Johannes Diaconus von Rom, der 1170 eine Beschreibung der Kirche im Lateran verfaßte, weiß zu erzählen [3]), daß unter dem Hauptaltar die Bundeslade sich befinde, ebenso sieben Leuchter, die im Heiligen standen, wie auch der Stab des Moses, mit dem er auf den Felsen schlug. Auf dem Triumphbogen des Titus sieht er dargestellt: arca cum vestibus suis, quae fuit in secundo (sc. tabernaculo) intra velum [4]). Ein Reisender aus dem 15. Jahrh., der Friedrich III. zu seiner Kaiserkrönung nach Rom begleitet hat, weiß sogar von einem „pallast den Herodes pant hat", zu berichten [5]).

Auch hier tritt der Mangel an geschichtlichem Sinn, an Thatsachen-Kritik in merkwürdiger Weise zu Tage. Die immer

1) Ed. Parthey. Berolin. 1869, p. 31. Ozanam, Docum. inédits pour servir à l'histoire littér. de l'Italie . . . . Par. 1850, p. 160.

2) Ed. Parthey, p. 6.

3) Liber de Eccl. Lateran. (Migne, P. L. 194, 1548.)

4) M. 194, 1549.

5) Nicolaus Muffels Beschreibung der Stadt Rom, herausgeg. von Wilh. Vogt in der Bibliothek des liter. Vereins in Stuttgart, 128 (Tüb. 1879), S. 62.

Digitized by Google

Neues dichtende Sage war geschäftig genug gewesen, den Schatz der Lokaltradition zu mehren.

XII.

Johannes Brugman, ein Reformator des 15. Jahrhunderts aus dem Franziskanerorden.

I.

„Non sibi soli vivere, sed aliis proficere vult Dei zelo ductus" beten die Franziskaner am Feste ihres heiligen Stifters, und in diesen Worten liegt so treffend ausgedrückt der Beruf des hl. Franziskus, die Aufgabe seines Ordens. Treu diesem Berufe, sandte er wie sein göttlicher Lehrmeister schon die ersten Jünger hinaus in alle Welt, um das Evangelium zu verkünden. Darum verbreitete sich der Orden so schnell in alle Länder und entstanden Niederlassungen in den verschiedensten Gegenden, verhältnißmäßig spät erst in Deutschland. Nachdem ein erster Versuch mißlungen war, wurden auf's neue auf dem Generalkapitel von 1221 Brüder unter dem berühmten Prediger Cäsarius von Speier dorthin abgeschickt. Bald finden wir sie in einer Anzahl von Städten Bayerns, und von Mainz aus suchten sie auch den Norden für sich zu gewinnen. Sicher kamen sie schon 1222 oder vielleicht schon Ende 1221 nach Köln und wahrscheinlich im folgenden Jahre nach Coblenz, Andernach und Luxemburg. Besonders durch die Bemühungen des durch seine Tartarenmission später so bekannt gewordenen Johannes de Plano Carpinis, wuchs die Anzahl der Klöster und Ordensmitglieder so sehr, daß auf dem Generalkapitel von 1229 eine Theilung der Provinz Deutschland in zwei, in die rheinische und sächsische beschlossen wurde. Aber auch dies genügte nicht, und so folgte ihr zehn Jahre später eine neue Theilung in drei Provinzen, in die kölnische, oberdeutsche und sächsische. Um einen Begriff von der Ausdehnung und Bedeutung der ersteren zu geben, mag es genügen, die damals schon bestehenden Klöster — 13 Jahre nach dem Tode des hl. Franziskus

Digitized by Google

— zu erwähnen. Es waren Marburg, Paderborn, Oberwesel, Neuß, Aachen, Herzogenbusch, Utrecht, Groningen, Mecheln, Lüttich, Löwen, Brüssel, Diest und St. Trond. Ein Jahrhundert später besaß sie 7 Custodien mit 48 Klöstern, und trotz der Abzweigung der Provinz Niederdeutschland, trotz mancher Ausscheidungen und Spaltungen innerhalb der Provinz umfaßte sie annähernd 30 Niederlassungen, als alle 1802 den Stürmen der modernen Aufklärung zum Opfer fielen. Merkwürdigerweise besitzen wir bis jetzt keine Geschichte dieser Kölnischen Provinz. „Merkwürdigerweise" sage ich; denn in diesem langen Zeitraume von fast 600 Jahren haben viele bedeutende Männer in ihr gelebt, von Cäsarius an bis zu dem letzten, dem vielgerühmten und vielgeschmähten Pastor von Bilk, Binterim, haben viele Martyrer ihr Blut vergossen für den hl. Glauben, haben viele eifrige apostolische Männer gekämpft für die hl. Kirche in Wort und Schrift, haben viele in stiller socialer Arbeit Thränen getrocknet und Hunger und Kummer gestillt.

Auf den folgenden Blättern will ich, gestützt auf Quellenstudium, einige Bausteine für eine solche Geschichte zu liefern suchen und zunächst ein Bild entwerfen von einem einflußreichen Manne des Volkes aus dem 15. Jahrhundert, von Johannes Brugman[1]), von dem Ubbo Emmius sagt: „Brugman war ein Mann von strengem, untadeligem Leben, beseelt von einem glühenden Eifer für die Unterweisung des Volkes. Als er die allgemeine Sittenverderbniß sah, die Sinnlichkeit und Unmäßigkeit der Geist-

1) Als Quellen wurden hauptsächlich benützt: Annales almae provinciae Coloniae ordinis fratrum Minorum M. S. in der Binterim'schen Bibliothek zu Bilk. — Wadding, Annales Minorum T. XII. Romae 1731 sq. — Gonzaga, de origine Seraphicae religionis. Romae 1587. — W. Moll, Johannes Brugman en het godsdienstig leven onser vaderen in de vijftiende eeuw Amsterdam 1854. — Archief voor kerkelyke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland verzameld door N. C. Kist en H. d. Royaards. Leiden 1829—1840. — Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht. Utrecht 1875—91. — P. Servais Dirks, Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs. . . dans les Pays-Bas. Anvers 1885. — Theologische Studien und Kritiken. 1860. Seite 165—174.

Digitized by Google

lichen, die Ungerechtigkeit der Obrigkeit und die Habsucht der Mönche, kündigte er allen Gottes Zorn und zukünftige Kriege und Unglücksfälle an, und was er vorhergesagt, ist eingetroffen, so daß er für einen Propheten gehalten wird [1])." Daher darf man sich nicht wundern, wenn er von protestantischer Seite gern als ein Vorläufer der sogenannten Reformatoren aufgefaßt wird. Gewiß verlangte er eine Reformation, aber nicht in dem Sinne eines gewaltsamen Umsturzes, sondern der wirklichen Verbesserung der Sitten statt der willkürlichen Auslegung der uns von Gott geoffenbarten Wahrheiten, und daß er dafür alle seine Kräfte einsetzte, wird uns ein Bild seines Lebens und seiner Thätigkeit als Minderbruder, als Prediger und als Schriftsteller zeigen.

Nach allgemeiner [2]) Annahme ist Brugman geboren in Kempen an der Grenze von Cleve und Berg in dem Erzbisthum Köln als Landsmann, Zeitgenosse und Geistesverwandter des Thomas von Kempen. Allerdings hegt schon Paquot einige Bedenken, indem er schreibt: Foppens le fait natif de Kempen dans l'archevêché de Cologne, mais sans nous dire, où il a pris ce fait [3]). „Gegen Kempen spricht auch, daß dort nirgends, weder in Urkunden der Name Brugman, noch in den Ortschroniken der Umstand vorkommt, er sei in Kempen geboren, obgleich seines Aufenthaltes und Wirkens in diesem Orte Erwähnung geschieht" [4]). Der Amsterdamer Professor Royaards vertritt die Ansicht, wohl im Anschluß an Possevin, der ihn einen „Belga" nennt, sein Geburtsort liege in Nordbrabant in den sogenannten „Luyker-Kempen" [5]). Auch eine sprachliche Untersuchung seiner hinterlassenen niederdeutschen Predigten und Lieder konnte kein entscheidendes Urtheil herbeiführen, da es keineswegs feststeht, daß der jetzt vorliegende Text wirklich die heimathliche Mundart bietet.

---

1) Rerum Fris. Histor. lib. XXIV. pag. 374.

2) Vgl. Foppens, Bibliotheca Belgica; Hartzheim, Bibl. Colon; Kirchenlexikon² s. v.

3) Mémoires pour servir à l'histoire littéraire. Louvain 1768 II. 417.

4) J. Warren, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein. X. 305.

5) Gesch. van de christel. Kerk, ged. de middeleeuwen II 359.

Digitized by Google

Was das Jahr seiner Geburt angeht, so haben wir auch darüber keine bestimmten Nachrichten. Doch muß er um 1400 das Licht der Welt erblickt haben, da er 1462 sich einen alten Mann nennt und 1473, seinem Sterbejahr, einen abgelebten Greis, unfähig, mit seinen zitternden Händen zu schreiben.

Schon in früher Jugend kam er zur Erziehung in eine Klosterschule, wie es damals oft geschah zur Vorbereitung auf den Priesterstand oder das Ordensleben. In welche Schule er eintrat, läßt sich freilich nicht sagen, vielleicht folgte er dem Beispiel vieler seiner Zeitgenossen, die ziemlich fern von der Heimath ihre Jugend verlebten, so Thomas von Kempen in Deventer, Radewijns von Leerdam in Prag, Geert Grote von Deventer in Paris und Köln. Der Unterricht bestand vorzüglich in der lateinischen Sprache. Als Grundlage diente das Doctrinale des Alexander de villa Dei, eine lateinische Grammatik in Versen, aus der Brugman noch in hohem Alter einzelne Stellen citirt. Jedenfalls wurde er auch mit den nöthigsten Profanwissenschaften bekannt gemacht und auch in das Studium der Kirchenväter eingeführt. Die Lehrmethode freilich sagte dem gemüthvollen und phantasiereichen Jüngling nicht zu, und eine gar wenig freundliche Gesinnung hegte er gegen die Scholastik der damaligen Zeit mit ihren endlosen Distinktionen und geistlosen Spitzfindigkeiten. Darum schreibt er noch am Ende seines Lebens in schmerzlicher Erinnerung: „O utinam practica parvulis traderetur, quomodo vivere deberent et a quibus cavere.“ Aber eine noch viel bitterere Klage erhebt er: „Dolet anima mea, quod inter discolos et irreligiosos religionis iuvenculos prima exemplaria vitae quaesiverim [1]).“ Die Lehrer leiteten ihn nicht an zu einem gottesfürchtigen Leben, sie zeigten ihm nicht den Weg der Tugend, sie hielten ihn nicht mit strafender Hand ab von den Ausschreitungen seines Alters. Umringt von so vielen, die ein unordentliches, wenn nicht sittenloses Leben führten trotz ihrer Absicht, in den Priester- oder Ordensstand zu treten, wurde er selbst ein Kind der Welt, das, seine edlen Vorsätze vergessend, den rechten Weg verlor.

1) In einem Brief an die Fraterherren bei Moll. l. c. Biflage I. § 4 und 8.

Digitized by Google

Eine Besserung erfolgte nicht einmal, als er in den Franziskanerorden eingetreten war. Denn kaum hatte er die Klosterschule absolviert, da erhielt er als 18jähriger Jüngling das Ordenskleid und zwar, wenn wir dem gelehrten Alterthumsforscher und Protonotarius Arn. Jansen aus Kempen folgen wollen, in Gouda in Südholland, das damals zur Kölnischen Provinz gehörte. Er überließ sich auch hier ganz dem Zeitgeist, strebte nach äußerer Ehre und Ansehen vor der Welt, ohne Rücksicht auf seinen erhabenen Beruf. Ein Bild seines Seelenzustandes gibt er uns in dem Gedicht „die Seelenjagd".

„Jc bin verdoelt[1]) op deser jagt;
Die werelt heeft mi gheloghen.
Ghenoechte[2]) heb ic seer gheacht;
In wanen bin ic bedroghen.
Rijcheit ende lof heb ic ghemint
Ende idelheit[3]) untvercoren,
Int jaghen bin ic dus verblint,[4])
Den wech heb ic verloren[5])."

Er erkor sich nicht, wie der heil. Franziskus, die Armuth zu seiner Braut, sondern die Eitelkeit der Welt, und seine ausgezeichnete Rednergabe gebrauchte er nicht zum Heil der Seelen, sondern zur Befriedigung seines Ehrgeizes. Offenbar blieb er auch nicht unberührt von den Gebrechen seiner Zeit. Wie wir später noch genauer sehen werden, waren Fehden und Zwistigkeiten zwischen Städten und einzelnen Familien an der Tagesordnung, und die Mönche nahmen oft recht thätigen Antheil daran, so daß Ruysbroeck in einer „Toespraak tot eene kloosterzuster" klagte, daß sie ihr Ordenskleid ablegten, mit Schwertern bewaffnet,

1) verirrt. — 2) Vergnügen. — 3) Eitelkeit. — 4) verblendet.
5) Aus Hoffmann von Fallersleben. Horae Belgicae II.

Ich bin verirrt auf dieser Jagd,
Die Welt hat mich belogen;
Auf Freuden nahm ich sehr Bedacht,
Darin bin ich betrogen.
Reichthümer liebte ich und Lust,
Hatte Eitelkeit erkoren,
Im Jagen irrte ich unbewußt,
Den Weg habe ich verloren.

Digitized by Google

als Ritter auftraten, darum aber auch „ongewapend tegen den duivel en tegen de wereld en de kwade“ nur zu oft ihren Leidenschaften unterlagen[1]). Und wir müssen wohl Brugman selbst glauben, wenn er öffentlich in einer Predigt zu Amsterdam viele Jahre nach seiner Bekehrung sich folgendermaßen anredet: „Wohl, Brugman, Brugman, ein wie schlechter Mensch bist du doch! Du pflegtest mit langen Messern zu gehen und „bordeelen te helpen hoerden!“ Sag' mir, wozu bist du jetzt gekommen? Zu demselben Zwecke[2]) ?“

Doch wie groß auch seine Fehltritte gewesen sein mögen, er hat sich aufrichtig bekehrt; durch die Gnade Gottes getroffen, hat er Halt gemacht in seiner wilden Jagd; er hat den Blick seiner Seele geöffnet für seinen Zustand und seine Sünden.

Leb' wohl, du eitles Lieben;
Dich schlag' ich aus dem Sinn.
Ich fühle mich getrieben
Nach and'rer Richtung hin.
Nach Höherem will ich streben,
Nach Höherem eilt mein Gang,
Und wird's auch Kämpfe geben,
O ewig ist so lang[3])!

singt er. Voll unbegrenzten Vertrauens auf die Hilfe der Mutter der Barmherzigkeit nimmt er sich vor, ein neuer Mensch zu werden, und er setzt alle Kräfte ein, dem hl. Franziskus nachzufolgen in Demuth und Selbstverleugnung und das Heil der Seelen zu befördern. Diesem ernsten Streben nach Vollkommenheit und diesem apostolischen Eifer waren die Verhältnisse recht günstig. Zum

1) Versameling van nederl. Prozastukken van 1229—1476, Leiden 1851, 203.

2) Moll, l. c. I. 136.

3) „Hadieu der werelt minnen
Hadieu, tis al ghedaen!
Ic heb in minen sinnen
Wat nieuwes aen te gaen!
Al solt mi warden sure:
Och ewich is so lanc!“

Hoffmann von Fallersleben. Horae Belgicae X, 214.

Digitized by Google

Verständniß derselben ist es aber nothwendig, etwas weiter auszuholen.

Nicht blos in Gouda, wo sich Brugman wahrscheinlich aufhielt, war die Ordenszucht sehr gelockert, auch die andern Klöster der kölnischen Provinz, ja der ganze Orden krankte an demselben Uebel. Drei Umstände vor allem trugen dazu bei; einmal war es der so unheilvolle, „mit dem Fluche vieler Sünden beladene Armuthstreit[1]," dann das große abendländische Schisma mit den schrecklichen Folgen für Kirche und Staat und nicht weniger auch für die Einheit des Ordens, und endlich die Gottesgeißel des schwarzen Todes, der ungefähr 100000 Brüder hinwegraffte. Viele unberufene Elemente konnten sich in den Orden eindrängen, weil man die großen Lücken bald wieder auszufüllen suchte; zahllose fromme Stiftungen in Folge der Pest, weitgehende Dispensen seitens der römischen Curie beschleunigten den Verfall und bewirkten, daß „thatsächlich im Anfange des 15. Jahrhunderts die Mehrzahl der Franziskanerklöster liegende Güter oder jährliche Renten hatten, wodurch das unzweifelhafte Grundprincip der Regel aufgegeben war." Auch die innere Disciplin litt sehr an Verweltlichung, und wie sehr man „der werelt minne" huldigte, das mag eine Schilderung der damaligen Zustände zeigen, die uns Ruysbroeck von den Minderbrüdern der kölnischen Provinz entwirft[2]. „Es gibt viele Brüder, welche betteln, aber nur wenige, welche die Regel halten. Früher verschmähten sie Gut und Ehre, alle Vergnügungen und allen Trost der Welt; jetzt aber suchen sie dieses; sie verlangen sehr nach irdischen Gütern und Ansehen wegen der Tugenden, die sie bisweilen üben. Sie wollen gut essen und trinken, tragen feine Habite, und Nichts ist ihnen zu kostbar, daß sie es nicht wünschen sollten. Sie bauen große Kirchen und sehr schöne Klöster, sie ziehen die reichen Leute an sich, aber nicht um sie zu Gott zu führen. Sie schmeicheln den Sündern, die gerne

1) Jeiler, Kirchenlexikon, s. v. Armuthstreit, Franziskanerorden, Observanten. — Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz. Würzburg 1886. S. 38 ff. Chronica Nicolai Glassberger, in den Analecta Franciscana. Quaracchi 1887. t. II.

2) Willems, Belg. Museum. IX. p. 168 ff.

Digitized by Google

bezahlen, und bedrücken die Armen, die nichts geben können. Sie predigen mit Worten und nur wenig mit Werken. Sie suchen die Wolle mehr als das Schaf, d. h. ihren Gewinn mehr als die Seligkeit der Menschen. Im Refectorium nahmen nur die armen Brüder ihre kärgliche Mahlzeit ein; der Guardian, der Lektor und andere reiche Brüder, die Renten haben oder wohlhabende Beichtkinder, lassen sich's wohl sein in besondern Zimmern. Nach dem Essen laufen sie aus, wie „het bier uit hunne vaten"; sie sind stolz und hoffärtig und kennen keine Eintracht unter sich und brüderliche Liebe." Aber dennoch war die Lebenskraft nicht gebrochen; in der letzten Hälfte des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts regte sich vielfach der Wunsch, wieder zur strengeren Beobachtung der Regel zurückzukehren. Nach einigen kleineren Versuchen setzte ein einfacher Laienbruder Paolucci von Trinci diesen Wunsch wirklich in die That um, und er hinterließ bei seinem Tode 1390 23 reformirte Klöster. Der ausgestreute Same ging unter dem besondern Schutze Gottes auf, viele italienische Klöster nahmen die „Observanz" an, besonders nachdem zwei heilige, von apostolischem Geiste beseelte Männer, der hl. Bernardin von Siena und der hl. Johannes von Kapistrano, in Wort und That für die genaue Beobachtung der Regel ohne Privilegien eingetreten waren. Auf ihren weiten Reisen entzündeten sie das in ihnen lodernde Feuer auch in den Herzen ihrer Mitbrüder trotz so vieler Anfechtungen von Seite derjenigen, welche eine strenge Beobachtung der vom hl. Franziskus geforderten Armuth für unmöglich hielten. Ob der eine oder andere in der kölnischen Provinz gewesen ist, läßt sich nicht feststellen, sicher aber ist, daß die Observanz nicht durch sie eingeführt worden ist, sondern durch Johannes Brugman[1]).

Nach seiner Bekehrung war an ihn die Frage herangetreten: wohin? In Gouda konnte er, ebensowenig wie in andern Klöstern seiner Provinz, bleiben; es traten seinem ernsten Streben zu viele Hindernisse in den Weg; auch fühlte er vielleicht unmittelbar nach

1) Freilich scheinen spätere Ordenstraditionen darauf hinzuweisen, daß der hl. Johannes von Kapistrano in Köln einmal gepredigt hat, und daß der hl. Bernardin in Koblenz gewesen ist.

Digitized by Google

seiner Sinnesänderung noch nicht in sich den nöthigen innern Halt gegenüber allen Anfechtungen, vielleicht erkannte er noch nicht klar seinen hohen Beruf, andern den rechten Weg zu zeigen, als Reformator aufzutreten. Darum begab er sich nach St. Omer in Nordfrankreich. Dort bestand seit 1238 ein Franziskanerkloster [1]), wo schon vor dem Concil von Konstanz die Observanz eingeführt wurde [2]) und zwar von dem hl. Bernardinus [3]), „dem nieuwe ster, de tweede glorie der minderbroederorde.“ Bald stand das Kloster in großer Blüthe; unter 80 Brüdern waren 54 Priester, die fast alle am Heile der Seele arbeiteten. Durch ihren Ernst und ihre Frömmigkeit übten sie einen mächtigen Eindruck auf das Volk, und durch ihre Predigten wirkten sie weit und breit für die Verbesserung der Sitten. In diese Pflanzschule der Tugend wurde Brugman versetzt. Hier fand er, was er vorher vergeblich gesucht, wirkliche Geistesverwandte, die mit ihm nach demselben Ziele strebten. Wann er dorthin kam, ist nicht bekannt; wir wissen nur, daß er sich bald die Achtung und Liebe seiner neuen Mitbrüder gewann, so daß sie ihm das Lektorat der Theologie übertrugen. Dieser Umstand wirft auch einiges Licht auf seine eigene Ausbildung; denn ohne Zweifel hatte man in ihm einen tüchtigen Gelehrten, einen begeisterten Lehrer erkannt, sonst würde man ihm dieses wichtige Amt nicht anvertraut haben. Ueber seine Lehrthätigkeit geben die Quellen keinen Aufschluß; wie es scheint, lebte er nur für sich und seine Studien, um in stiller Einsamkeit und im Studium der hl. Schrift und der Werke der hl. Väter und der Mystiker sich zu stärken zu dem harten Kampfe, der ihm bevorstand. Denn er war nicht berufen, innerhalb der Schule und der Klosterzelle sein ganzes Leben zuzubringen; er war für das thätige Leben geschaffen mitten in den Stürmen der Welt; es schlummerten Kräfte in seiner Seele, die sich erst entwickeln konnten, wenn er denselben Weg betrat, den so manche seiner Ordensbrüder, vor allem der hl. Bernardin von Siena, und der hl. Jo-

1) H. Piers, Variétés historiques sur St. Omer pag. 152.
2) Van de Hardt, Rerum concilii Const. IV, 515.
3) Gonzaga, Origo p. 1145.

Digitized by Google

hannes von Kapistrano, betreten hatten, wenn er predigte für das so sehr vernachlässigte Volk, kämpfte gegen die Mißbräuche in Gesellschaft, Kloster und Kirche. Das war sein Beruf, aber Gott rief ihn erst [1]), als die Sonne seines Lebens sich zum Niedergange neigte, als er bereits über 40 Jahre zählte.

Der gute Ruf von St. Omer war auch in die nördlichen Niederlande gedrungen, und so bat der Rath und die Bürgerschaft von Gouda den Oberen dieses Klosters, er möge durch einige seiner Patres eine Niederlassung in ihrer Stadt gründen. Freudig wurde diese Bitte gewährt. Kurze Zeit darauf erschienen sechs Observanten in Gouda und wurden mit offenen Armen empfangen; die Bürger wiesen ihnen ein kleines Haus an und richteten es auf eigene Kosten zu einem Kloster her, so daß sie sofort ihre seelsorgliche Thätigkeit beginnen konnten [2]). Das war der Anfang der Observanz in der kölnischen Provinz, und wie Wadding [3]) berichtet, gehörte Brugman zu den Gründern, da er bereitwillig die Schule verlassen hatte, um in seiner Mutterprovinz das Amt eines Apostels zu übernehmen.

Zwanzig Jahre durchreiste nun dieser seltene Mann mit dem größten Eifer die verschiedenen Provinzen von Holland; zuerst predigte er in Groningen und Friesland, später in Overyssel, Gelderland, Süd- und Nordholland, bald begegnen wir ihm in Köln und Münster, bald in Geldern, Kleve und Hamm. Auf allen diesen Reisen war er nebenbei auch unermüdlich thätig für die Reformation der Klöster, für die Einführung der Observanz, und wenn wir seine Mitwirkung bei Klostergründungen auch nicht immer sicher nachweisen können, so läßt sich doch annehmen, daß er die Triebfeder bei allen diesen Unternehmungen war. Um seine große Thätigkeit recht zu beurtheilen, darf man nicht übersehen, daß sich ihm oft die größten Schwierigkeiten in den Weg stellten zunächst von Seiten der Minderbrüder selbst, welche die Regel nicht nach

1 „Apostolus a Deo missus" nennt ihn eine Münster'sche Chronik des Mittelalters, herausgegeben von Ficker, Münster 1851, S. 235.

2) Gonzaga, Origo, pag. 1166. — Royaards, Geschied. van het Christ. II. pag. 360.

3) Wadding, Annales XII. pag. 305.

Digitized by Google

dem Buchstaben befolgen wollten, „de quorum numero quendam novi, apud mundanos maxime reputatum et apud doctos famosum, qui cum videret observantiam nostram Spiritu Dei duce introduci in partes istas, inflato stilo stomachantique spiritu scripsit fratribus nostris dicens: O plebs invalida, quid praesumis inducere nomen observantiae in terminis meis[1]).“ Dann waren es aber auch der Curatclerus und die städtischen Behörden, die theils offen, theils insgeheim gegen ihn auftraten[2]). Kaum ein Jahr nach der Niederlassung in Gouda erfolgte die in Leiden und 1445 in Alkmar[3]) und noch vor 1450 auf besondere Empfehlung des päpstlichen Legaten Nicolaus von Cusa in Delft. 1450 nahmen die Conventualen von Groningen die Observanz an[4]).

Nach den Provinzannalen kam Brugman 1453 auf Einladung des Gerhard von Kleve-Mark nach Hamm und gründete dort ein Kloster. In Harlem[5]) und Nimwegen[6]) erhob sich die Bürgerschaft zu Gunsten der Observanten, sobald sie seine Predigten gehört hatten; freiwillig gaben sie die nöthigen Mittel her, um die Brüder bei sich zu behalten. Aehnlich verhielt es sich in Gorkum[7]), Leeuwarden 1457[8]), Bergen op Zoom[9]) und Amsterdam[10]) 1462. Ueber diese Gründung sind nähere Nachrichten vorhanden, und es verlohnt sich wohl der Mühe, Einiges hervorzuheben, worin neben dem demüthigen Minderbruder der Apostel und Reformator in hellstem Lichte erscheint. Es zeigten sich auch hier die eben erwähnten Gegensätze, auf der einen Seite der Curatclerus mit dem Rathe, auf der andern die Bürgerschaft. In der Octav des Festes des hl. Franziskus predigte er jeden Tag unter großem Zulauf des Volkes. Einmal berührte er auch diese Schwierigkeiten

1) Brief an die Fraterherren §. 11 bei Moll, l. c. I, 209.

2) Es ist hier nicht der Ort, näher auf diesen Punkt einzugehen; vgl. Eubel, Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz S. 22 ff. und „Die Stellung des Würzburger Pfarrklerus“ in der Passauer theol. prakt. Monatschrift I, 481 ff.

3) Wadding, l. c. XII, 306. — 4) Wadding, XII, 233.

5) Wadding, XII, 306. — 6) Wadding, XII. 305.

7) Provinzannalen. — 8) Gonzaga S. 1168.

9) Gonzaga S. 1168. — 10) Wadding, XII, 306.

Digitized by Google

und fuhr dann fort: „Wohl, Brugman, ein wie schlechter Mensch bist du doch! . . du pflegtest mit langen Messern zu gehen und öffentliche Häuser zu besuchen![1]) Sag' mir, wozu bist du jetzt gekommen? Zu demselben Zwecke? Nein, du willst jetzt dagegen kämpfen, da es ja sonst niemand gibt, Gott bessere es, — der es thut. Brugman, bist du gekommen, um Pfarrstellen zu kaufen? Nein, du willst dich keiner Simonie schuldig machen, du willst nur eine arme, alte Kapelle! Brugman, willst du die Patres, die Klöster und die Pfarrkirchen zu Grunde richten? O nein! Brugman, willst du Beichte hören um Geld? O, nein! Brugman will den Schafen die Wolle lassen und gern eines jeden Beichte hören um Gottes willen, nicht um Geld. Brugman, willst du auch die Pestkranken im Stiche lassen, wie manche es machen? O, nein! Du willst bei ihnen bleiben, seien sie reich oder arm, deinen Mund auf ihren Mund legen und bis zum Tode bei ihnen bleiben!"

Nach diesen freimüthigen Worten, die ihm sein außerordentlicher Eifer für die Ehre Gottes in den Mund legte, ergriff er ein Crucifix, hielt es im Angesicht der ganzen Versammlung in die Höhe und fuhr fort: „Meine Freunde! Ihr habt gehört, warum ich mit meinen armen, dürftigen Brüdern gern bei euch ein kleines Klösterchen hätte: um euch allen den Weg des ewigen Heiles zu zeigen und euch darauf zu führen. Aber da einige uns daran hindern wollen, obwohl sie es nicht können, so betet doch andächtig für dieselben, damit sie ihr Unrecht einsehen und davon abstehen. Aber wir haben eure Hilfe nothwendig, wenn wir hier bleiben wollen, und darum fordere ich um der Liebe des gekreuzigten Heilandes willen alle die, welche uns treu bleiben und uns nicht verlassen wollen, auf, ihre Hand zu erheben." Augenblicklich erhoben alle ihre Hand und viele riefen: „Wir bleiben bei euch bis zum Tod." Ein weiterer Widerstand schien nutzlos und auch unklug, und so konnte auch hier die Observanz festen Fuß fassen. Das geschah im Jahre 1462. 1463 erfolgte eine Niederlassung in Emmerich. So war in Kurzem in fast allen größeren Städten die strenge Beobachtung der Regel eingeführt, und man darf sich daher nicht wundern, wenn Brugman durch das Vertrauen seiner

1) Vgl. oben S. 6.

Digitized by Google

Mitbrüder zu dem höchsten Amt der Kölner Observantenprovinz, zu dem eines Provinzvicares, auf dem sog. Provinzialkapitel zu Hamm 1462 gewählt wurde. Jetzt war ihm reichliche Gelegenheit geboten, bei dem Besuche der verschiedenen Klöster, in seraphischem Geiste zu wirken, den Geist des hl. Franziskus und seiner treuen Nachfolger zu wecken und zu beleben. Es ist rührend zu lesen, mit welcher Salbung, mit welchem Nachdruck er die Bedeutung des Minderbrüderordens immer wieder hervorhebt. „Als die Welt gar sehr im argen lag," schreibt er einmal, „da sandte der Bräutigam der Braut die vier Mendicantenorden, tamquam fortes equos et varios, um die Welt zu durchlaufen, um die Menschen, in denen die Liebe erkaltet war, wieder zurückzuführen, er sandte sie aus als Baumeister, um die harten Felsen zu behauen; denn es steht geschrieben: „Induraverunt facies suas supra petram [1])." Man dürfe sich aber darum nicht rühmen, man müsse sich vielmehr erinnern, „quod flumina, intrantia mere salsum, non diu retinere possunt innatam dulcedinem, sed mare cum intraverint, in salsuginem convertuntur et amaritudini conformentur." Der hl. Franziskus suchte seinen Ruhm nur darin, ein wahrer Minderbruder zu heißen und zu sein, weil er an das Wort des Evangeliums dachte: „Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis [2])." „Unde," so fährt er fort, „merito propter humilitatem suam dici potest apud contemptores vitae Christi et inimicos crucis eiusdem illud: Visio quam locutus est vir, cum quo est Deus, et qui Deo secum morante confortatus ait: Stultissimus sum virorum, et sapientia hominum non est mecum [3]). Vani etenim sunt omnes homines, in quibus non est scientia Dei." An einer andern Stelle führt er die Worte Salomons in den Sprüchwörtern an: „Quattuor sunt minima terrae, et ipsa sunt sapientiora sapientibus [4])," und er wendet dieselben mit dem gelehrten Cardinal Jakobus von Vitry auf die Bettelorden an, indem er sagt: perfectionem maximam latere in personis despectis, humilibus,

1) Jerem. 5, 3. — 2) Matth. 25, 40.
3) Sprüchw. 30, 1 f. — 4) Sprüchw. 30, 24.

Digitized by Google

caritativis, quietis, und er empfiehlt daher zur Beherzigung die Worte des hl. Apostels an die Corinther: „Videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles, sed quae stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia . . ut non glorietur omnis caro in conspectu eius [1]).“ Der hl. Franziskus pflegte zu sagen: „Tantus est homo, quantus est in oculis Dei, et non plus.“ Und wie in dem hl. Ordensstifter mit der tiefsten Demuth ein unersättliches Verlangen nach Kreuz verbunden war, so suchte auch Brugman diese seraphische Kreuzesliebe in den Herzen seiner Mitbrüder zu entfachen. „Für Christus leben heißt für Christus leiden.“ Das ist das Zeichen der ewigen Auserwählung, wenn wir mit Christus von den Liebhabern dieser Welt gekreuzigt werden. Wir wollen darum mit dem hl. Apostel sagen: „Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo [2]).“ „Maria, die reine Jungfrau, die edle Weinrebe im Gottesgarten, freut sich über die Nachfolger ihres Sohnes und wacht mit treuem Mutterauge über ihre Kinder in diesem Thränenthal.“ Man sieht, Brugman hat sich abgekehrt von der „werelt minne“, hat entsagt ihrer „idelheit“; getrieben von dem Geiste Gottes hat er auch seine Mitglieder entflammt zu gleichem Streben nach Vollkommenheit und eine schnell aufblühende Pflanzschule der Tugend geschaffen in der Kölner Observantenprovinz, so daß sie im Stande war, den bald heranbrausenden Stürmen der sogen. Reformation zu trotzen, und wenn auch einzelne Blätter abfielen, den Neuerern in Wort und Schrift den kräftigsten Widerstand entgegenzusetzen. Und darum können wir ihn mit Recht einen Reformator seines Ordens nennen [3]).

(Schluß folgt.)

1) I Corinth. 1, 26. 27. 29. — 2) Galat. 6, 14.

3) Van de Houte, Miscellanea, Ms. im Kloster St. Troud, und Jacobus Polius, Annales Prov. Colon. Ms., sprechen noch von einem Manuscript „De ruinis Observantiae“, das Brugman in Form einer Gewissenserforschung für die Oberen verfaßt habe. Leider konnte ich bis jetzt dieses für die Beurtheilung Brugmans sehr lehrreiche Werkchen nicht auffinden.

Digitized by Google

XIII.

„Reformkatholicismus".

Der Herausgeber des Buches „Reformkatholicismus", das seinerzeit ein nicht unbedeutendes Aufsehen machte, Priester Dr. Joseph Müller von München, läßt seit zwei Jahren eine „Monatsschrift für Kulturgeschichte, Religion und schöne Literatur" unter dem Titel „Renaissance" erscheinen, in welcher er für die im „Reformkatholicismus" ausgesprochenen Ideen weiterhin Stimmung zu machen sucht. Der neue Jahrgang weist gegen die zwei vorhergehenden einen merklichen Fortschritt auf; denn der Ankündigung nach soll er „doppelt vergrößert" und in „eleganter Ausstattung" vor das Publikum treten. In der That präsentirt sich auch das erste Heft, das vor Kurzem zur Ausgabe gelangt ist und Interessenten zugeschickt wurde, in ansprechendem Gewande: Der Inhalt ist sehr reichhaltig, die Artikel sind flott, stellenweise sehr interessant und anregend geschrieben, Papier und Druck lassen nichts zu wünschen übrig. So wäre denn Alles in bester Ordnung. Gleichwohl müssen wir der Müller'schen Monatsschrift unseren vollen Beifall durchaus versagen, und wir erlauben uns hier mit einigen Strichen diese Stellungnahme näher zu begründen.

Das neue Heft führt sich mit einem besonderen Begleit- und Empfehlungsschreiben ein, das also beginnt: „Die ‚Renaissance' ist das Organ der Katholiken, welche eine Erneuerung unseres geistigen Lebens nach der innerlichen und modernen Seite hin für nöthig erachten. Indem sie wissenschaftlich der veralteten Schultheologie, politisch dem Ultramontanismus, ästhetisch sowohl der Verketzerung der modernen Kunst und Dichtung als der Unnatur verschrobener Afterpoesie entgegentritt, nimmt sie unter sämmtlichen deutschen Journalen eine ganz einzige Stellung ein; ihre Richtung ist gekennzeichnet durch die Namen Schell, Koch, Kraus,

Digitized by Google

Funk, Knöpfler, Hansjakob, Spirago[1]), Joseph Müller ꝛc. Im Lager der „Renaissance" befindet sich Alles, was der deutsche Katholicismus an bedeutenden Kräften besitzt; sie ist der literarische Stützpunkt, von dem die Reform unseres bedrohten kirchlichen Lebens ausgehen soll."

Im weiteren Verlauf dieses Empfehlungsschreibens werden die Theologen aufgefordert, der Kost überdrüssig zu werden, die außer ihnen doch Niemand genießen könne und die sie selbst unfähig mache, dem Empfinden der Gegenwart gerecht zu werden; zugleich werden sie gewarnt, sich weiter „zum Ausbeutungsobject und Agitationspersonal einer politischen Clique" mißbrauchen zu lassen. Den katholischen Laien aber wird also in's Gewissen geredet: „Zum Schweigen in der Kirche verdammte, einzig dem politischen Gezänk überantwortete Brüder, reget euch! Wir kämpfen für eure Erhebung! Einst waren die Görres, die Stolberg, die Daumer, Baader nicht blos religiöse Geisteskundige, sondern gingen sogar den Theologen voraus im Mühen für die Neubelebung des Katholicismus. Wo sind die katholischen Laien jetzt? In den Parlamenten, in wüsten Volksversammlungen, wo sie die Entzweiung, den Haß predigen und religiös entweder unkirchlich oder kindlich unwissend sich geberden. Soll es so bleiben?"

Die Aufgabe also, welche die „Renaissance" zu lösen sucht, ist nach dieser Ankündigung die „Erneuerung unseres geistigen Lebens nach der innerlichen und modernen Seite hin." Eine „Erneuerung" setzt natürlich einen Verfall voraus: Dr. Müller und seine Gesinnungsgenossen sind also der Ansicht, daß das jetzige geistige Leben der Katholiken in Deutschland mangelhaft und verkehrt sei. Nun sollte man denken, die Gesinnungsgenossen der „Renaissance" würden dem vermeintlichen Verfalle des geistigen Lebens der Katholiken in der Jetztzeit dadurch zu steuern suchen,

1) Ob die genannten Herren, von denen übrigens Dr. Kraus nicht mehr unter den Lebenden weilt, alle zu den Gesinnungsgenossen und Förderern der „Renaissance" gerechnet werden dürfen, ist uns denn doch mehr als zweifelhaft. Unseres Wissens haben Mehrere sogar ausdrücklich sich dagegen verwahrt, daß ihre Namen in der Ankündigung figurirten.

Digitized by Google

daß sie auf das geistige Leben früherer besserer Perioden zurückgingen und es ihren Zeitgenossen als Spiegel vorhielten. Doch das liegt ihnen fern. Sie wollen nicht zurück; die alte Schultheologie ist ihnen ja veraltet, eine ungenießbare Kost. Der merkwürdige Ausdruck „Nach der modernen Seite hin" läßt schon deutlich genug erkennen, wie die „Erneuerung des geistigen Lebens" zu verstehen sei. Nicht um Erneuerung handelt es sich, sondern um Verneuerung, um Modernisirung.

Freilich, das geistige Leben der deutschen Katholiken modernisiren ist es nicht allein, für das die „Renaissance" eintreten will, sie will es auch verinnerlichen. Das wäre nun gewiß eine Aufgabe, die nicht freudig genug begrüßt werden könnte. Aber Alles kommt hier wieder darauf an, was die „Renaissance" unter „Verinnerlichung des geistigen Lebens" versteht und wie sie dieselbe erreichen will. Pikante Ausdrücke thun's nun einmal nicht, nur klare Begriffe können uns weiter helfen.

Das geistige Leben verinnerlichen heißt nach unserer Auffassung nichts Anderes, als das Ziel seines geistigen Lebens und Strebens im Inneren, das ist in Gott suchen. Da aber „Niemand zum Vater kommen kann" außer durch Christus, so heißt „das geistige Leben verinnerlichen" wiederum nichts anderes, als die von der Kirche dargebotenen christlichen Glaubenswahrheiten so kräftig in Verstand, Herz und Willen aufnehmen, daß sie für alles Denken, für das ganze sittliche Streben die einzige Grundlage und die stete Richtschnur sind und bleiben; heißt Christus selbst erfassen, der Weisheit und Liebe Christi das Herz ganz öffnen, Christus in sich ausgestalten, so daß nicht wir, sondern Christus in uns lebe. Wer demnach das geistige Leben der deutschen Katholiken verinnerlichen will, der muß es sich nothwendig zur Aufgabe machen, das christliche Glaubensbewußtsein, den christlichen Glaubensgeist, die christliche Glaubenstreue in den deutschen Katholiken zu wecken, zu vertiefen und zum herrschenden Lebensprincip zu erheben. Daran aber hat die Kirche immer gearbeitet. Das hat sie stets als ihre eigenste specifische Aufgabe erkannt und in keiner Periode ihrer neunzehnhundertjährigen Geschichte hat sie diese Aufgabe aus den Augen verloren. Auch

Digitized by Google

heute ist sie sich dieser Aufgabe wohl bewußt, vielleicht mehr als zu irgend einer anderen Zeit. Nicht zum mindesten auch in Deutschland, wo es gewiß keinen Bischof und keinen Priester gibt, der diese Aufgabe verkennte. Will nun die „Renaissance“ das Ihrige dazu beitragen, die Bischöfe und Priester in ihrer erhabenen, aber auch schwierigen Mission zu unterstützen, so werden ihr, deß sind wir sicher, vom ganzen katholischen Deutschland Anerkennung und Dank nicht versagt bleiben.

Aber wir fürchten sehr, daß die „Renaissance“ mit der „Verinnerlichung des geistigen Lebens“ einen ganz anderen Begriff verbindet, als wir. Schon die sehr abfällige Bemerkung, welche sich in dem Artikel über die „Los von Rom“-Bewegung in Oesterreich über die geistlichen Exercitien findet, läßt unsere Befürchtung nur zu begründet erscheinen

Von jeher sind in der Kirche von den erleuchtetsten und berufensten Männern die geistlichen Exercitien als ein vortreffliches Mittel zur „Verinnerlichung des geistigen Lebens“ angesehen worden. Richtig ausgeführt haben sie auch jedesmal das Glaubensbewußtsein und den Bußgeist mächtig geweckt und dem Streben nach der vollkommenen christlichen Gerechtigkeit neue kräftige Impulse gegeben. Nichts natürlicher, als daß auch die geistlichen Behörden in Oesterreich zu diesem Mittel gegriffen haben, als es sich für sie darum handelte, die Studirenden der Mittel- und Hochschulen gegen den andringenden Geist des Unglaubens und religiösen Indifferentismus zu schützen und sie zu bewahren vor dem Versinken in dem „Los von Rom“-Strudel. Das Mittel der geistlichen Exercitien kam denn auch fast überall, und zwar in der österlichen Zeit als Vorbereitung auf den Empfang der österlichen Sacramente zur Anwendung und hat sich nach Allem, was man darüber gehört und gelesen, vorzüglich bewährt. Schon der wüthende Zorn der österreichischen Alldeutschen über diese Exercitien bewies, daß man das Richtige getroffen hatte.

Freilich, keine Lichtseite ohne Schattenseite. In Linz ereignete es sich, daß ein Gymnasiast über die Exercitien, an denen er von Schulwegen theilnehmen mußte, sich derart ärgerte und seine Eltern und Geschwistern mit ihm, daß sie alle zum Protestantismus ab-

Digitized by Google

fielen. Aber was beweist das? Daß die Exercitien überhaupt zu verwerfen seien? Doch wahrlich nicht; das hieße ja, das Kind mit dem Bade ausschütten. Ein solches Verfahren aber ist nicht Sache der Weisen.

Von den Exercitien zur „Verinnerlichung des geistigen Lebens“ will also die „Renaissance“ nichts wissen; ob die Volksmissionen ihr sympathisch sind, darüber hat sie sich nicht ausgesprochen. Großen Werth aber legt sie auf das Sichzurückziehen von dem öffentlichen Parteigetriebe. Keine Bildung einer selbstständigen politischen Partei, Lossagung vom Centrum: dieser Mahnruf kehrt in dem neuen Hefte immer wieder. „Wenn etwas aus dem Leben und den Mahnungen des Heilandes klar und unzweideutig erhellt,“ heißt es in dem Artikel „Politik und Religion“, „so ist es die Abschließung von allen Welthändeln. Das Große am Evangelium ist, daß es sich einzig auf die religiöse Aufgabe beschränkt, jede Verquickung mit nationalen, socialen, politischen Tendenzen, überhaupt mit irdischen Interessen ablehnt und dadurch befähigt wurde, Weltreligion, Katholicismus, d. h. ein Band der Menschheit über allen nationalen und Standesverschiedenheiten, wissenschaftlichen und culturellen Interessen zu werden .... Nicht durch die weltliche Macht wollte Christus siegen .... Er wußte ein intensiveres und edleres, freilich auch langsameres Mittel: die Feinde nicht niederwerfen, sondern umwandeln. Und ebenso die Apostel: Non se implicet in saecularia negotia .... Kann eine Religion tiefer herabgewürdigt werden, als wenn man sie zu einer politischen Parteisache macht? .... Die katholischen Interessen leiden unter dem Uebel, daß eine Partei als die allein katholische sich präsentirt und also jeder Gegner dieser Interessengesellschaft sofort als Feind der Kirche behandelt wird .... Es ist kein Zweifel, daß die Etablirung einer religiösen Partei (?) kat exochen alle übrigen gegen diese in Front bringt. Vor Allem sollte eine religiöse Minderheit sich davor hüten. Denn bei der Vereinigung der übrigen muß sie doch unterliegen .... Mommsen sagte kürzlich: „Die Entwickelung der deutschen Katholiken zu einer geschlossenen politischen Partei ist ein nationales Unglück schwerster Art (??) .... Politik

Digitized by Google

bringt Entzweiung nach Maßgabe der besonderen Interessen, die Religion aber soll einen, auch die politisch Getrennten. Wird nun aber aus der Religion eine Politik gemacht, dann wird die Religion gespalten und nur das Interesse, das zum ausschlaggebenden gemacht und nach dem die Zugehörigkeit zur Religion gewerthet wird, kann mehr darin bleiben. Das ist eine furchtbare Gefahr für die Religion .... Wir müssen zu der Tactik des alten Christenthums, wie sie der Herr befohlen, zurückkehren; wir müssen vom Weltgetriebe und Parteitumult in die religiöse Sphäre uns zurückziehen, ganz besonders wir Priester müssen uns erinnern, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt ist und nicht mit den Mitteln und Praktiken dieser Welt aufrecht erhalten werden soll."

Wir haben dieses lange Citat aus der „Renaissance" hierher gesetzt, weil es uns von Wichtigkeit schien, möglichst ausgiebiges Beweismaterial darzubieten zur Rechtfertigung unserer Behauptung, daß die „Renaissance" bei dem Ausdrucke „Verinnerlichung des geistigen Lebens" vielfach andere Dinge im Auge hat, als man erwarten sollte. Bevor wir jedoch das ganze Citat einer kritischen Beleuchtung unterstellen, erscheint uns folgende Erwägung am Platze. Daß in den modernen Staaten das ganze Volk am öffentlichen staatlichen Leben Antheil nimmt und Antheil nehmen muß, will es in der Wahrung seiner verschiedenen Interessen nicht zu kurz kommen, das kann unmöglich als ein besonderer Vorzug der modernen staatlichen Entwickelung erachtet werden. Gewiß hat ein jedes Volk seinen eigenen Charakter; das eine ist mehr demokratisch, das andere mehr monarchisch veranlagt. Demgemäß läßt sich auch über die beste Regierungsform für dieses oder jenes Volk nichts a priori bestimmen. Höchster Zweck des Staates ist: Förderung und Sicherung des geistigen und materiellen Wohles des Volkes; welche Regierungsform diesem Zwecke am wirksamsten dient, die ist die beste. Das dürfte keinem Zweifel unterliegen. Ebensowenig kann aber auch die Betheiligung des ganzen Volkes an der Gesetzgebung und dementsprechend das Wahlrecht und dessen Ausübung überall gleich taxirt werden. Indessen darf man sich doch nicht verhehlen, daß die Inanspruchnahme des ganzen

Digitized by Google

Volkes für das politische Leben seine Gefahren für das wahre Wohl des Volkes hat und daß deshalb überall dafür Sorge getragen werden muß, daß diese Gefahren möglichst abgewendet werden.

Die breiten Massen des Volkes haben naturgemäß an und für sich nur das eine Interesse: in Sicherheit und Frieden dem Erwerbe nachzugehen und in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ihr Genüge zu finden. Was darüber hinausgeht, ist nur mehr Interesse einzelner Schichten der Bevölkerung oder besonderer Persönlichkeiten, die in sich den Drang fühlen, für die Sonderinteressen dieses oder jenes Standes (z. B. des Bauernstandes) durch Rath und That öffentlich einzutreten. Was für ein Interesse hat z. B. das gewöhnliche Volk an einem neuen bürgerlichen Gesetzbuche, an einer neuen Civilproceßordnung u. dgl. Hat einmal ein ganzes Volk, als politisches Ganzes, Interesse für derlei Dinge, so ist das doch immer nur eine Ausnahme, die in der eigenthümlichen geschichtlichen Entwickelung dieses Volkes, (wie z. B. in der Schweiz) seine Erklärung findet. Daß aber Schul- und kirchliche Angelegenheiten im Stande sind, ein ganzes Volk zu interessiren, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden.

Somit können wir dem Verfasser des Artikels „Politik und Religion“ nicht so Unrecht geben, wenn er im Allgemeinen die politischen Agitationen im Volke verwirft, wenn er das Wirken durch die Massen verabscheut, über die öffentliche Meinung geringschätzend urtheilt, das Cajoliren der Instinkte der Menge haßt, vom Parlamente nicht viel wissen will. Aber von hier bis zu den Consequenzen, welche der Verfasser zieht, ist doch noch ein großer Schritt. Es wurde eben gesagt, daß außer den Berufsinteressen, auf denen sich ganz naturgemäß eine Berufsinteressenvertretung aufbaut, auch Schul- und kirchliche Angelegenheiten ein ganzes Volk in Bewegung zu setzen vermögen. Werden diese Angelegenheiten in die Parlamente gezogen und hier besprochen und „gesetzlich geregelt“, dann ist absolut nicht einzusehen, warum die Katholiken insgesammt nicht zu einer politischen Partei sich zusammenschließen und auf der parlamentarischen Arena sich nicht Einfluß verschaffen sollen. Das ist nicht blos ihr Recht, sondern sogar ihre Pflicht.

Digitized by Google

Sie können und dürfen es nie und nimmer geschehen lassen, daß die Freiheit der Kirche und der katholischen Religionsübung irgendwie beeinträchtigt und daß die religiös-sittliche Erziehung ihrer Kinder in der Schule irgendwie gefährdet werde. Das ist offenbar eine Gewissenspflicht. Doch das bestreitet der Verfasser auch nicht. Wogegen er sich wendet, und zwar in einer Weise sich wendet, welche nichts weniger als nobel genannt werden kann, das ist das Centrum. Er verlangt dessen Verschwinden vom Schauplatze der Geschichte. Das könnte er aber, wenigstens mit einem Scheine von Recht, nur dann verlangen, wenn er nachgewiesen hätte, daß weder im Reichstage noch in den Landtagen je wieder Schul- und kirchliche Fragen verhandelt werden.

Einen solchen Nachweis aber hat der Verfasser nicht erbracht und auch gar nicht zu erbringen unternommen. Der Ausspruch eines Mommsen kann uns um so weniger imponiren, als er von einem Manne stammt, der als Protestant und „voraussetzungsloser" Professor für den göttlichen Charakter der Kirche und für das religiöse Leben der Katholiken absolut kein Verständniß hat. Was der Verfasser sonst noch vorbringt gegen die Partei des Centrums, sind Behauptungen und Redensarten, Verweisungen auf frühere total verschiedene Zeiten und Verhältnisse, Verdächtigungen einzelner Mitglieder des Centrums, Hinweise auf diese oder jene unliebsamen Vorfälle und Mißbräuche. Ein derartiges Beweismaterial ist denn doch zu wurmstichig, als daß es denkende Männer überzeugen könnte. Um die Entbehrlichkeit des Centrums nachzuweisen, bedarf es ganz anderer Gründe als der vom Verfasser vorgebrachten. Wie die Dinge in Deutschland nun einmal liegen, kann die katholische Bevölkerung ihre specifischen Schul- und kirchlichen Interessen ohne das Centrum nicht wahren. Auflösung des Centrums wäre ein Verhängniß, ein Unglück schlimmster Art für den deutschen Katholicismus. Uebrigens ist es durchaus irreführend, wenn das Centrum eine „religiöse" Partei genannt wird. Es wurde nicht als eine religiöse, sondern als Rechtspartei gegründet, mit der Aufgabe, die Rechte der Katholiken in Deutschland zu schützen, und daß Protestanten, wie Gerlach, Brül, die hannoverischen „Welfen" u. A., sich ihm

Digitized by Google

angeschlossen haben, beweist denn doch deutlich genug, daß die Bezeichnung des Centrums als einer religiösen Partei durchaus haltlos ist. Wohl ist es wahr, daß das Centrum von der protestantischen Majorität im deutschen Reiche gehaßt und angefeindet wird. Aber warum? Etwa weil es Culturkampfspolitik gegen die Protestanten getrieben hat? Mit Nichten. *Das Centrum hat den Protestanten kein Haar gekrümmt.* Aber daß es existirt und den protestantischen Kulturkämpfern die Cirkel verdorben hat und immer wieder verdirbt: **hinc illae lacrimae!**

Wir müssen es deßhalb auf das entschiedenste zurückweisen, wenn uns deutschen Katholiken gerathen wird, im Interesse der „Verinnerlichung des geistigen Lebens“ uns vom Centrum loszusagen, das politische Parteigetriebe Anderen zu überlassen und den Schutz unserer Rechte dem Zufall anheimzugeben. Wenn der Verfasser daran besonders Anstoß nimmt, daß der Clerus allzusehr mit Politik sich befaßt und mehr als billig im Vereinsleben seine Kräfte verbraucht, so mag er ja in manchen Fällen Recht haben, aber deßhalb *überhaupt* dem Clerus die Antheilnahme am politischen Leben verwehren zu wollen, das wäre Thorheit. Der Clerus gehört zum Volke, und die Pflichten des Volkes sind auch seine Pflichten.

Ein Hinderniß für die „Verinnerlichung des geistigen Lebens“ ist aber in den Augen der „Renaissance“, nicht blos die Theilnahme am politischen und am Vereinsleben, sondern auch das *Festhalten an der „veralteten Theologie“*, nämlich der Scholastik. Zum Beweise dafür beruft sich die „Renaissance“ auf den Dichter *Rosegger*, der in seinem bekannten Buche „Mein Himmelreich“ so merkwürdige Dinge zum Besten gibt. Die „Renaissance“ äußert sich darüber u. A. also: „Auf starre Dogmen gibt Rosegger gar nichts; das riecht nach Scholastik.“ Scholastische Dogmatik ist mir stets in die Seele hinein zuwider gewesen; diese Wissenschaft hat die Menschen immer irregeführt in dem, was ich unter Religion verstehe.“ Sein Lieblingsbuch ist die Nachfolge Christi und überhaupt gemüthreiche, an's Herz greifende Schriften. Er will persönliches Leben; was aber die Scholastik nie begriffen hat, das ist eben persönliches Leben; sie operirt nur mit abstracten,

Digitized by Google

todten Begriffen und meint, das müsse überzeugen; sie begreift nicht, daß die meisten Menschen nicht nach Beweisen, sondern nach Willensmotiven, Neigungen entscheiden, und daß man ihr Gefühlsleben gewinnen muß, um ihren Verstand zu leiten. Am wenigsten ist mit bloßen Autoritätsargumenten auszurichten; Glauben, inneres Seelenleben läßt sich nicht kommandiren. Der Glaube ist kein Geistes-, sondern ein Herzensleben und hat die Kraft selig zu machen, schon hier auf Erden."

Dieses Citat zeigt uns übrigens nicht blos die hochgradige Abneigung der „Renaissance" gegen die Scholastik, sondern läßt auch mit hinlänglicher Deutlichkeit durchblicken, wie Dr. Müller die „Verinnerlichung des geistigen Lebens nach der modernen Seite hin" überhaupt aufgefaßt wissen will. Wir bemerken dazu hier kurz Folgendes: Wenn das Gefühl eine eigene selbständige Kraft im Menschen wäre, bestimmt, die Menschen auf das Religiöse hinzuweisen und hinzuführen, und wenn demnach auch alle Menschen Gefühlsmenschen wären, dann natürlich wäre es durchaus gerechtfertigt, im Interesse der religiösen Verinnerlichung in Wort und Schrift ausschließlich oder wenigstens vorzugsweise auf das Gefühl einzuwirken. Aber weil es nicht erwiesen und auch nicht erweisbar ist, daß das Gefühl eine selbständige Geisteskraft im Menschen ist, weil es im Gegentheil wahr ist, daß einzig dem Verstande die Führung und Leitung des ganzen geistigen Lebens und Strebens des Menschen zukommt; so bleibt es ewig wahr, daß auch für den Glauben und das Leben aus dem Glauben allein der Verstand die Führung hat und behalten muß; was sonst noch das Seelenleben beim Menschen zu beeinflußen pflegt, seine Neigungen, Gefühle, Empfindungen, das alles muß sich dem Verstande unterordnen.

Ist dem so — und welcher „Philosoph" könnte daran zweifeln! — dann hat damit auch schon die Scholastik, wenigstens indirekt, ihre Rechtfertigung gefunden. Sie wendet sich vorzugsweise an den Verstand, klärt die Begriffe, beleuchtet die Wege für's praktische Leben. Die Scholastik verwerfen, heißt darum dem wahren christlichen Glaubensleben seine Stützen nehmen. Damit soll aber durchaus nicht gesagt sein, daß bei der „Ver-

Digitized by Google

innerlichung des geistigen Lebens" das Gefühlsleben ganz unberücksichtigt bleiben soll. Keineswegs. Das Mittelalter hatte neben den Scholastikern auch seine Mystiker, welche so anmuthig und stimmungsvoll die zarten Saiten des Gemüthes zu rühren verstanden, und Kirschkamps Buch: „Der Geist des Katholicismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe" gibt Zeugniß, daß auch in der Neuzeit es nicht an Männern fehlt, welche bei all ihrer scholastischen Durchbildung doch auch für das menschliche Gefühlsleben noch ein offenes Auge und warmes Herz haben. Des weiteren hier noch die Scholastik zu rechtfertigen, können wir uns ersparen; wer mehr darüber wissen will, der nehme z. B. Kleutgen's „Theologie der Vorzeit" zur Hand. Zu bedauern ist nur, daß Dr. Müller noch immer das Heil für die Philosophie und damit indirekt auch für die wissenschaftliche Behandlung der Theologie von Systemen erwartet, die längst zum alten Eisen geworfen wurden. Die Aufstellungen eines Kant, eines Baader, eines Schelling, eines Rosenkrantz, eines Deutinger, was haben sie der wahren Philosophie genützt? Und was philosophisch unhaltbar ist, das soll der „Verinnerlichung des geistigen Lebens" der deutschen Katholiken zum Heile sein?

Damit könnten wir unsere Besprechung der „Renaissance" beschließen. Worauf es uns in erster Linie ankam, war zu zeigen, daß die Haupttendenz der Monatsschrift eine durchaus verfehlte ist. Sie will für eine „Erneuerung des geistigen Lebens nach der innerlichen und modernen Seite hin" eintreten, faßt aber das geistige Leben nicht als ein Leben *im Glauben* und *aus* dem Glauben, nicht als ein Leben in und mit Christus und seiner Kirche, sondern als *ein Befriedigen subjektiver religiöser Empfindungen und Gefühle*. Das mag dem „modernen Empfinden" entsprechen, katholisch aber ist es nie und nimmer. Darum kann eine Zeitschrift, welche dieses unbestimmte subjective Empfinden in das christlich-religiöse Leben einführen und letzteres damit „erneuern" will, für uns Katholiken nichts Empfehlenswerthes haben; *wir müssen sie von uns abweisen*. Die schiefen und zum Theil verletzenden Bemerkungen über die Scholastik, über die Katholikenversammlungen, das katholische Vereinswesen, das Centrum,

Digitized by Google

können natürlich erst recht nicht in katholischen Kreisen die mangelnde Empfehlungswürdigkeit ersetzen. Sapienti sat.

Wir haben schon oben von einem im neuesten „Renaissance"-Hefte befindlichen Artikel über die „Los von Rom"-Bewegung in Oesterreich flüchtig Erwähnung gethan. Wir müssen darauf noch einmal zurückkommen, schon wegen des Interesses, das dieser Bewegung allerseits in der katholischen Welt mit Recht entgegengebracht wird.

Der berührte Artikel beginnt mit dem theilweisen Abdrucke eines Flugblattes des „Evang. Bundes", betitelt: „An meine katholischen Mitschwestern in Deutschösterreich. Von einer deutschen Oesterreicherin." Daß dieses Flugblatt ein Pamphlet niederster Sorte gegen die katholische Kirche in Oesterreich ist, bedarf für Kenner keines Beweises. Es wirft dem Clerus ganz allgemein unerhörten Mißbrauch der Kanzel und des Beichtstuhles im Dienste der Politik vor, weiß von Rieseneinkommen der Bischöfe, von kolossalen Schätzen der Stifter und daneben von hungernden Arbeitern zu erzählen; und weiß auch zu berichten, daß die Frauen unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses über Dinge ausgefragt werden, welche ihnen die Schamröthe auf die Stirne trieben. Ein Referat über dieses Flugblatt in den „Hist.-pol. Blättern" (Bd. 126 S. 523) kam zu dem Schlusse: „Es fällt uns nicht ein, die Faseleien der vermeintlichen Oesterreicherin zu rectificiren; das wäre zu viel Ehre für das Zeug." Der Verfasser des Artikels in der „Renaissance" aber kommt zu diesem Schlusse nicht, meint vielmehr, daß viel Wahres an den Ausstellungen der „Oesterreicherin" sei und daß überhaupt der Clerus die meiste Schuld trage an der Entstehung und dem Fortgange der ganzen Abfallsbewegung, weil er bezüglich seiner wissenschaftlichen und beruflichen Ausbildung nicht auf der Höhe der Zeit stehe, wirklich die Kanzel mißbrauche und überhaupt zu sehr in dem politischen Treiben sich verliere. Wenn irgend wo, dann sei in Oesterreich die Mahnung an den Clerus am Platze, auf „Verinnerlichung des geistigen Lebens" bedacht zu sein.

Soweit wir indessen über österreichische Verhältnisse und speciell über den österreichischen Clerus unterrichtet sind, müssen

Digitized by Google

wir doch im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit entschiedene Einsprache dagegen erheben, daß der Clerus es sein soll, dem die meiste Schuld an der wüsten Abfallshetze zur Last zu legen sei. Deutschland hat seinen Rongeschwindel gehabt; Niemand fällt es aber ein, den deutschen Clerus dafür verantwortlich zu machen. Ebensowenig kann es einem billig denkenden Beobachter in den Sinn kommen, das Auftauchen und den schon dreißigjährigen Bestand der Altkatholikensekte dem gesammten Clerus Deutschlands auf die Rechnung zu setzen. Nach ihrer Theorie von der Nothwendigkeit „der Erneuerung des geistigen Lebens nach der innerlichen und modernen Seite hin"; hätte freilich die „Renaissance" nicht übel Lust, für die beiden auf deutschem Boden aufgetretenen Abfallserscheinungen den Clerus haftbar zu machen. Wenn sie consequent sein wollte, müßte sie dieses thun. Aber der Wahrheit würde sie damit gewiß nicht dienen. So müssen wir auch den schweren Vorwurf, den die „Renaissance" gegen den österreichischen Clerus im allgemeinen erhebt, als wahrheitswidrig und ungerecht zurückweisen.

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß auf dem Gebiete der beruflichen Aus- und Weiterbildung und der beruflichen Wirksamkeit des österreichischen Clerus nichts zu tadeln und zu bessern wäre. Eine gründliche Reform der theologischen Studien in allen Diöcesen Oesterreichs ist schon längst als unabweisbares Bedürfniß empfunden worden; die Seminarien stehen in vieler Hinsicht nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe. Oder ist zu erwarten, daß z. B. — wir haben hier einen bestimmten Fall im Auge — aus einem Seminar, in welchem ein und derselbe Raum als Schlafsaal, als Studien- und Eßzimmer und als Erholungslocal dienen muß, ein Clerus hervorgehe, begabt mit jenem Sinn für äußere Wohlanständigkeit und gute Sitte, wie ihn unzweifelhaft diejenigen haben müssen, die einmal bei Hoch und Nieder eine Vertrauensstellung einzunehmen berufen sind? Die Weckung dieses Sinnes gehört gewiß auch zur Ausbildung des jungen Clerus; jedes Versäumniß in dieser Beziehung kann nur zum Schaden des geistlichen Standes und damit auch zum Schaden der Interessen der Kirche ausschlagen. Daneben bleibt aber immer wahr: Was der Kirche Noth thut,

Digitized by Google

das sind nicht geschickte Agitatoren, sondern Männer, welche das Licht der heiligen Wissenschaft voll und rein in sich aufgenommen haben, welche von Eifer glühen, für die Interessen Christi zu arbeiten und sich zu opfern, und welche keinen anderen Ehrgeiz kennen, als „allen alles zu werden, um alle für Christus zu gewinnen." Wenn je einmal die Kirche solcher Männer bedürftig war, dann ist sie es in unseren Tagen, da die der Sache Christi so feindselige materialistische Zeitströmung immer weitere Kreise zieht und alles zu verschlingen droht. Da heißt es vor allem für den Clerus: Das Glaubensleben pflegen, auf die Interessen Christi sich besinnen, unter Gebet und Opfer mit Christus arbeiten an der Auferbauung seines Reiches. Und es ist keine Frage: Sind alle Priester auf der Höhe ihres Berufes, dann wird auch das von ihnen geführte Volk auf die Höhe seines Berufes kommen, es wird dann eine Gemeinde sein, welche sich ihrer Zugehörigkeit zu Christus und seinem Reiche wohl bewußt ist und sich dessen freut, welche mit Christus lebt und arbeitet, welche hungert und dürstet nach seinen Gnadenschätzen und welche so „allem Guten eifrig ergeben ist". Wenn die „Renaissance", gerade mit Rücksicht auf das jetzt so heimgesuchte Oesterreich, ausruft: „Würde die katholische Geistes- und Glaubenskraft neu erwachen, sie würfe im Nu die Agitation des Evangel. Bundes über den Haufen", so ist das uns aus der Seele gesprochen, und freuen wir uns, daß die „Renaissance" das Heil der katholischen Kirche in Oesterreich nicht vom Anlehnen an das „moderne Empfinden", sondern von der Weckung der „katholischen Glaubenskraft" erwartet.

Auch können wir unbedenklich zugeben, daß mancherorts in Oesterreich manche geistliche Herren zu tief in die politische Arena heruntergestiegen sind — wir verweisen nur aus der jüngsten Zeit auf den wenig erbaulichen Streit zwischen den „conservativen" und „christlich-socialen" Mitgliedern des Tiroler Clerus —; und daß mancherorts manche geistliche Herren darauf vergessen zu haben scheinen, daß doch nicht alles sich für alle schicke; aber deßhalb dem österreichischen Clerus die ganze Abfallsbewegung aufs Kerbholz zu schreiben, das geht denn doch viel zu weit. Das oben

Digitized by Google

erwähnte Flugblatt des „Evangel. Bundes", auf das sich die „Renaissance" beruft, um der österreichischen Geistlichkeit am Zeuge zu flicken, verdient keinerlei Beachtung; es ist ein Sudelmachwerk, wie so viele andere, mit denen der saubere „Evangel. Bund" auszieht zum Kampfe gegen die katholische Kirche.

Und damit wollen wir von dem neuesten Hefte der „Renaissance" Abschied nehmen. Nicht verschweigen wollen wir aber auch, daß manches Schöne und Beherzigenswerthe darin sich findet. So ist der Artikel über „Harnack's Christus" eine ganz vorzügliche Arbeit; und die Abrechnung mit dem bekannten Beremundus in dem Artikel: „Studie über Poesie und Katholicismus" konnte wirklich nicht besser sein. Aber das alles kann uns nicht abhalten, zu wiederholen, was wir schon oben gesagt: Die Haupttendenz der „Renaissance" ist eine verfehlte, weil dem katholischen Denken und Fühlen durchaus fremde und darum hat sie das Recht auf Empfehlung in katholischen Kreisen verwirkt.

Emaus. P.

XIV.

Kritik des materialistischen Seelenbegriffes aus dem Verhältniß der Seele zur Wahrheit.

Nach Rehmke [1]) nimmt der altmaterialistische Seelenbegriff ein körperliches Seelending an, nach dem neumaterialistischen ist die Seele eine Thätigkeit, sei es nun als Bewegung oder als Bewußtseinserscheinung des Gehirns. Die Seele ist also, wenn wir die beiden Richtungen zusammenfassen, entweder selbst Körperliches oder körperliche Thätigkeit. Sie wird demnach auch untergehen in der nämlichen Weise wie alles Körperliche — ist sie Körperliches, durch Auflösung in ihre Theile, ist sie körperliche

1) Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie, Hamburg und Leipzig 1894. S. 16.

Digitized by Google

Kraft, durch Umwandlung; denn von Kraft und Stoff geht nichts verloren.

Der Materialismus muß natürlich auch die höhere Erkenntniß erklären. In dem seit 1713 in mehreren Auflagen erschienenen Briefwechsel [1]) vom Wesen der Seele von unbekannten Verfassern geschieht dies folgendermaßen: Der processus intelligendi geschieht so: Wenn das organum sensus, sonderlich visus und auditus auf das obiectum gerichtet wird, so geschehen unterschiedene Bewegungen in den fibris cerebri, die ja allemal in einem Sinnesorgan endigen. Diese Bewegung im Gehirn ist mit der, durch welche Strahlen auf das Blatt einer camera obscura fallen und ein gewisses Bild formiren, einerlei, da doch jenes Bild in Wirklichkeit nicht auf dem Blatte ist, sondern im Auge entsteht. Wie nun die Fasern der Netzhaut erregt werden, so pflanzt sich diese Bewegung im Gehirn fort und bildet dort die Vorstellung. Die Combination jener Vorstellungen aber geschieht durch Bewegung der feinen Gehirnfasern auf dieselbe Art, wie durch die Bewegung der Zunge ein Wort gebildet wird. Bei diesem Entstehen der Vorstellung hat das Princip statt: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Es würde ein Mensch nichts wissen, wenn ihm nicht seine Hirnfasern durch die Sinne gerückt würden. Und dieses geschieht durch Unterricht, Uebung und Gewohnheit."

„Keine Sinne — keine Ideen." Je weniger Sinne, desto weniger Ideen. Keine Sinneseindrücke — keine Ideen. Diese Sätze stellt Lamettrie [2]) am Schlusse seiner „Naturgeschichte der Seele" als Resultat seiner Untersuchungen auf. Seine Folgerung lautet: „Also hängt die Seele wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst, abnimmt" und vergeht: „Ergo leti quoque participem convenit esse." „Wenn man mit Locke fragt, ob die Materie denken könne, so ist das nichts anderes als wenn man fragt, ob die Materie Stunden

1) S. bei Lange, Gesch. des Materialismus, I, Leipzig 1873. S. 322.
2) Lange, a. a. O. S. 337.

Digitized by Google

zeigen könne[1])." „Wenn man nicht bei allen Geisteskrankheiten Entartung des Gehirns findet, so sind es Zustände der Dichtigkeit oder andere Veränderungen in den kleinsten Theilen, welche die Störung veranlassen." „Ein Nichts, eine kleine Faser oder Fiber, irgend etwas, was die subtilste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Thoren gemacht[2])." „Alle unsere Ideen sind fest verbunden mit der Vorstellung der betr. Zeichen oder Worte. Alles, was in der Seele vorgeht, läßt sich auf Thätigkeit der Einbildungskraft zurückführen[2])."

Holbach[3]) beschuldigt Descartes der Einseitigkeit, weil er den Satz aufgestellt hat, daß das Denkende von der Materie verschieden sein muß, woraus er dann schließt, daß das Denkende in uns ein Geist, d. h. eine untheilbare und einfache Substanz ist. „Wäre es nicht natürlicher gewesen zu schließen: Weil der Mensch denkt, ein stoffliches Wesen, genießt also auch die Materie die Fähigkeit zu denken?"

Der Apparat Vaucansons und andere Kunstwerke (ein Klavier spielendes Mädchen) waren die Nachbildungen des Menschen als Maschine. So war der Maschinismus zwar nachgebildet, aber der dirigirende Geist war eben der Geist des Künstlers.

Wenn man gesagt hat, daß die Materie denken könne, sei nicht wunderbarer, als daß sie (wie z. B. an der Uhr) Stunden anzeige, so vergißt man, daß der menschliche Geist die Materie so gestaltet, daß sie selbst gesetzmäßig, wenn auch todt und blind, wirkt, und daß er aus dieser Gesetzmäßigkeit andere Gesetzmäßigkeiten erkennt, die zu jener Gesetzmäßigkeit in einem bekannten Verhältniß stehen. Der Uhrzeiger selbst zeigt so wenig die Stunden an, als die Schallwelle an sich, ohne aufnehmendes Gehirn, schon ein Ton, eine Melodie ist, oder der Lichtstrahl ohne erkennende Seele ein Bild. Wäre kein Geist da, der die Stunden herauslieſt, man könnte nimmer sagen, der Zeiger zeige die

---

1) Homme machine, Amsterdam 1774, p. 1 u. 2 bei Lange, a. a. O. S. 338.

2) Lange a. a. O. S. 341. 342.

3) System der Natur s. bei Lange, a. a. O. S. 377.

Digitized by Google

Stunden an. Das Zeigen geht nicht vor sich mit Bewußtsein, nicht mit aufnehmender Innerlichkeit; es ist rein äußere, materielle Bewegung. Mit dem Denken hat das Anzeigen der Stunde der Uhr aber auch nicht die entfernteste Aehnlichkeit.

Alles übrige aufgeführte Material zeigt eine ständige Verwechselung des Denkens und des Vorstellens, des Denkinhaltes und des Vorstellungsinhaltes. Das Denken ist zwar an die Vorstellung gebunden als an das Object, aus dem es seinen Denkstoff schöpft; aber das Denken geht so wenig auf in der bloßen Vorstellung, als das Empfinden einer Melodie durch das Ohr eines gewöhnlichen Menschen identisch ist mit den interessanten Betrachtungen, die ein Musiker, ein Künstler, ein Physiolog oder ein Psycholog über die Melodie, ihre Art, ihre Wirkungen, ihre Aufnahme in Gehirn und Seele anstellen.

Der Materialismus hat seit seinem ersten Auftreten keine neuen Beweismomente gefunden. Die sog. Phrenologie hat geglaubt, für alle besonderen Geistesthätigkeiten besondere Organe oder besondere Theile des Gehirns gefunden zu haben (Gall). Allein selbst damit wäre noch lange nicht der Beweis geliefert, daß die geistigen Thätigkeiten nur Funktionen dieses oder jenes Organes seien. Eine Abhängigkeit der betr. geistigen Thätigkeit von dem entsprechenden Organe ist genügend gerechtfertigt durch eine instrumentale Bedeutung jenes Organs. Die neuere Physiologie geht nicht so weit wie die alte und altmodische Phrenologie. Sie constatirt nur, daß geistige Thätigkeiten ständig in Verbindung mit körperlichen Thätigkeiten auftreten, daß körperliche Erkrankungen die geistigen Fähigkeiten hemmen oder gar anormal machen und ganz aufheben, daß bei Verletzung bestimmter Gehirntheile und Nervengruppen bestimmte Funktionen nicht mehr möglich sind u. s. w.

Doch alles, was sie constatirt und was der Materialismus schon festgestellt hatte, läßt sich befriedigend aus einer Wesensverbindung zwischen Seele und Leib erklären. Wenn der Körper das Organ ist, durch welches die sichtbare Welt Eintritt zur Seele erlangt und durch das die Seele sich und ihre Wirkungen der sichtbaren Welt übermittelt, wenn sie, so lange sie mit dem

Digitized by Google

Körper verbunden ist, auch bei dem sog. geistigen Erkennen der Mitthätigkeit des Gehirns bedarf, so ist auch der engste Zusammenhang zwischen körperlichen Dispositionen und geistigen Leistungen wenigstens genügend erklärt, wenn auch die Art des Zusammenhanges keineswegs klar gestellt ist.

Natürlich muß man darauf verzichten, die Existenz einer Seele aus einer behaupteten Nichtbetheiligung des Körpers beim Denken herzuleiten. Man wird uns in diesem Falle stets den Satz entgegenhalten: „Kein Denken ohne Gehirnbewegung," oder wie Lange (a. a. O. II. S. 79) sagt: „Unsere bedeutendsten Gedanken vollziehen sich gerade in dem feinsten — für die nachlässige Selbstbeobachtung verschwindend feinen — Empfindungsmaterial." Der physische Vollzug der Erkenntniß kann allerdings mit feinen und schwierigen Distinktionen zwischen direkter und indirekter Mitbetheiligung des Körpers als Beweis für die Seele dienen, aber nur bei solchen, die schon überzeugt sind; denn daß die Betheiligung nur eine indirekte ist, kann aus dem physischen Vollzug selbst nicht klar und widerspruchsfrei nachgewiesen werden.

Sobald jedoch in anderer Weise ein gewisses selbstständiges Princip aus dem Inhalt der Erkenntniß entdeckt ist, das weder der Organismus noch ein Theil des Organismus ist, macht der physische Vollzug der Erkenntniß keine Schwierigkeiten mehr, auch wenn er für die Zeit des Zusammenseins mit dem Körper ohne Organismus gar nicht möglich ist. Deßwegen bietet die innere Beziehung der Erkenntniß zum Geist, ihre Beziehung als Wahrheit die beste Widerlegung des Materialismus.

Unser Denken ist zwar immer von körperlichen Bildern begleitet; aber wir unterscheiden in unseren Gedanken ganz genau zwischen dem eigentlichen Denkinhalt und diesem Bild. Ich sehe z. B. einen breiten Gegenstand. Die Materie, sei es eine Photographieplatte, sei es ein Spiegel, sei es das Auge bezw. das beseelte Gehirn, kann die Breite des Gegenstandes nur mit dem Gegenstand selbst wiedergeben; sie gibt nicht die Breite wieder, sondern den breiten Gegenstand. Die Breite erhält durch Materie keinen eigenen Bestand. Wir aber unterscheiden

Digitized by Google

ganz genau zwischen der Breite und dem breiten Gegenstand, wir reden von ihr, wir geben ihr im Denken einen Selbstbestand, den ihr keine Materie geben kann. Die Breite existirt objectiv nur in den Gegenständen, subjectiv aber, in unserer Erkenntniß, hat sie einen eigenen Bestand, einen Selbststand als Erkenntnißgegenstand, als Wahrheit. Wenn auch, so oft wir von der Breite reden, ein ausgedehnter Gegenstand als Phantasiebild unsere Erkenntniß begleitet, so unterscheiden wir eben doch zwischen dem breiten Gegenstand und der Breite. Die Breite hat Bestand durch unsere Seele. Aehnliches ließe sich von der Auffassung und Hervorhebung[1]) jeder Eigenschaft eines Erkenntnißgegenstandes sagen. Das gilt auch von der Verbindung und Classification der Gegenstände nach ihren Eigenschaften (vgl. z. B. Art- und Gattungsbegriffe)[2]). Was aber Etwas einen Bestand gibt, den Materie nicht geben kann, muß in Bezug auf die Materie selbstständig sein. Wenn auch Materielles in den Vollzug der Erkenntniß sich einmischt, aus dem Inhalt folgt doch die Selbstständigkeit des erkennenden Princips. Wenn man auf diese Weise die Selbstständigkeit des erkennenden Princips außer Zweifel stellt, ist es auch keine bloße Ausflucht mehr, wenn man sagt: „Der Körper wirkt auch bei der höheren Erkenntniß mit, so lange Seele und Leib so eng verbunden sind, nach der Trennung wird sich die Erkenntniß in anderer Weise vollziehen." Daß die Seele selbstständig thätig sein kann, ist ja jetzt schon klargestellt, weil sie ein eigenes Object hat.

Macht so die Seele die Wahrheit selbstständig in ihrer (sozusagen äußeren) Existenz, so gibt sie ihr auch einen (in Bezug auf die Materie) selbstständigen Zweck, und auch dadurch wird der Materialismus in große Verlegenheit gebracht[3]). Die Seele

1) Denn das ist die eigentliche Abstraction, die Hervorhebung des bestimmt Erkennbaren aus dem unbestimmten Ganzen.

2) Die Gegenstände werden nach einer oder mehreren Eigenthümlichkeiten, die sie gemeinsam haben, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet.

3) Diese Selbstständigmachung der Wahrheit ihrem Zweck und ihrer Bedeutung nach charakterisirt die Seele als Geist. Die Seele verräth dadurch ein Fürsichsein nach Grund und Zweck ihres Lebens, und zwar im Erwerb und Besitz des Wahren.

Digitized by Google

dient nur zum geringeren Theil dem Leib durch die Erkenntnißkraft. Sie hat vielmehr ein selbstständiges Lebensziel in der Aneignung der Wahrheit. Ja diese Aufgabe erscheint als höher wie alle Interessen des Organismus. Triebe des Organismus und Interessen des Organismus im irdischen Lebenskreise werden sogar aus Liebe zur Wahrheit geringeschätzt und unterdrückt. „Die Anlage, Fähigkeit und Bestimmung des menschlichen Geistes geht auf eine unbegrenzte Vervollkommnung des Erkenntnißlebens durch fortschreitende Aufnahme der Wahrheit, durch immer vollständigere Uebersicht über die Thatsachen, durch immer klarere Einsicht in den Zusammenhang der Ursachen, durch selbstständige Verarbeitung und Wiedergabe der erfaßten Wahrheit in Wort und Werk, systematischer Verknüpfung und künstlerischer Nachahmung, dichterischer Umgestaltung, wie praktischer Verbesserung oder Verwerthung, Entfaltung und Durchführung; durch gemeinsamen Genuß und wechselseitige Mittheilung, sowie thatkräftige Verwerthung der Wahrheit [1]." Daß diese Aufgabe der Wahrheitserkenntniß in ihrer Schönheit und Würde vom Materialismus nicht beachtet wird, daß alle die Wunder des Geisteslebens, wie sie sich im Erkenntnißleben vollziehen, in Bezug auf das Einzelne und auf die Gesammtheit, — Vergangenheit und Zukunft, — Firmament und Tiefen der Erde, Gestein und Gestirne, Menschen und Menschenwerk, Natur und Kunst, ihrem Gehalte und ihrem Zwecke nach weder gewürdigt noch erklärt werden, das mag wohl der Grund sein, warum Goethe Holbach's System der Natur „so grau, so cimmerisch, so todtenhaft" fand [2].

Die Wahrheitserkenntniß bringt oft auch Genuß für den Organismus mit sich, aber wie unempfindlich ist gerade oft der bestentwickelte und wohlgepflegteste für den Wahrheitsgenuß. Aus Liebe zum Leibe wird die Liebe der Seele zur Wahrheit nicht beachtet. Welche Lasten bereitet oft der Wahrheitserwerb dem Organismus! Wie treten die Interessen für die Wahrheit in den Hintergrund, die für den Organismus in den Vorder-

1) Schell, Gott und Geist. Paderborn 1896. S. 651.

2) So bei Lange a. a. O. II. S. 407.

Digitized by Google

grund! Und doch auf der anderen Seite wieder eine allgemeine, wenigstens theoretische Achtung und Werthschätzung des Wissens, des Wahrheitsbesitzes und der Arbeit um den Wahrheitsbesitz. Wenn wir auch die Kenntnisse der Naturkräfte nicht für das praktische Leben ausnützen können, sie sind schon interessant und des Besitzes werth als Kenntnisse. Wie fühlt man sich gehoben und befriedigt, wenn man ein causales Verhältniß, irgend eine Beziehung der Gestirne zur Erde u. s. w. entdeckt und erfaßt hat, auch wenn wir für das praktische Leben keinen Vortheil daraus ziehen. Die Kenntniß als Kenntniß, das Wissen als Wissen, die Freude an Wissen als solche, sie werden erstrebt. „Der Mensch lebt nicht vom Brode allein, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt" (Deut. 8, 3).

Der Mensch besitzt die Anlage [1]), Alles zu wissen, was des Wissens werth ist, und diese Anlage wächst, je mehr er arbeitet im Dienste der Wahrheit, wie sich auch seinem geistigen Auge immer größere Reiche der Wahrheit erschließen, je weiter er vordringt. Unsere Zeit ist gewiß weit vorangeschritten im Wissen und in der Kenntniß, aber auch der Gelehrteste in einem Fache, und wenn er das größte Alter erreicht, wenn er nur an das denkt, was Andere in

---

1) Bei dieser Anlage (Alles zu wissen) dürfen wir nicht zunächst an die Zweige der einzelnen tiefen Wissenschaften denken, sondern nur an das Bild, das unsere Seele sich von der ganzen Welt macht. Und dieses Bild macht sich auch der geringst beanlagte Mensch. Die Menschheit in ihrer Kindheit hat es sich gemacht, wenn auch in kindlicher Weise. Die alten Sagen, Märchen, Götterfabeln geben uns diese Welt wieder. Diese Welt ist vielfach zwar phantastisch, unwahr; aber auch in dieser Form hat sie Erkenntnißinhalt und Erkenntnißwerth. Wie interessirt sie selbst die größten Geister! — Die Freude am Wissenswerthen besitzen am meisten die Kinder, die noch nicht abgestumpft sind durch die Leiden und Genüsse des Lebens. — Das Weltbild wird um so wahrer, je weiter wir fortschreiten in Wissenschaft, Erfindungen, Kunst u. s. w. Auch die abgeschiedene Seele hat eben die Aufgabe, diesen Weltspiegel zu corrigiren, zu vervollkommnen. Aber sie thut es, frei von körperlichen Krankheiten und Leidenschaften. Sie thut es deßwegen leichter und mit mehr Erfolg, mit weniger lästiger Mühe und mit mehr Freude und Genuß.

Digitized by Google

anderen Gebieten des Wissens entdeckt und erkannt haben, er wird scheiden aus der Welt mit dem Worte des berühmten Sokrates: „Ich weiß, daß ich nichts weiß.“ Sowohl intensiv, d. h. in Bezug auf die klare, bestimmte und allseitige Erfassung einer Sache, wie extensiv, d. h. in Bezug auf die Reiche der erfaßbaren Gegenstände bleibt unser Wissen hier auf Erden unendlich zurück hinter dem, was es leisten kann und leisten will.

Welche Räthsel setzt der Materialismus, wenn er entweder eine Auflösung der Seele durch Theilung, oder eine Veränderung der Seelenkraft durch Umwandlung in irgend eine andere Form der Bewegung lehrt! Höheres wird grundlos und zwecklos in Niederes verwandelt.

Wenn wir die organische Entwickelung betrachten, so zeigt sich schon in ihrer Anlage eine gewisse Begrenzung zu einer bestimmten Reife der Entwickelung, auch die Thierseele ist begrenzt und beschränkt auf den Lebenskreis des thierischen Organismus, unsere Seele dagegen zeigt in der Anlage zur Entwickelung in der Wahrheitserkenntniß und zum Wahrheitsbesitz keine Begrenzung und keine Einschränkung. Wenn der Organismus den höchsten Grad seiner Reife erlangt hat, so hat er die ihm gegebene Anlage zur Vollendung geführt. Viele Organismen erreichen diese Reife. Aber eine und einigermaßen annähernde Reife in der Wahrheitserkenntniß erreicht Niemand hier auf Erden, weder intensiv noch extensiv. Die Anlage zur organischen Entwickelung und die Reife des Organismus steht aber an Werth tief unter der Anlage zur Wahrheitserkenntniß. Und jene soll so oft erreicht werden, während diese niemals zur vollen Entwickelung gebracht wird.

Die Lebensbedingungen und die Nahrung des Organismus stellen sich dar als etwas physisch und chemisch Veränderliches. Kein Organismus ist dazu bestimmt, den ganzen Weltstoff in sich aufzunehmen und zu seinem Element und Bestandtheil zu machen. Es gäbe ein Unding, noch ungeheuerlicher als die Mißgestalten der alten Götterfabeln. Die Seele dagegen ist bestimmt, die ganze Welt idealiter [1]) in sich aufzunehmen, und es entsteht kein Unding.

1) „Der Mensch will ein umfassendes Spiegelbild des Universums in sich haben.“ Alle wollen die Wirklichkeit durch sinnliches Empfinden und

Digitized by Google

wenn diese Aufnahme in stets aufsteigendem Grade vollzogen wird. Im Gegentheil, sie wird um so schöner, anziehender und bewunderungswürdiger, je mehr sich jene Bestimmung der Vollendung naht.

Ein Organismus muß untergehen, damit auch anderen ein Theil der Stoffmenge zur Verfügung steht, ja er muß untergehen, um selbst in seinen Theilen die Nahrung anderer Organismen zu sein. Nichts von dem findet sich in dem erkennenden Princip. Je mehr die Seele sich in der Wahrheitserkenntniß vervollkommnet, desto mehr kann sie Nahrung anderer sein im Unterricht und in der Anregung, ohne abzunehmen, und je mehr sie Nahrung Anderer ist, desto mehr nimmt sie selbst intensiv und extensiv zu. Die Aufnahme der ganzen Welt und des ganzen Weltinhalts in die Seele hindert keine einzige andere Seele, den nämlichen Inhalt in sich aufzunehmen. Ja je mehr sie sich durch gegenseitige Mittheilung und Anregung in den Erkenntnißstoff gewissermaßen teilen, desto größer wird intensiv und extensiv bei Jedem die Erkenntniß. In diesem Sinne ist die Wahrheit unendlich und ewig, unvergänglich und untheilbar.

Wir dürfen nach diesen wesentlichen und durchgreifenden Unterschieden zwischen dem geistigen und dem organischen Leben wohl auch einen Unterschied in dem endgültigen Schicksale von Körper und Geist annehmen; dort Vernichtung, hier Fortdauer, dort Theilung und Auflösung, hier Concentration im Sammeln und Genießen der Wahrheit [1]).

---

geistiges Verständniß genießen und sich zu eigen machen. Nur wird dieses Streben in Folge heftiger Triebe einseitig, indem man z. B. das Sinnliche für das wahrhaft Wirkliche hält, oder indem man dem nachgeht, was dem müheloſen Genuß sich darbietet. Schell, a. a. O. S. 658.

1) Der Geist wird allerdings im Alter oft (aber nicht immer) schwächer und scheint seine Erkenntnisse zu verlieren; aber er wird es nur in Folge einer Schwächung des Körpers, an dessen Thätigkeit er in seiner Thätigkeit gebunden ist. Der Geist als Geist mit seinem geistigen Besitz bleibt unverletzt und wird sich aus dem gebrechlichen Leibe emporschwingen in das Reich der Wahrheit, wie der Phönix aus den Trümmern des Brandes.

Digitized by Google

Selbst, wenn es möglich wäre, daß ein Mensch hier zu der geistigen Vollendung gelangte, für die er angelegt ist und nach der er strebt, wäre die Nothwendigkeit des Sterbens in unversöhnlichem Widerspruch mit der erreichten Vollendung, mit dem Werthe und der Bedeutung der Erkenntniß sowohl für die Wahrheit wie auch für den erkennenden Geist. Die Wahrheit hat die Fähigkeit, ewiger Lebensquell und Lebensinhalt für den Geist zu sein, und der Geist ist fähig, sich ewig an ihr zu ernähren und zu erquicken. Aus dieser Bedeutung der Wahrheit wird auch die Thatsache verständlich, daß der tiefste Drang im Menschen der Titanenkampf um die Wahrheit ist [1]). (Vergleiche die Kämpfe um die religiöse und philosophische Wahrheit.)

Auch der Materialismus kämpft um die Wahrheit. Und gerade durch diesen Kampf widerlegt er sich selbst, indem er kämpft für die Wahrheit, welche nie in Beziehung treten wird zum organischen Leben. Die Erhaltung und Förderung der Wahrheit durch das gerade lebende Geschlecht, ihre Aufnahme und Steigerung durch das nächstfolgende genügt der Bedeutung der Wahrheit nicht. Denn wenn auch das Menschengeschlecht nie ausstirbt, so ist damit dem Werthe der Erkenntniß für die einzelne Seele und dem Adel, den sie durch die Erkenntniß gewinnt, keine Rechnung getragen.

Dr. Ph. Kneib.

---

1) Schell, a. a. O. S. 655.

Digitized by Google

XV.

Harnack über „die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte“ [1]).

Soll die theologische Facultät sich auf die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion beschränken oder soll sie sich zu einer Facultät für allgemeine Religionsgeschichte erweitern? Diese Frage machte Harnack zum Gegenstande seiner Rektoratsrede vom 3. August vorigen Jahres. Die Rede liegt im Druck, und zwar bereits in dritter Auflage vor. Wir skizziren die leitenden Gedanken der Festrede, die uns um des Themas und um des Redners willen lebhaft interessirt.

Es werden Stimmen laut, die das Programm der theologischen Facultät für zu kurz und darum für wissenschaftlich ungenügend erklären; nicht als Facultät für christliche Theologie, sondern nur als Facultät für allgemeine Religionswissenschaft und -geschichte habe sie ein Recht auf Existenz. Nur in dem Maße, als sie gleichmäßig auf alle Religionen eingehe, könne sie die eine Religion wirklich verstehen, und nur so könne sie Vorurtheile abstreifen, die sonst unbezwinglich seien; mindestens aber sei zu fordern, daß bei jeder theologischen Facultät ein oder mehrere Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet werden (S. 6 f. [2]).

Es gibt Gründe, die für diese Erweiterung der theologischen Facultäten zu sprechen scheinen.

1. Die Religion ist eine allgemein-menschliche Erscheinung, es wäre somit für ein volles Erfassen des Wesens der Religion eine möglichst vollständige Induction der religiösen Erscheinungen wünschenswerth (S. 7).

1) Die Aufgabe der theolog. Facultäten und die allgem. Religionsgeschichte von Adolf Harnack. Gießen 1901.

2) Die Verweisungen (S. 6 f.) u. s. w. beziehen sich auf die in 3. Auflage gedruckte Rectoratsrede.

Digitized by Google

2. Die Religionen können nur nach einer Methode studirt werden und das ist die historische[1]). „Eine besondere Methode, nach welcher die christliche Religion zu studiren ist, im Unterschiede von den anderen, kennen wir nicht." Die historische Methode läßt sich aber in ihrer Anwendung keine Schranken ziehen, sie geht von einem Objecte zu den anderen verwandten über (S. 8).

3. Endlich scheint die kirchliche Praxis die Ausweitung der theologischen Facultäten zu fordern. Riesige Missionirungsgebiete haben sich uns heute eröffnet. Wie will man ihnen das Evangelium bringen, ohne daß man die religiösen Anschauungen der fremden Völker gründlich kennt? Wo soll aber diese Kenntniß vermittelt werden, wenn nicht an den theologischen Facultäten? (S. 9.)

Diesen drei Gründen pro stehen schwerwiegende Bedenken gegenüber.

1. Erstlich eine derartige Erweiterung der theologischen Facultät wäre zugleich eine unsägliche Belastung derselben. Jedes Studium der Religionsgeschichte setzt genaue Kenntniß der Volksgeschichte, der gesammten Cultur, vorab der Sprache, der einzelnen Völker voraus, das heißt einen ganzen Kreis von philologischen und historischen Studien, die schon einzeln für sich genommen eine volle Manneskraft erfordern würden (S. 9—11).

2. Zweitens ist es in Wahrheit keine Verengung und Verkürzung, wenn sich die theologische Facultät auf eine Religion zurückzieht, denn:

a) Diese eine Religion ist die Religion der Bibel, des Buches der Bücher, dessen einzigartige Stellung nicht zu bezweifeln ist (S. 11).

---

1) Was man unter historischer (im Gegensatz zu dogmatischer) Methode in protestantischen Kreisen versteht, darüber orientirt ein Referat von Max Reischle — Halle a. S. in der „Theologischen Rundschau" von Bousset und Heitmüller, 7. u. 8. Heft 1901. Man vergleiche auch die Arbeiten von Niebergall und Trötsch in den „Theol. Arbeiten a. d. Rhein. wissenschaftl. Predigerverein, N. F., Hft. 4; ferner Wobbermin in der „Zeitschrift f. Theologie u. Kirche" X. 1900. S. 375—438; Rolffs, Die Theologie als Wissenschaft, Fbg. Mohr 1899; Deißmann, Theologie u. Kirche, Tübingen 1901.

Digitized by Google

b) Diese Religion umfaßt und beherrscht einen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden[1]) und bietet in ihrer historischen Entwickelung die Auswirkung aller religiösen Erscheinungen, die je in der Menschheit zu Tage getreten sind (S. 12). Man überschaue z. B. den abendländischen Katholizismus in der ganzen Breite seiner Entwickelung, um sich zu überzeugen, daß kaum eine religiöse Lehre, kaum eine Cultform, kaum eine religiöse Stimmung im Ablauf der Geschichte auftauchte, die hier ihren Wiederhall nicht gefunden hätte (S. 13). Soll man erst zu den Negern und Papuas gehen, um das zu suchen, was man so nahe hat? (S. 14).

c) In der christlichen Religion hat der theologische Forscher eine lebendige Religion vor sich und um sich. Wahrhaft sichere Erkenntnisse können aber nur an der lebendigen Religion gewonnen werden. Im Christenthum kann man die reichsten und mannigfaltigsten Formen religiösen Lebens dicht neben einander sehen und studiren (S. 15).

3. Aber nicht genug, daß der Umfang und die Fülle des Christenthums so groß ist, es ist die Religion mit Vorzug und darum soll ihre Erforschung auch der eine große Gegenstand der theologischen Facultätsstudien sein (S. 16), ohne daß sich freilich die theologische Forschung für alle Aufstellungen der „frommen Spekulation" einsetzen könnte. Hüterin der Religion zu sein, dieses geistige Gut in seiner Reinheit zu bewahren, vor Mißverständnissen zu schützen, es historisch immer klarer zu erfassen, das ist die Aufgabe der evangelisch-theologischen Facultäten (S. 17).

4. Ein letzter Grund der gegen die Ausweitung der theologischen Facultäten zu „religionsgeschichtlichen" spricht, ist nach Harnack ihr Verhältniß zur Praxis. Die Facultäten sollen ja ihre Studirenden für den Kirchendienst tüchtig machen. Freilich in der Auffassung des Verhältnisses der Facultät zur evangelischen Kirche und der Pflichten dieser gegenüber bestehen bedeutsame Verschiedenheiten, die „zu schweren Spannungen geführt haben" (S. 18). Es kam zu schweren Krisen. Der Kampf ist

1) Wenn man auch „ihre Vorgeschichte, die alttestamentliche Stufe", mitzählt (S. 12).

Digitized by Google

noch nicht beendigt; aber in weitesten Kreisen der evangelischen Kirche selbst und derer, die sie leiten, ist doch die Ueberzeugung zum Durchbruch gekommen, daß der evangelischen Theologie dieselbe Freiheit zu gewähren ist wie jeder anderen Wissenschaft (S. 19). Eine Anschauung, die nach Harnacks Meinung sieghaft durchdringen muß, da sie letztlich den obersten Grundsätzen der evangelischen Kirche selbst entspricht (S. 20).

Nachdem so das Projekt, die theologischen Facultäten zu religionsgeschichtlichen zu erweitern abgelehnt ist, wird (S. 20 f.) auch der Vorschlag der Errichtung einer religionsgeschichtlichen Lehrkanzel refüsirt, da diese ein Lehrstuhl für eine unübersehbare Wissenschaft werden müßte, für den sich kaum entsprechende Vertreter (Ueber-Professoren) finden würden. Um so lebhafter ist zu wünschen, daß Indologen, Arabisten, Sinologen u. s. w. auch die Religion des Volkes, dem sie ihr Studium widmen, in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen und ihre Forschungsresultate zu weiterer Verwerthung mittheilen. Ebenso sollen Missionäre, die in ihre Heimat zurückkehren, die gesammelten Eindrücke verwerthen. Daß die Theologen auch eine der außerchristlichen Religionen kennen lernen, findet Harnack wünschenswerth (S. 21).

Dies die Grundzüge der Harnack'schen Ausführungen. Sie sind interessant, denn sie gelten einer zeitgemäßen Frage. Gelöst ist dieselbe durch die neue Rectoratsrede freilich nicht.

Wenn ich, wie Harnack, Theolog jenseits von Symbolum und Dogma wäre, würde ich in konsequenter Durchführung meines principiellen Standpunktes mit aller Kraft für die geplante Ausweitung der theologischen Facultäten arbeiten, denn so würden sie sich dem Geist und der Tendenz, die die weltlichen Facultäten zur Zeit beherrscht, offenbar viel besser anpassen als in ihrem dermaligen Stand, was im Interesse der Einheit der „Universität" gewiß wünschenswerth wäre.

Die große Belastung, die der Facultät durch Aufnahme der allgemeinen Religionsgeschichte erwächst, ließe sich durch eine Mehrung der Lehrkanzeln und durch Arbeitstheilung (wie an der philosophischen Facultät) erträglich machen. Dieser Grund fällt somit weg.

Der zweite Grund contra, den Harnack anführt, die christliche

Digitized by Google

Religion in ihrer Fülle und ihrem Umfang biete dem religionsgeschichtlichen Interesse genügend Stoff, läßt sich durch die Frage beantworten, ob das Herbeiziehen der außerchristlichen Religionen nicht noch mehr Stoff bringen und zu interessanten Parallelen lebhafter anregen würde.

Der Hauptgrund Harnack's ist der: das Christenthum ist die Religion und darum soll es einziger Gegenstand der theologischen Facultätsstudien sein. Gerade an diesem Hauptgrund nehme ich am meisten Anstoß. Nicht an sich, sondern weil Harnack ihn vorbringt. Es mag sein, daß vom historischen Standpunkte Harnacks aus sich das Christenthum als die großartigste religiöse Erscheinung darstellt, damit ist ihm aber noch nicht der einzig überragende Charakter zuerkannt, den ihm Harnack hier vindicirt. Die Religion mit Vorzug und schlechthin ist das Christenthum nicht, wenn es nur potenzirtes Menschenthum ist, die Religion ist das Christenthum nicht, wenn sein Stifter auch nur ein Mensch war, die Religion κατ' ἐξοχήν ist das Christenthum nicht, wenn es seine Anhänger in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht vor dem Abgleiten von der religiösen Höhe zu menschlichen „Irrthümern [1])" bewahrte, wie Harnack annimmt.

Der Grund, daß die theologischen Facultäten auch den Beruf haben, Diener der evangelischen Kirche zu erziehen, und somit sich auf die Erforschung der christlichen Religion beschränken müssen, wird an letzter Stelle angeführt, wobei ich aber an das Wort last, not least nicht erinnern möchte. Es wird in Harnacks Rectoratsrede den Leitern der evangelischen Kirche der freie Dienst der Facultäten angeboten, es wird ihnen gerathen, die Freiheit der theologischen Wissenschaft nicht anzutasten, es wird ihnen in feiner, aber deutlicher Weise gesagt, daß sie (soweit sie anderer Anschauung sind) einer Geistesströmung gegenüberstehen, vor der sie schließlich werden kapituliren müssen.

Kapituliren, ja, Kapitulation und Bankerott, das waren die zwei Worte, die mir bei der Lectüre der stilistisch fein abgerundeten

1) Daß Harnack Fundamentaldogmen des Christenthums zu diesen Irrthümern rechnet, ersieht man klar aus seiner „Dogmengeschichte" 3 Bände ³. Freiburg i. B. 1894—1897 und seinem „Wesen des Christenthums". Leipzig 1900.

Digitized by Google

Rectorsrede immer wieder durch den Sinn schwirrten. Auch Harnack wird kapituliren müssen. Seinem freien Standpunkt wird ein freiester und radical-konsequenter folgen, der die Ersetzung der evangelisch-theologischen Facultäten durch religionsgeschichtliche gebieterisch heischen wird, wie in Holland, so in Deutschland.

Daß die Erregung, die mit einem solchen Umsturz verbunden sein wird, Wellen schlagen muß, die man auch auf katholischem Boden bemerken wird, ist unzweifelhaft. Daß diese Wellen nicht weiter schaden, dafür zu sorgen ist Pflicht ebenso der Vertreter der katholisch-theologischen Wissenschaft, als auch die Pflicht jener, quos Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei.

Welche Gründe die katholischen Forscher für die Erhaltung der katholisch-theologischen Facultäten in ihrem jetzigen Bestande anführen werden, braucht hier nicht vorweggenommen zu werden. Nur das eine sei erwähnt, daß das Argument von dem einzig überragenden Charakter des Christenthums in ihrem Munde einen andern Klang, einen größeren Wahrheitsgehalt, eine höhere Kraft und Bedeutung gewinnen wird. In ihrem Munde ist dieses Wort keine Phrase, sondern der Ausdruck tiefgegründeter gläubiger Ueberzeugung; ein Ausdruck des Glaubens, daß das Christenthum etwas Uebernatürliches ist.

Die Bischöfe aber werden sich einer derartigen Erweiterung der theologischen Facultäten, die mit ihrer Vernichtung gleichbedeutend wäre, wohl mit einem höheren Auctoritätsbewußtsein entgegenstellen, als es jene vermögen, „die die evangelische Kirche leiten".

Wien. Dr. Seydl.

Digitized by Google

XVI.

R. Hermann Lotze († 1881.)

Rudolf Hermann Lotze, nach Windelbands Urtheil [1]) „die weitaus bedeutendste Erscheinung unter den Epigonen der deutschen Philosophie", hat in Professor Falckenberg-Erlangen [2]) einen Biographen gefunden, der seiner Aufgabe in ganz eigenartiger Weise gerecht wird [3]).

„Wir möchten," so schreibt Falckenberg über das Ziel, das er sich gesteckt [4]), „den Denker, der uns durch seine Schriften theuer geworden ist, nach Ablegung des feierlichen Gewandes, in der Studierstube, in den Erholungsstunden, im Familienkreise, in der Geselligkeit, nach seinem alltäglichen Gehaben, seinen kleinen Eigenheiten, seinem Urtheil über nicht zum Fach gehörige Dinge kennen lernen, nicht um eine müßige Neugierde zu befriedigen, sondern in dem natürlichen und berechtigten Verlangen, das Bild seines Wesens, das uns in dem offiziellen wissenschaftlichen Verkehre entstanden, nach der menschlich gemüthlichen Seite zu vervollständigen. Dieses Begehren und das freilich noch dringendere, über Anlaß, Entstehung und Fortschritt der Werke genauere Thatsachen zu ermitteln, legt dem Biographen die Pflicht der Sammlung und Durchforschung des brieflichen Nachlasses auf." 258 Briefe Lotzes lagen dem Biographen vor, der aus ihnen die interessantesten und charakteristischesten Stellen heraushob, um sie einem weiteren

1) W. Windelband, Geschichte der Philosophie[2] (Tübingen und Leipzig 1900). S. 515.

2) Richard Falckenberg (geb. 1851) ist Herausgeber der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" und des Sammelwerkes „Frommanns Klassiker der Philosophie".

3) „Hermann Lotze" von R. Falckenberg. Erster Theil: Leben und Schriften (Stuttgart 1901), bildet den XII. Band des vorgenannten Sammelwerkes.

4) A. a. O. S. 9 f.

Digitized by Google

Publikum zu bieten, so zwar, daß er den Briefschreiber selbst direkt zum Leser reden läßt.

Diese Art der biographischen Darstellung ist in unserem Falle doppelt erfreulich, da Lotze als einer der ersten Stilisten Deutschlands anerkannt ist. „Seine Sprache ist Musik," sagt Falckenberg in den Vorbemerkungen zur Biographie [1]), „außer Paul Heyse und Friedrich Nietzsche weiß ich keinen Deutschen zu nennen, der ein gleich feines Gefühl für den Rhythmus der Prosa besäße. Seine Rede ist sanft, gehalten und abgetönt, nicht feurig und schlagend, aber äußerst wohlthuend."

Rudolf Hermann Lotze stammte aus der sächsischen Oberlausitz. Er wurde am 21. Mai 1817 in Bautzen geboren. Seine Gymnasialbildung erhielt er zu Zittau. Noch nicht siebzehn Jahre alt verließ er das Gymnasium, um an der Leipziger Universität Philosophie, Naturwissenschaften und Medizin zu studiren. Am 1. März 1838 wurde er zum Doktor der Philosophie, am 17. Juli zum Doktor der Medizin promovirt, um ein Jahr später sich in Leipzig als Privatdocent der Medizin niederzulassen und 1840 auch noch Privatdocent der Philosophie zu werden. Hat die Tiefe des Studiums bei dieser hastenden Art des Vorwärtsstrebens nicht gelitten, so verdient es gewiß die allerhöchste Anerkennung, wenn ein junger Mann von 23 Jahren doppelter Doktor und Docent an zwei Facultäten ist.

Ostern 1844 folgte Lotze einem Rufe als ordentlicher Professor der Philosophie nach Göttingen. Im September heirathete er eine sächsische Pastorentochter. In Göttingen blieb Lotze beständig mit der Abhaltung von Vorlesungen und literarischen Arbeiten beschäftigt bis zum Jahre 1881, wo er an die Berliner Universität berufen wurde. Seine Berliner Wirksamkeit sollte nicht lange währen, schon am 1. Juli 1881 starb er und wurde in Göttingen (auf dem Albanifriedhof) zur Seite seiner Gattin bestattet, die ihm bereits 1875 vorausgegangen war.

Die Proben, die uns Falckenberg aus Lotzes Briefen bietet, zeigen uns diesen als Mann von Gemüth, zarter Aufmerksamkeit

1) A. a. O. S. 13.

Digitized by Google

und taktvoller Liebenswürdigkeit. Der Inhalt der Episteln ist selbstredend kein weltbewegender. Es handelt sich darin ums Bücherschreiben und um Rezensionen, um Universitätssachen, Berufungs- und Berufsangelegenheiten. Es ist die Rede von geplanten oder gemachten Ferienreisen, von Wohnungswechsel und Hauskauf, von den Zeitverhältnissen, von Familienfreud und Leid.

Das Wetter, von dessen Güte oder Widrigkeit die Stimmung des offenbar etwas nervösen Professors in hohem Grade abhing, bildet ein ständiges Briefthema, nicht minder die Notizen über das jeweilige Befinden. Bald ist der Schlaf schlecht, bald kommen hartnäckige Kopfschmerzen und wollen nicht weichen, ein immenser Katarrh wird von einem kolossalen Schnupfen abgelöst, Hexenschuß und Rheumatismus gehen, um zu kommen.

Trotz des häufigen Wiederkehrens der gleichen Gegenstände und Themen, wirkt die Lektüre der Lotze'schen Briefe nicht ermüdend, denn die Feinheit der Diction, die verschiedenartige Beleuchtung derselben Situation in diversen Briefen, der Humor, der hie und da durchklingt, all das bringt Abwechslung und Leben in die Episteln und macht ihre Lesung angenehm und anregend.

Der zweite Abschnitt des Falckenberg'schen Buches trägt die auf die Entstehung der Schriften Lotze's bezüglichen Daten zusammen. Wir führen die Titel unter Beifügung des Erscheinungsjahres an: Allgemeine Pathologie (1842), Allgemeine Physiologie (1851), Medizinische Psychologie (1852), Mikrokosmus (3 Bände 1856 ff.), Geschichte der Aesthetik (1868), System der Philosophie: I. Logik (1874)[1]), II. Metaphysik (1879)[2]). Außerdem verfaßte Lotze zahlreiche kleinere Schriften, darunter einige philologischen Charakters, Rezensionen, Anzeigen und einen Band — Gedichte (1840), von denen Falckenberg einige im Anhang abdruckt.

Falckenbergs Lotze-Biographie, die dem vor zwanzig Jahren hingeschiedenen Denker ein ehrendes Denkmal setzt, macht sowohl durch die Gediegenheit des Gebotenen, als auch durch ihr schmuckes Exterieur einen angenehmen Eindruck. Lotze's Bildniß ist eine erwünschte Beigabe. Hoffentlich erscheint der zweite Band, der sich

1) Schon 1843 hatte er eine „Logik" veröffentlicht.

2) Bereits 1841 war eine „Metaphysik" aus Lotze's Feder erschienen.

Digitized by Google

mit Lotze's Denkarbeit befassen wird, in Bälde. Wir werden nicht ermangeln, ihn im „Katholik" anzuzeigen.

Wien. Subrektor Dr. Seydl.

XVII.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

II. Um Ostern.

1. In der Fasten.

In Aufkirch und in Oberostendorf, beide Orte östlich von Kaufbeuren, wurde noch in neuerer Zeit am Fastnachtdienstag Abends 6 Uhr die Fastenzeit „angeläutet", d. h. deren Beginn durch Läuten einer Thurmglocke angezeigt.

Während das Volk den Vorabend vor Fastnachtsonntag den „schmalzigen Samstag" nennt, heißt der erste Tag der Fasten schon seit dem 15. Jahrh. allgemein der „äscherige Mittwoch".

Im Mittelalter fanden nach Austheilung der Asche und an einigen Orten sogar an allen Ferialtagen der Fastenzeit Bußprocessionen nach andern Kirchen statt. Insbesondere zogen im 11., 12. und 13. Jahrh. die Canoniker des Augsburger Domes hinauf nach St Ulrich, woselbst die Messe gefeiert wurde[1]). Das gegenwärtige Ritual enthält ein Formular zu einer Aschermittwoch-Procession mit dem Vermerk: „wo sie noch gebräuchlich ist."

In Süddeutschland war einst die Sitte verbreitet, dem Vieh geweihte Asche, auf Brod gestreut, zu geben. Im Lechrain streut man geweihte Asche auf die Roggensaat. Die heute übliche Form der Aschenweihe gibt für diese Gebräuche keinen speciellen Anhaltspunkt. Doch konnte im Allgemeinen dabei der Gedanke unterlegt werden, Gott wolle auch auf Stall und Feld die Früchte der Buße ausdehnen.

1) F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg. Augsburg 1889. Liter. Institut. von Dr. Huttler. S. 206.

Digitized by Google

In Schwaben werden ausschließlich in der Fastenzeit „Bretzgen", eine radförmige, in Wasser gesottene und stark mit Salz überstreute Brodform, gefertigt und in Dillingen a. d. D. an einer langen Stange aufgereiht, zum Verkaufe ausgetragen.

Der erste Fastensonntag heißt in Schwaben und Allgäu allgemein der „Funkensonntag". An demselben werden bei eintretender Dunkelheit auf den Höhen allenthalben Bergfeuer veranstaltet, wozu sich die Schuljugend vielerorts das Holz von Haus zu Haus erbittet. So zählte man im Jahr 1899 rings um Kempten bei 150 solcher „Funkenfeuer", die bekanntlich als Ueberreste der germanischen Frühlingsfeier angesehen werden. Merkwürdigerweise wird im unteren und östlichen Allgäu das hierbei zu verbrennende Holz um eine aufgerichtete hohe Stange geschichtet, an welcher quer eine kleinere Stange mit langen Strohzöpfen („Hexe") befestigt ist. Im Allgäu verband man mit dem „Funkenfeuer" das sog. „Scheibenschlagen". Die Burschen hielten nämlich Scheiben aus Hartholz in die Flammen, bis sie glühten und schleuderten sie dann bergab in das nächtliche Dunkel. Jede Scheibe bekam ihre besondere Widmung, indem man beim Werfen den Reim sprach: „Scheible, aus und ei! Wem soll die Scheibe sei(n)? Die Scheibe soll der höchsten Dreifaltigkeit sein!" Aehnlich wurde des Königs, des Pfarrers, des Bürgermeisters und sonst geachteter und beliebter Personen gedacht. So erklärt sich der Name „Scheibensonntag."

Der erste Fastensonntag heißt in Schwaben und Oberbayern aber auch der „weiße Sonntag", doch in einem andern Sinne als die kirchliche dominica in albis. Während nämlich am ersten Fastensonntag Nachmittags an manchen Orten süßes Backwerk, sog. „Funkenküchle" (um Scheidegg) oder „Funkenringe" (am Bodensee) aufgetischt werden, werden um den Auerberg, in Eggenthal und Oberostendorf „weiße Brocken" gegessen, d. h. es wird statt des gewöhnlichen Schwarzbrodes (aus Roggen mit Gerste) Weißbrod (aus Beesen) in die zum Abendessen aufgestellte Schüssel voll Milch eingebrockt. Von diesem Tage an ist das Abendessen wieder um sechs Uhr (Winters um 5 Uhr) und hört das Spinnen auf.

Digitized by Google

In Oberbayern sucht man an diesem „weißen Sonntag" durch Meth-Trinken Schönheit und Stärke zu gewinnen.

Von alter Zeit her wird das katholische Volk des Augsburger Bisthums an den Fastensonntagen nicht nur durch entsprechende vormittägige Fastenpredigten, sondern an vielen Orten durch nachmittägige sog. „Fastenchristenlehren" auf den würdigen Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Altares vorbereitet. Sehr beliebt und gut besucht sind überall die sog. „Oelbergandachten" an den Donnerstagen Nachmittags in der Fasten, bei welchen an vielen Orten die Todesangst Jesu bildlich-dramatisch auf einer förmlichen über einem Altare angebrachten Bühne dargestellt wurde. Die auf ein geschnitztes Brett gemalte Figur des Heilandes, wie er knieend betet und zur Erde sich verneigt, und der herabschwebende Engel mit dem Kelche sind heute noch beim Volke in lebhafter Erinnerung. Im Bayerischen war hiemit an vielen Orten unter großem Volkszulauf die „Pfinstapredigt" [1]) verbunden. An den Freitagen in der Fasten sind Kreuzwegandachten in der Kirche beliebt. An vielen Orten betet das Volk in der Fasten unter der Pfarrmesse laut einen Rosenkranz. In manchen Häusern wird derselbe in der Fasten Abends gemeinsam verrichtet. Aeltere Leute verzichten öfters in der Fasten auf irgend einen Genuß, wie Rauchen, Tabakschnupfen.

Am dritten Fastensonntag wurden in der Diöcese Augsburg zufolge oberhirtlicher Anordnung (in Aufkirch in Schwaben noch um das Jahr 1830 und in Traubing in Oberbayern noch um 1845) die sog. „Artikel" auf der Kanzel vorgelesen und erklärt. Dieses österliche Publicandum [2]), das in der Einleitung eine „alte Gewohnheit der heiligen, katholischen Kirche" genannt wird, zählt nicht weniger als 22 Gruppen von Sündern auf, welchen das heilige Altarsacrament zu „untersagen" ist. Darunter finden wir u. a. jene, welche über Mitternacht bei Trunk und Spiel im Wirthshaus sitzen, und solche Eltern, welche ihre Kinder absichtlich oder sorglos an Leib oder Seele umkommen

1) Pfinsta = Donnerstag.

2) Vollständig abgedruckt im „Katholik" 1899 Bd. XVIII. S. 190.

Digitized by Google

lassen. Alte Leute in Traubing nannten jenen Sonntag den „Artikelsonntag".

Der vierte Fastensonntag heißt im Lechrain der „Sommertag", weil um denselben mit dem Frühlings-Aequinoctium das Sommer-Halbjahr beginnt. An diesem Tage findet in Oberbayern noch hier und da der „Umzug des Sommers und Winters" statt. Der Darsteller des Sommers ist mit Bändern und Blumen geziert und trägt ein Bäumchen mit angehängten Aepfeln und Birnen. Der „Winter" im Pelzrock klappert mit seinem „Drischel" (Dreschflegel). Ein ähnlicher Brauch war im Allgäu in der Fastnacht beliebt. Ein Knabe, sommerlich gekleidet und geschmückt, mancherorts auch ein mit Früchten beladenes Tannenbäumchen in der Hand, sprach:

Der Sommer kut (kommt) as (als) frommer Christ
Und söt (sagt): gelobt sei Jesu Christ!

Ihm entgegnet ein anderer Knabe, winterlich mit Pelzkappe und Handschuhen bekleidet, einen Dreschflegel in der Rechten:

Der Winter, der kut o herbei
Und söt: in alle Ebekeit (Ewigkeit)!

Nach diesem einleitenden Gruß folgte ein längeres Zwiegespräch, in welchem den verschiedenen Herrlichkeiten des Sommers in launiger Weise die Vorzüge des Winters entgegengestellt werden. Dabei erhitzen sich die beiden derart für ihre Sache, daß es zum Handgemenge kam, wobei der Sommer den Winter überwindet und in die Flucht jagt, um sich schließlich auf dessen Bitte wieder mit ihm auszusöhnen [1]).

In der Kaufbeurer Gegend heißt der vierte Fastensonntag (Laetare!) auch der „Bretzgensonntag", weil die Taufpathen ihre Täuflinge an diesem Tage mit Bretzeln erfreuen [2]). Im

1) In Schlesien und in der Lausitz heißt dieser Sonntag auch „Todtensonntag" oder „schwarzer Sonntag". Eine Strohfigur, Tod genannt und Sinnbild des Winters, wird von Kindern umhergetragen und schließlich ins Wasser geworfen.

2) In „Des Knaben Wunderhorn" lesen wir, daß am Sonntag Laetare in der Pfalz die Kinder mit Stäben, woran eine Bretzel hängt, umherziehen und den Sommer ansingen. Der älteste Bericht über diese Spiele findet sich

Digitized by Google

östlichen und untern Allgäu wird er noch „Rosensonntag“ [1]) genannt, an welchem die herangewachsene Jugend „Schönheit und Stärke“ trinkt.

Der Freitag vor Palmsonntag heißt wegen des kirchlichen Gedächtnisses der Schmerzen Mariä beim Volke der „schmerzhafte Freitag“ und ist an manchen Orten als Ostercommuniontag für gebrechliche und ältere Frauen beliebt.

2. Palmsonntag.

Für die Schulknaben ist dieser Tag von besonderer Wichtigkeit, da sie sog. „Palmen“ (Weidenzweige mit Blüthenkätzchen) zur kirchlichen Weihe zu tragen haben. Die früh entwickelte Sahlweide, salix caprea, ebenso der Weidenbaum, salix daphnoides und s. cineraria, werden vom Volke wegen dieser ihrer Verwendung geradezu „Palmweiden“ oder „Palmen“ genannt.

Im westlichen Allgäu werden diese sog. Palmzweige einfach zu einem Büschel, dem sog. Palmbesen, zusammengebunden und, wenn möglich, namentlich in der Vorgebirgslandschaft, Eiben-Taas [2]) (taxus baccata L.), Weiß-Daas (abies alba Mill.), Bux (buxus sempervivens L.), Wachholder, Sefen (Juniperus Sabina L.), im östlichen Allgäu auch Eichenlaub und Stechholder (ilex aquifolium) beigefügt.

Im Lechrain werden um einen Haselnußstab Zweige der Palmweide, weiters Mistеln, Sävling (junip. Sab. L.), Kranewit (Wachholder), Wachslauberbaum (Stechpalme) gebunden.

In Oberbayern, zumal an der Ilm und der Amper pflegt man den „Palm“ mit seinem Zubehör (besonders Wachslaub und Sefelbaum) an Stangen zu stecken und sucht jeder eine

---

in Sebastian Francks „Weltbuch“. In diesem heißt es: „Zur mittenfasten ist der Rosensonntag. An diesem tag hat man an etlichen orten ein spil, daß die bueben an langen ruoten bretzeln herumbtragen in der statt, und zween angethone mann, einer im Singrüen oder Ephew, der heißt der Summer, der ander, der heißt der Winter, darnach geht man darauff zum wein.“

1) Der Papst weiht an diesem Tage die „goldene Rose“ für tugendhafte Fürstinen.

2) Daas = die abgeschnittenen Zweige und Aeste.

Digitized by Google

Ehre darin, den höchsten und schönsten „Palmbaum" oder „Palmbuschen" zu haben.

Aehnlich finden wir in der Gegend von Kempten und im westlichen Allgäu neben den „Palmbesen" auch Palmstangen, welche an Höhe mit den langen kirchlichen Fahnenstangen wetteifern. In Missen und Weitnau werden zu diesem Zwecke geglättete Stangen völlig in Weiden- und Eibenzweige eingebunden. In gewissen Abständen sind um die Stangen Kränze von Eibendaas, Stechholder, Palmkätzchen wagrecht schwebend aufgehängt, während an der Spitze der Stange ein reichverziertes Kreuz angebracht ist. In Buchenberg sind solche Stangen, mit „Kronen" und den Leidenswerkzeugen des Heilandes, weiß und blau bemalt und enden in ein vergoldetes Kreuz. In Niedersonthofen dient als Krönung ein Wachholderbäumchen. Mancherorts im östlichen Allgäu sind außer den Kränzen auch Aepfel und „Palmbretzgen" angehängt.

Westlich der Iller heißt die Eibe wegen dieser ihrer Verwendung geradezu die „Kreuz-Ruthe".

Endlich wird an manchen Orten des Allgäu der Palmbüschel auf nur 1—2 Meter lange Ruthen gesteckt, sei es von der Haselstaude, wie in Hindelang, sei es vom Elsenbeerbaum (Prunus Padus L.), wie in Tannheim.

In Bidingen und Umgegend, nördlich vom Auerberg, werden etliche Wochen vor Palmsonntag Elseruthen an warmem Orte in's Wasser gesteckt, und also zum Blühen und Knospen gebracht, als „Palmen" verwendet. Dazu werden Wachholder, Weiden und Eichenzweige gebunden und deren längere Aeste so nach innen gebogen, daß eine zierliche Krone entsteht.

In Ottobeuren in Schwaben werden die „Palmkatzen" (Palmbesen) von ärmeren Leuten gebunden und verkauft und auf frische Rundstäbe von circa 1 Meter Länge aufgesteckt. Sind einem Knaben mehrere „Palmen", etwa aus Nachbarhäusern, zum Tragen anvertraut, so bildet er sich nicht wenig darauf ein. Seine Mühe aber wird durch das zu erwartende Trinkgeld versüßt.

Die Auswahl jener Pflanzen, welche dem Palmbüschel scheinbar als zufälliger Schmuck dienen, geht ursprünglich zweifelsohne

Digitized by Google

in's germanische Heidenthum zurück. Wir werden in einem längeren Artikel über die Pflanzenweihe an Mariä Himmelfahrt finden, daß die vom Volke dabei beliebten Kräuter vorzugsweise alte Zauber- und Heilmittel sind. Die Palmbesen erinnern [1]) an das Besenkraut (Sarothamnus und Sysimbrium sophia), das, mit jungem Laub und frischem Gras um Walpurgis, 1. Mai, zum grünen Hausbesen gebunden, als Zaubermittel zu Milchgewinn und Butterbereitung diente, und als Donarsbesen das Haus vor Blitz bewahrte.

So erklärt sich auch die volksthümliche Verwendung der „Palmen", welche im Allgäu die nämliche ist wie in Schwaben und in Oberbayern. Ein Theil des geweihten Palmbüschels wird in der Wohnstube und zwar hinter dem Crucifix im „Herrgottswinkel" aufbewahrt, andere Zweige werden in den Kammern (Zimmern) und im Stall hinterlegt. Bei Gewittern wirft man davon in's Herdfeuer.

Das römische Meßbuch gibt dem Volk insofern eine förmliche Berechtigung, verschiedenartige Zweige zur Palmweihe zu bringen, als es zum Palmsonntag in der einleitenden Rubrik bemerkt: „Der Priester begibt sich zur Weihe der Palmen oder Oelzweige oder anderer Bäume." Der Hinterlegung aber an schutzbedürftigen Orten ist in einer der betreffenden Weihe-Orationen speciell gedacht, wo es heißt:

„Deus, qui dispersa congregas et congregata conservas: qui populis obviam Jesu ramos portantibus benedixisti: benedic etiam hos ramos palmae et olivae, quos tui famuli ad honorem nominis tui fideliter suscipiunt: ut *in quemcunque locum introducti fuerint, tuam benedictionem habitatores loci illius consequantur:* et omni adversitate effugata dextera tua protegat quos redemit Jesus Christus."

Hiernach ist ein Aberglaube in den erwähnten Verwendungsarten ausgeschlossen, wenn man dabei nach dem Geiste der Kirche

1) Nach E. L. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch, Berlin 1867, Ferd. Dümler II. Bd. S. 42.

Digitized by Google

die Hilfe von Gott durch die Verdienste des Erlösers erwartet. Dabei erscheint das Hinterlegen [1]) lediglich als eine naive, beständige, sichtbare und beruhigende Bezeichnung derjenigen Oertlichkeiten und Dinge, welche Gottes Schutz besonders empfohlen werden. Auch sollen die Palmen- und Olivenzweige an Christi Triumph über Satan und an die geistige Salbung erinnern [2]). Weiters bezeichnen die „Palmen" die guten Werke, durch welche wir uns der göttlichen Hilfe würdig machen sollen, ein Gedanke, den die Schlußoration des betreffenden Weiheritus also ausdrückt: „O Gott, der du deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, zu unserer Erlösung in die Welt gesandt hast, daß er sich zu uns erniedrigte und uns zu dir zurückführte; dem auch, als er nach Jerusalem kam, um die Schrift zu erfüllen, die Schaaren des gläubigen Volkes ihre Kleider und Palmzweige mit eifriger Andacht auf dem Weg unterbreiteten: wir bitten dich, verleih' uns, daß wir ihm im Lichte des Glaubens den Weg bereiten, daß wir jeden Stein des Anstoßes entfernen und daß unsere Liebe vor dir in fruchtbaren Zweigen aufblühe!" (Augsb. Diöc.-Gebetbuch.)

Einige besondere Verwendungen der geweihten Palmen seien noch angeführt. In Forst (am Hohenpeißenberg) und in Traubing, Oberbayern, stecken die Leute Palmzweige auf die Gräber [3]). In Musau (Allgäu) steckt man sie um Johanni in's Flachsfeld. Im Allgäu füttert man dem Vieh vor dem ersten Austrieb mit dem Dreikönigssalz auch Palmkätzchen. Im Ries (nordöstlichen Schwaben) wird der Palm sammt Stange an den Gartenzaun genagelt und erst an Christi Himmelfahrt in aller Frühe abgenommen und aufbewahrt [4]).

Einst wurde in Schwaben und Allgäu bei der kirchlichen

---

1) Das Werfen in's Feuer ist vielleicht Ueberrest eines Opfers an den Feuergott Donar.

2) „Palmarum igitur rami *de mortis principe triumphos* exspectant: surculi vero olivarum spiritualem unctionem advenisse quodammodo clamant."

3) Ebenso am Niederrhein, vielleicht mit Beziehung auf Joh. 7, 9 als Siegeszeichen über Tod und Hölle.

4) Cf. Rochholz l. c. S. 43.

Digitized by Google

Palmprocession der sog. „Palmesel" auf einem mit Rädchen versehenen Untergestell mitgezogen: eine lebensgroße Figur des Heilandes saß rittlings auf einem geschnitzten Esel. Im Georgianum (Priesterseminar) in München sind mehrere, kunstvoll gearbeitete „Palmesel" als Zeugen dieses längst allgemein abgekommenen Brauches zu sehen.

Die Augsburger liturgischen Bücher des 13.—16. Jahrh. enthalten folgende dramatische Darstellung des Einzuges Jesu in Jerusalem. Bei der Palmprocession wurde an einem bestimmten Orte mit dem Processionskreuz Halt gemacht. Dann traten zwei Singknaben vor, legten etliche Stücke ihrer Chorkleidung, namentlich cappa und mitra, ab, breiteten sie ehrfurchtsvoll vor dem Kreuze aus und sangen, diesem zugewendet: „Pueri Hebräorum vestimenta prosternebant in via . .", worauf der Chor antwortete: „Fulgentibus palmis prosternimur advenienti Domino . ." Indeß warf sich der Officiator vor dem Kreuze auf die Erde; der Diakon aber gab ihm einen Streich mit einem Palmzweige und sang: „Percutiam, scriptum est enim: percutiam pastorem et dispergentur gregis oves." Dann erhob sich der Officiator und sang: „Postquam autem surrexero, praecedam vos in Galiläam." Der Chor schloß: „Ibi me videbitis, dicit Dominus." Diese Scene geschah dreimal. Derselbe Brauch bestand einst in der Konstanzer, Mainzer und Trierer Kirche [1]).

1) Cf. Hoeynck l. c. S. 209.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

XVIII.

Literatur.

Die heilige Schrift des Alten und Neuen Teſtamentes. Mit dem Texte der Vulgata. An Stelle des Allioliſchen Bibelwerkes herausgegeben von Auguſtin Arndt S. J. Mit Approbation des heiligen apoſtoliſchen Stuhles. Dritter Band. Regensburg. Puſtet. 1901. 1028 S. gr. 8°. Mk. 5, geb. Mk. 6.50.

Mit vorliegendem dritten Band iſt das Bibelwerk vollendet, welches P. Aug. Arndt auf Grund des Allioliſchen, an deſſen Stelle es treten ſoll, herausgibt. In der Ueberſetzung ſchließt ſich Arndt der Allioliſchen an, verbeſſert dieſelbe jedoch ſachlich und ſprachlich. Einige Stichproben beſtätigten uns das Urtheil des Cardinals Steinhuber, welches in dem vorgedruckten Schreiben des Secretariates der Index-Congregation an den Verleger ausgeſprochen iſt: novam versionem multis in locis egregie emendatam et perpolitam existere. Was die erklärenden Anmerkungen betrifft, ſo iſt der vorliegende Band im Vergleich mit dem Allioliſchen als ein neues Werk zu bezeichnen. Arndt hat weit zahlreichere und klarere Erklärungen gegeben und neben den älteren Werken die neueſten Commentare verwerthet. Letztere ſind hie und da faſt wörtlich mitgetheilt, ohne Angabe der Autoren, während die Väter und Theologen der Vorzeit genannt werden. In der Note zu Joh. 6, 7 fiel uns auf, daß das Brod literweiſe verkauft wird. — Den Zweck, „Prieſtern und gebildeten Laien, welchen größere Commentare zu umfangreich ſind oder nicht zu Gebote ſtehen, alles das zu bieten, was unumgänglich nothwendig erſchien, das Verſtändniß der heiligen Schriften zu vermitteln," ſcheint uns P. Arndt vollſtändig erreicht zu haben.

Mainz. Dr. Hubert.

Digitized by Google

Patres Apostolici. Textum recensuit, adnotationibus criticis, exegeticis, historicis illustravit, versionem latinam, prolegomena, indices addidit *Franc. Xav. Funk.* Vol. I ed. II aucta et emendata. Tubingae, Henr. Laupp MDCCCCI pag. CLI, 688 *M.* 10.

Durch denselben Laupp'schen Verlag hat der damals jugendliche Professor Hefele schon vor sechzig Jahren seinen Schülern eine handliche Ausgabe der apostolischen Väter geboten, welche sechs Auflagen erlebt hat. Die vier ersten wurden von dem Verfasser, die beiden letzten von Dr. Funk besorgt. Inzwischen sind aber so zahlreiche Funde von Originaltexten und alten Uebersetzungen gemacht und von Dr. Funk verwerthet worden, daß das neue Werk mit Recht seinen Namen an der Stirne trägt. Im allgemeinen sind die Grundsätze der ursprünglichen Anlage beibehalten worden, dagegen ist das anfänglich dem Umfang nach bescheidene Buch nunmehr auf zwei stattliche Bände ausgewachsen.

Der erste Band enthält die jüngst entdeckte „Lehre der Apostel", den Barnabasbrief, die Briefe von Clemens, Ignatius und Polycarp, das Martyrium des letztern, Fragmente von Papias und Quadratus, die vom hl. Irenäus uns erhaltenen reliquiae presbyterorum, den Brief an Diognet und den Pastor von Hermas. Es sind dies die bisher einzigen anerkannten zeitgenössischen Zeugnisse, welche uns neben den Schriften der Apostel über das Denken und Leben der ersten Christen und über ihre Auffassung der hl. Schrift Aufschluß geben.

Die Prolegomena handeln kurz aber erschöpfend über die ältesten Zeugnisse für die Authentie der einzelnen Schriften, die Zeit und das Vaterland der Verfasser. Dies geschieht jedoch nicht schablonenhaft: so oft die Vorlage es erheischt, werden auch andere Streitfragen erörtert. Auf die Darlegung der oft recht zahlreichen von einander abweichenden Meinungen erfolgt die Entscheidung des Herausgebers, nicht selten in einem zurückhaltenden Non liquet. Endlich werden gewissenhaft alle früheren Ausgaben, Uebersetzungen und Streitschriften vorgeführt. Auf die Correctheit des Textes und der Uebersetzung ist die größte Sorgfalt verwendet worden, in den Noten werden alle wichtigeren Varianten, die angezogenen Bibelstellen angegeben und schwierige Stellen und Worte kritisch

Digitized by Google

beleuchtet. Am Schlusse fehlt nicht das Verzeichniß aller Bibelstellen, welche in den einzelnen Schriften entweder wörtlich oder anspielend vorkommen, und ferner ein ausführliches Register über alle bemerkenswerthen Worte des griechischen Originaltextes. Im ganzen Werke herrscht jene Akribie und Umsicht, welche wir bei dem in der altchristlichen Literatur wohl erfahrenen Herausgeber gewohnt sind. Möge denn auch dieser tüchtigen Leistung die wohlverdiente Anerkennung zu theil werden. R.

Gihr, Dr. Nikolaus, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt. Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Bischofs von Freiburg. 7. und 8. Aufl. (15.—17. Tausend.) Freiburg, Herder. 1902. XVI. 734 S. gr. 8°. *M.* 7, geb. *M.* 9.

Von der ganzen Herder'schen Theologischen Bibliothek hat kein Werk einen solchen buchhändlerischen Erfolg aufzuweisen, als Gihr's Heiliges Meßopfer. Es verdient denselben aber auch vollauf, was Inhalt und Darstellungsweise betrifft. Erfreulicher Weise hat der Verfasser trotz der Angriffe auf sein Werk, die jedem unberechtigt erschienen, der Titel und Vorrede des Buches kannte, die ganze Anlage seines Buches von der ersten bis zu der vorliegenden siebenten und achten Auflage beibehalten. Dagegen wurde jede neue Auflage verbessert, ohne die Stärke des Buches bedeutend zu erhöhen. Der Verfasser hat sich auch nicht gescheut, die Ansicht Franzelin's über das Wesen des hl. Meßopfers, welche er früher als „theologisch gut und fest begründet", „ascetisch sehr anziehend und fruchtbar" vertrat, aufzugeben und in der sechsten Auflage das „gladius mysticus" von Lessius einzuführen. War schon bei der ersten Auflage fast alle Literatur der alten und neuen Zeit herbeigezogen, so läßt der Verfasser seiner Aufmerksamkeit keine neue Erscheinung entgehen. So finden wir in dieser neuen Auflage nicht nur Dahlmann, „Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik", Braun, „Die priesterlichen Gewänder" u. a., sondern auch scheinbar fernliegende neue Werke wie Fonck's liebliche „Streifzüge durch die biblische Flora", Gietmann's Poetik, Grisar's Geschichte Roms ꝛc. verwerthet. Auch in sprachlicher Hinsicht hat der Ver-

Digitized by Google

faſſer wieder an ſeinem Werke gefeilt und für die dem Latein entnommenen deutſchen Worte eine neue Schreibweiſe durchgeführt. Wir bedauern, daß Gihr in dieſer neueſten Auflage verſchiedene Literaturangaben wegließ, hätten vielmehr gewünſcht, daß er dieſelben hie und da noch ergänzt hätte, wie z. B. S. 286 über die Sprache des hl. Meßopfers durch den Hinweis auf Hettinger's „Liturgie der Kirche und die lateiniſche Sprache", ſowie die betreffenden Abſchnitte aus desſelben „Timotheus" und „Aus Welt und Kirche" I. Auf dem Titel ſteht: „Mit Approbation und Empfehlung des hochw. Herrn Erzbiſchofs;" letztere iſt aber nur in den erſten Auflagen abgedruckt. — In der neuen Note S. 573 dürfte es von dem Feſte der Apoſtelfürſten nicht heißen, daß es noch jetzt allgemein in foro gefeiert wird, ſondern müßte exakter „faſt allgemein" heißen; in der Diöceſe Mainz z. B. wird es nicht am 29. Juni in foro gefeiert. — Wir zweifeln nicht, daß dieſes 17. Tauſend von dem Erſtlingswerk Gihr's, das er wie ein Lieblingskind ſchützt und pflegt, noch lange nicht das letzte ſein wird!

Mainz. Dr. Hubert.

Göttliche Weltordnung und religionsloſe Sittlichkeit. Zeitgemäße Erörterungen von Prälat Dr. Wilhelm Schneider. Paderborn, Schöningh 1900. VII und 600 Seiten. ℳ 10.

Das bezeichnete Werk des jetzigen hochwürdigſten Biſchofs von Paderborn wurde mit Recht von der geſammten katholiſchen Kritik mit ungetheiltem Beifall aufgenommen und mit warmer Empfehlung begleitet, beſonders von dem hochwürdigſten Mitbruder des Verf., Biſchof Keppler. Das Lob und die Empfehlung ſind ſehr wohl verdient. Es ſind wahrhaft zeitgemäße Erörterungen, die der Verf. über das hochwichtige Thema uns bietet. Steht doch in unſeren Tagen die Frage, ob religionsloſe oder religiöſe Moral im Vordergrund des Intereſſes, wie die zahlreichen Werke moderner Philoſophen beweiſen. Sucht man doch gerade auf dieſem Gebiete die chriſtliche Weltanſchauung in der ſchärfſten Weiſe zu bekämpfen. Auf dieſem Gebiete muß auch jede Weltanſchauung ihre Probehaltigkeit beweiſen. Daß die

Digitized by Google

christliche Weltanschauung diese Probe besteht, beweist der Verf. in glänzender Weise. Damit verbindet sich eine eingehende Kritik der drei großen Hauptrichtungen der unabhängigen Moral: Positivismus, Darwinismus und Materialismus, welche in ihren theoretischen Grundlagen bei ihren Hauptvertretern, aber auch in ihren praktischen Bestrebungen eingehend verfolgt und gewürdigt werden. Auch die Vertheidigung der antichristlichen Grundsätze in Romanen, Novellen, Gedichten, Theaterstücken der modernsten Autoren findet Berücksichtigung in der freien, milden und geistreichen Art, die wir aus anderen Werken des hochwürdigsten Verfassers gewöhnt sind. Vortrefflich ist die eingehende Begründung, daß Sittlichkeit und Religion wesentlich verbunden sind und die Widerlegung der wichtigsten Einwendungen gegen die religiöse Moral („Fremdgesetzlichkeit" der religiösen Moral, „Lohnsucht", „Weltflucht" und „Kulturscheu", „Leibes- und Lebensverachtung", „Doppelmoral" des Christenthums). Bei manchen Vorwürfen gegen die christliche Moral, wie bei der „Fremdgesetzlichkeit", könnte unseres Erachtens noch hervorgehoben werden, daß die Angriffe moderner Gegner eher zu verstehen sind, wenn man berücksichtigt, daß sie das Christenthum nur in Gestalt der protestantischen Orthodoxie kennen, den Katholicismus aber fast nur in dem Zerrbild, das der Protestantismus von ihm entwirft. Kennen doch so manche moderne Ethiker den Buddhismus viel gründlicher als die Lehre der katholischen Kirche. Wir verweisen auf die Entstellungen der katholischen Sittenlehre bei Hartmann. Das ist mehr als „inferior"!

Die katholische Literatur kann auf das Werk des hochwürdigsten Verfassers stolz sein. Es kann als ein nach Inhalt und Form vortreffliches Buch Allen, welche mit der modernen Welt in Berührung kommen — und wer wäre dies heutzutage, wenigstens unter den Gebildeten, nicht? — nur dringend empfohlen werden. Manchmal ist man in Verlegenheit bezüglich eines Geschenkes an einen gebildeten Bekannten. Vorliegendes Werk eignet sich hierzu, wie auch das andere Werk des Verfassers, „Das andere Leben, Ernst und Trost der christlichen Welt- und Lebensanschauung", welches jüngst in fünfter, vermehrter und verbesserter

Digitized by Google

Auflage erschienen ist, ganz vorzüglich. Auch manchen andersgläubigen Bekannten kann man mit diesen Büchern eine wahre Wohlthat erweisen; sie verdienen die weiteste Verbreitung.

Mainz. Dr. Becker.

Das Interim in Hessen. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. Von Lic. theol. Fritz Herrmann, Pfarrverwalter in Alsfeld (Oberhessen). Marburg, Elwert. 1901. 8°. XIX, 221 S. *M.* 4.20.

Eine recht gründliche, zum größten Theile auf ungedruckten Quellen beruhende Studie, die über die Aufnahme, welche das Augsburger Interim vom Jahre 1548 in Hessen gefunden hat, manche neue Aufschlüsse bringt.

Von Interesse ist vor Allem, was über die Stellung des Landgrafen Philipp zum Interim mitgetheilt wird. Es ist behauptet worden (vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes. Bd. III. 1899. S. 688), der Landgraf habe das Interim nur zum Scheine angenommen, um aus der Gefangenschaft erledigt zu werden; eine Ansicht, die schon Philipp's eigener Sohn Wilhelm seinem Vater gegenüber ausgesprochen hat. Der hessische Fürst hat indessen die kaiserliche Declaration ehrlich und ohne Hintergedanken angenommen. Herrmann hat dies m. E. überzeugend dargethan. Anfänglich, noch ehe er das Augsburger Buch gelesen hatte, war allerdings Philipp's Standpunkt: Alles annehmen, um hinterher Nichts zu halten (S. 4). Nachdem er aber das Interim näher kennen gelernt hatte, gewann er bald die Ueberzeugung, daß man dasselbe unbedenklich annehmen könne, da es eigentlich nichts Unchristliches enthalte. Diese Meinung suchte er dann auch den hessischen Theologen beizubringen.

In einem Schreiben vom 17. Juli 1548 an die Superintendenten und Prediger vertheidigt er verschiedene Artikel des Interims, insbesondere die Lehre von der Rechtfertigung, der Anrufung der Heiligen, dem Gebete für die Verstorbenen und dem Meßopfer. Eine genaue Lectüre der kaiserlichen Declaration, so erklärt der Landgraf, ergibt, daß sie von einer Rechtfertigung „aus lauter Gnade Gottes, ohne unser Verdienst und um des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi willen" rede. Theilhaftig

Digitized by Google

wird der Mensch dieser Rechtfertigung, wenn er Glaube, Hoffnung und Liebe hat „sammt daraus fließenden Werken, die durch Wirkung des heiligen Geistes im verneuten Menschen geschehen". Das sei doch schrift- und traditionsgemäß, und anders habe er ihre, seiner Theologen, Predigt nie verstanden. Was Philipp hier als schrift- und traditionsgemäß bezeichnet, ist nichts Anderes als die katholische Lehre! Was die Heiligen anlangt, fährt der Landgraf fort, so sollen diese ja nicht etwa in gleichem Maße, wie Christus, verehrt und angerufen, sondern nur als Mithelfer und Mitbitter angesprochen werden. Solche Heiligenverehrung ist ein alter Brauch, und das Interim stimmt auch hier wieder mit der Schrift überein. Aehnlich verhält es sich mit dem Gebet für die Verstorbenen. Daß so viele Martyrer, Kirchenlehrer und Kaiser in solchem Brauche geirrt und Gott die ganze Kirche so lange in diesem Irrthum gelassen haben solle, kann er nicht glauben. Auch daß die Messe ein Opfer ist, braucht nicht bestritten zu werden, da man ja, wie das Interim selbst und die Predigten des Mainzer Weihbischofs [1]) des Näheren ausführen, in ihr die Sündenvergebung nicht etwa von Neuem erlangt, sondern nur des Opfers Christi am Kreuz und der dadurch einmal erworbenen Sündenvergebung theilhaft wird (S. 23 f.). Seinen Sohn Wilhelm mahnt der Landgraf, der Messe beizuwohnen; es wäre dies viel besser, „denn daß du auf den Karten spieleſt, mit den Jungfrauen schwätzest, mehr Wein trinkest, denn dir nutz ist, oder andere Leichtfertigkeit übest". (S. 176.)

Trotz aller Mahnungen des gefangenen Landgrafen wollten jedoch die Prediger das Interim, das sie einen „gemischten Teufelsdreck" nannten (S. 61), nicht annehmen. Nach Herrmann wären die Gemeinden noch radicaler als die Prediger gewesen. Wiederholt behauptet er (S. 42. 84) gegen Pastor (Reunionsbestrebungen 398), daß die Opposition des Volkes gegen das Interim keineswegs eine Frucht der Verhetzung durch die Prediger

1) Gemeint sind die ausgezeichneten Predigten Helding's über das hl. Meßopfer. Vgl. Katholik 1894 II, 421 ff. Der Landgraf, welcher diese Predigten sehr aufmerksam gelesen hatte, mahnte seine Superintendenten und Pfarrer, Helding's Buch fleißig zu studiren (Herrmann 19. 21).

Digitized by Google

geweſen ſei. Was er jedoch (S. 84) zum Beweiſe dieſer Behauptung anführt, hat wenig zu bedeuten. Auch darf man mit Recht bezweifeln, ob in der That, wie H. verſichert (S. 84), „die Meiſten mit Dankbarkeit und Stolz dem Evangelium anhingen". H. führt einmal (S. 143) in Bezug auf katholiſche Zuſtände den Mainzer Domprediger Johann Wild als einen „gewiß unverdächtigen Zeugen" an. Er wird demnach wohl auch die proteſtantiſchen Prediger in Bezug auf proteſtantiſche Zuſtände als unverdächtige Zeugen gelten laſſen. Was melden nun aber die heſſiſchen Prediger von der Liebe des Volkes zum „Evangelium"? Der Superintendent Adam Kraft erklärt in einem Berichte an die Regierung vom 11. October 1548, die Marburger Prediger ſeien gern bereit, Ceremonien anzunehmen, welche dienen möchten ad excitandam et alendam reverentiam erga verbum et sacramenta iam pene prorsus extinctam in plebe. „Es feiert ſchier die Sonntage und Feſte Chriſti Niemand mehr; man ſteht auf dem Markt, auf dem Kirchhof unter der Predigt; es thut Jedermann, was er will; der mehrer Theil frißt, ſäuft, ſpielt, wo er nicht Aergeres treibt. Es iſt alles Predigen und Feiern verloren, wenn nicht die Obrigkeit bei uns hält in Handhabung der Disciplin und guter Ordnung" (S. 182. 183). Ein anderer Superintendent, Nivergal, weiſt in einem Schreiben vom Jahre 1548 darauf hin, daß die Befreiung der Kirche aus ihrer jetzigen Trübſal nicht durch Annahme des Interims, ſondern nur durch wahre Buße ſtattfinden könne; ſtatt deſſen aber fände man nur Sinn für Freſſen, Saufen und Unzucht (S. 65).

Schon im Jahre 1542 hatte der Marburger Pfarrer Johann Roſenweber geklagt: „Sehen wir unter die Evangeliſchen, ſo finden wir unter dem großen Haufen Anderes nicht, denn fleiſchliche Sicherheit, Mißbrauch chriſtlicher Freiheit, Eigennutz, Eigenehre, ſonderlich aber große Undankbarkeit, große Gottesläſterung, große Verachtung des Worts." (Döllinger, Reformation II, 207.) Im Jahre 1544 hatten die auf einer Synode verſammelten Prediger in einem „Bedenken" an den Landgrafen erklärt: „Wir auf unſerer Seite, die wir durch Gottes Gnade die reine Lehre des Evangeliums haben, erzeigen uns dermaßen,

Digitized by Google

als ob wir's nun ſatt ſeien, ſind überdrüſſig, undankbar geworden . . . Zudem haben wir aus dem Evangelio, Gott erbarm's, nicht mehr denn fleiſchliche Freiheit und geiſtliche Güter genommen. Dabei laſſen wir's nun bleiben." Es ſeien jetzt Zeiten, wie in Sodoma und Gomorrha. „Daſelbſt hatten auch die Sünde und Verachtung Gottes, gleich wie jetzt, überhand genommen." (Döllinger II, 213. Janſſen-Paſtor III, 459.)

Was die Einführung des Interims, abgeſehen von den andern Hinderniſſen, überall ganz beſonders erſchwerte, war der Mangel an tauglichen Geiſtlichen. Schon aus dieſem Grunde mußten die Rekatholiſirungsverſuche der Erzbiſchöfe von Mainz und Trier, die Herrmann ausführlich ſchildert, nothwendigerweiſe ſcheitern. Der auf S. 106 erwähnte Mainzer Weihbiſchof Neander hieß Georg, nicht Gregorius (vgl. Joannis, Res Mogunt. II, 445; III, 313). Der Trierer Weihbiſchof, welcher an der Spitze der Interimscommiſſion ſtand, hieß nicht Nicolaus von Azoten (S. 128), ſondern Nicolaus Schyne, episcopus Azotensis (von Azot, in Paläſtina) i. p. inf. Gerhard Lorichius war 1549 nicht Pfarrer in Wetzlar (S. 128), ſondern in Worms; er begleitete die Viſitatoren als Prediger (vgl. Katholik 1894. I, 523). Der auf S. 33 angeführte Catalogus iſt nicht von E. Bruſchius (vgl. Poſtina, E. Billick. Freiburg 1901. S. 81). Mit Unrecht wird S. 18 unter Berufung auf Ranke von einem „Antheil" des Dominicaners Malvenda, des „fanatiſchſten" katholiſchen Colloquenten bei dem Regensburger Religionsgeſpräch, an der 1546 in Neuburg ſtattgefundenen Ermordung des proteſtantiſchen Spaniers Johann Diaz geſprochen. Ranke (Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. Berlin 1852. IV, 304) ſagt blos: „Nicht ohne Malvenda's Einfluß war Alfonſo (der Bruder des J. Diaz) herübergekommen," nämlich aus Rom nach Deutſchland. Aber ſelbſt dies iſt unrichtig. Alfons Diaz erfuhr in Rom durch den Spanier Marquina, daß ſein Bruder Johann in Regensburg auf Seiten der Proteſtanten ſtehe (C. Senarclaeus, Historia vera de morte sancti viri Ioannis Diazii. Sine loco 1546. p. 80). Darauf hin begab er ſich nach Deutſchland, um ſeinen Bruder zu bekehren, und da

Digitized by Google

ihm dies nicht gelang, ließ er ihn durch ſeinen Diener meuchlings ermorden [1]).

In einem Anhang zu ſeiner gehaltvollen Schrift veröffentlicht H. eine Anzahl wichtiger Documente (S. 173—213); es ſeien hier beſonders erwähnt Landgraf Philipp's Schreiben über ſeine Einwilligung in's Interim an ſeinen Sohn Wilhelm, vom 5. Auguſt 1548; Georg Witzel's Bedenken über das Interim, Juli 1549; Bericht des kaiſerlichen Rathes Dr. Seld über den Stand der religiöſen Angelegenheiten in Deutſchland, vom 24. Januar 1550; endlich Philipp's Glaubensbekenntniß vom 6. Februar 1550.

München. Dr. N. Paulus.

---

1) Der Evangeliſche Bund hat vor einiger Zeit in einer ſeiner Flugſchriften (Gottlob Gutbrod, Römiſche Bruderliebe, eine Geſchichte aus der Reformationszeit) dieſe Mordthat gegen die katholiſche Kirche zu verwerthen geſucht. Der Prediger Gutbrod hat wohl nicht gewußt, daß Alphons Diaz ſich auf eine Schrift Martin Butzer's hätte berufen können. In ſeinen „Dialogi oder Geſprech Von der gemeinſame unnd den Kirchen übungen der Chriſten" (Augsburg 1535. Bl. M₂ f.), worin er nachzuweiſen ſucht, daß die falſche Religion „zum Allerſchärfſten" zu ſtrafen ſei, erinnert Butzer unter Anderem daran, wie im Alten Teſtament „Gott erfordert, daß ein jeder ſeine eigenen Brüder, Kinder, Weib, wo die falſcher Lehre oder falſchen Gottesdienſtes ſchuldig erfunden werden, ſelber in den Tod geben und tödten helfen". Leider fehlt es uns, klagt der Straßburger Prediger, an lebendigem Glauben, „ſonſt würde bei uns auch etwas von dem Eifer gefunden, den die Leviten bewieſen, da ſie ihre Hände dem Herrn heiligten, jeder an ſeinem Sohn und Bruder, die ſie todtſchlugen von des Abtretens wegen zum goldenen Kalb". Vgl. auch das Schreiben Oecolampad's an den Conſtanzer Prediger Johann Zwick, vom 12. Mai 1528. Ioannis Oecolampadii et Huldrichi Zwinglii Epistolarum libri quatuor. Basiliae 1536, f. 5 sq. In dieſem Schreiben, worin Oecolampad nachzuweiſen ſucht, daß die Ausübung des katholiſchen Gottesdienſtes zu beſtrafen ſei, ſagt der Baſeler Neuerer unter Anderm: Nec opinor quod contra spiritum Dei et Christi sit, si Phinees quidam divino iussu fratres occideret. Non enim homicidam vel fraticidam facit caedes, sed animus charitatis expers et in vindictam sui furore ruens.

Digitized by Google

Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauen-Congregationen. Von Augustin Arndt S. J. Mainz 1901. Fr. Kirchheim. 360 S. *M* 5.

In dem verflossenen Jahrhundert sind insbesondere in Deutschland eine Reihe neuer religiöser Frauengenossenschaften entstanden, welche den Bedürfnissen der Zeit im Frieden und im Kriege Rechnung tragen und deshalb die größte Verbreitung gefunden haben. Einzelne Genossenschaften und ihre Wirksamkeit fanden allenthalben so große Anerkennung, daß selbst Andersgläubige mit Ueberwindung ihrer von Luther geerbten Abneigung gegen alles klösterliche Wesen sich veranlaßt sahen, diese katholischen Institute in ihrer Weise nachzuahmen. Auch der Apostolische Stuhl hat der gesegneten Wirksamkeit der neueren Frauengenossenschaften in Europa sowohl wie in dem Missionsgebiete erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt und eine Reihe gesetzlicher Regelungen für die innere Organisation und die Leitung solcher Genossenschaften und ihr Verhältniß zu den kirchlichen Behörden erlassen. Es war daher ein ganz praktischer Gedanke des Verfassers obiger Schrift, die Bestimmungen der Kirche und das geltende Gewohnheitsrecht auf diesem Gebiete systematisch zu behandeln. Die Kirche liebt die Ordnung und ist eine Gegnerin jeder Willkür. Die Schrift bietet daher für die Mitglieder der Genossenschaften wie für die Vertreter der bischöflichen Behörden eine willkommene Orientirung auf dem Gebiete dieser Neuschaffungen, auf welche die Vorschriften der älteren Frauenklöster vielfach keine Anwendung finden können. Auch die jüngste Constitution Leo XIII. *Conditae a Christo* vom 8. December 1900, deren Text am Schlusse mitgetheilt wird, konnte noch berücksichtiget werden. Systematische Uebersichtlichkeit in Behandlung des mannigfaltigen Stoffes und ein ausführliches Sachregister erleichtern die practische Benutzung des zeitgemäßen Werkes. R.

Digitized by Google

G. Ledos, *Sainte Gertrude* (1256—1303?) Paris, Librairie V. Lecoffre 1901, 1. und 2. Aufl. 12°. IV und 208 S. Fr. 2.

St. Gertrud die Große ist eine der lieblichsten Gestalten der mittelalterlichen Klosterwelt. Geboren i. J. 1256, brachte sie ihr ganzes, reichbegnadetes Leben vom 5. Jahre an im Kloster Helfta bei Eisleben zu, wo sie wahrscheinlich i. J. 1302 starb. Da wir also im laufenden Jahre das 6. Centenar ihres Hinscheidens begehen, so ist eine Biographie der Heiligen um so willkommener, als bisher eine eigentliche Lebensbeschreibung [1]) gänzlich fehlte und unsere größeren und kleineren deutschen Heiligen-Legenden, selbst aus neuerer und neuester Zeit, fast durchgängig bedeutende historische Verstöße in den biographischen Angaben über St. Gertrud (angeblich Abtissin, Schwester der hl. Mechtild, aus der Familie von Hackeborn, Benedictinerin u. dgl.) aufweisen.

Vorliegende Biographie umfaßt 6 Kapitel. Die äußeren Lebensverhältnisse und der innere Entwickelungsgang der Heiligen werden in den beiden ersten Kapiteln: „Bildungsgang der Nonne (religieuse)" und „die Nonne nach ihrer ‚Bekehrung'" geschildert. Kapitel 3 enthält eine sehr detaillirte, mit psychologischem Feinsinn durchgearbeitete Studie der Licht- und Schattenseiten des durch die Gnade veredelten Charakters der „Heiligen". Mit vielem Fleiß hat der Verfasser im 4. Kapitel „die Mystikerin", worauf er offenbar ein Hauptgewicht legte, Gertrud's Stellung in der Mystik klar zu legen versucht. Kapitel 5 handelt vom „Gesandten der göttlichen Liebe und von den Theologen des hlst. Herzens". Das letzte Kapitel „die Nachwelt" bietet weniger, als man vermuthen könnte und ist etwas kümmerlich ausgefallen (nur 6 1/2 Seiten), da es sich hauptsächlich auf die späteren Schicksale des Legatus divinae pietatis und

1) Die textlich und typographisch ausgezeichnete Ausgabe des Legatus divinae pietatis Sanctae Gertrudis Magnae, cura et opera Solesmensium O. S. B. Monachorum (H. Oudin 1875) und die darnach bearbeitete deutsche Uebersetzung von Weißbrodt (Herder, Freiburg, 2 Bände 1876; 2. Aufl. 1901, gekürzt 1 Bd.) bilden nebst einigen kleineren Beiträgen von Preger, Strauch, Größler, Michael, Lepitre, das ganze brauchbare Material unserer Gertrudenliteratur.

Digitized by Google

die Entwickelung des Herz Jesu-Cultes beschränkt, also eigentlich noch zum vorigen Kapitel gehört.

Daß G. Ledos seine Arbeit auf historisch solidem Fundament aufgebaut und auch die einschlägige deutsche Literatur mit selbstständigem Urtheil verwerthet hat, verdient Anerkennung; nur möchte man wünschen, die spärlichen historischen Daten wären etwas stärker hervorgehoben. Wer z. B. sich über den Tod der Heiligen orientiren möchte, hat viele Mühe, bis er endlich gegen Schluß des 2. Kapitels (S. 64) die betreffende Stelle nebst einer längeren Anmerkung über das strittige Todesjahr findet. Einige historische Ungenauigkeiten seien kurz notirt: Die S. 6 Mitte angeführte Hohenburger Abtissin Herrad v. Landsberg starb nicht Ende des 11., sondern des 12. Jahrhunderts (1195); unter der, S. 7 oben genannten Nonne „Diemud de Weissenbrunn (XI. siècle)" ist die vielgerühmte Diemuot von Wessobrunn (1060 bis 1130) gemeint. S. 6 oben wird St. Hildegard von Bingen als Cistercienserin bezeichnet; der Beweis hiefür dürfte wohl schwer fallen. Zu dem unrichtigen letzten Sätzchen auf S. 162 vgl. Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theologie 25 (1901) 389 ff. Abt L. Blosius (S. 202) starb nicht 1556, sondern 1566.

Fassen wir noch Ledos' sainte Gertrude als Ganzes in's Auge. Ist es ihm gelungen, ein lebenstreues Bild der großen Nonne von Helfta zu entwerfen? Wer die Schriften St. Gertruds und ihrer Freundin und Mitschwester St. Mechtild näher kennt, weiß, daß der Schlüssel zum Verständniß des klösterlichen Lebens von Helfta und speziell dieser beiden gottbegnadigten Seelen in der kirchlichen Liturgie zu suchen ist. „Die hl. Gertrud," sagt einer ihrer begeisterten Verehrer[1]), „war im intensivsten Sinne eine Tochter des Klosters, und zwar des contemplativen oder Gott lobpreisenden Klosters, dessen Hauptgeschäft und heiligster Beruf die vom kirchlichen Officium umkleidete Liturgie ist." Die Liturgie in den kirchlichen Tagzeiten und im Opfer des Altares mit ihren unerschöpflichen Tiefen bildete die geistige Sphäre, in der sich unsere Heilige

1) Der † Erzabt Maurus Wolter von Beuron, in der Einleitung zu einem Gertrudenbuch (Regensburg 5. Aufl. 1896).

Digitized by Google

ständig bewegte und durch die sie auch auf jene Höhen des mystischen Lebens erhoben wurde. Wenn man nun sieht, wie der Verfasser vorliegender Arbeit sich abmüht, durch psychologische Zergliederung des Charakters und der Tugenden seiner „religieuse“ und mittelst umfangreicher Citate aus mystischen Abhandlungen der hl. Theresia und einer Reihe moderner mystisch-theologischer Schriftsteller (besonders des französischen Jesuiten P. Poulain) uns ein Bild der ‚Heiligen‘ und ‚Mystikerin‘ zu geben, hiebei aber jenen goldenen Weg zur höchsten Stufe der Mystik, das Leben in und mit der kirchlichen Liturgie, ganz übersieht und kaum in einem Worte flüchtig streift, so kann man es nur bedauern, daß er es übersehen hat, bei Abfassung seines Werkes vor allem aus jenem reich sprudelnden Quell zu schöpfen, den der Reformator des liturgischen und monastischen Lebens in Frankreich, Abt Pr. Guéranger von Solesmes, in seinen Institutions liturgiques, in seinem Année liturgique und in den Klöstern seiner Kongregation, wieder eröffnet hat — sicherlich wäre dann statt der wenig gelungenen Figur einer nach modern-ascetischen Methoden construirten mystischen „religieuse“, ein ansprechenderes, weil wahreres Lebensbild St. Gertrud's, der durch und durch monastischen sanctimonialis, zu Stande gekommen. Und wenn auch die Hypothese der Solesmenser Benedictiner, St. Gertrud und Helfta habe dem eigentlichen Benedictinerorden angehört, nicht mehr haltbar ist (vgl. Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theologie 23 (1899) 548 ff.), da nach unumstößlichem Urkundenzeugniß Helfta factisch ein Cistercienserinnenkloster war, so war dieses doch, vom engen Verband mit dem Mutterkloster und Stammorden und aller Wahrscheinlichkeit nach auch von dessen streng verbindlichen disciplinären und liturgischen Usanzen und Bestimmungen losgelöst, so frei und selbständig, wie es nur irgend ein Kloster der (schwarzen) Benedictinerinnen sein konnte. Eben deßhalb ist auch die Zeit des Ueberganges von Helfta zum Benedictinerorden nicht genau festzustellen. Die Nonnen von Helfta waren eben praktisch schon längst, selbst in ihrer Blüthezeit — Benedictinerinnen, mochten sie auch noch den grauen Habit von Citeaux tragen und sich als „sanctimoniales grisei ordinis“ bezeichnen.

Digitized by Google

Eine Uebertragung vorliegender Biographie, die manches Werthvolle enthält, in's Deutsche möchten wir wegen ihrer bedeutenden principiellen Mängel nicht befürworten. Vielleicht bringt uns das heurige Gertrudencentenar eine solche, als Einlösung einer alten Ehrenschuld unseres Vaterlandes gegen diese „weißschimmernde Lilie" im Klostergarten von Helfta.

Emaus/Prag. P. H. Bihlmeyer O. S. B.

M. di san Callisto, *Die Wunder der Kirche der Katakomben und Martyrer*; ein Trostbuch zur Belehrung und Erbauung des christlichen Volkes. Mit päpstlicher Empfehlung etc. XVI, 450 S. gr. 4°. und über 200 Illustrationen. Stuttgart-Wien. J. Roth 1901. Originalprachtband ℳ 12.

Das hier angezeigte Prachtwerk, zu Geschenkzwecken namentlich für gebildete Kreise geeignet, bedarf wohl kaum einer Empfehlung, nachdem es in kürzester Zeit seine zweite Auflage erlebte. Der allgemein anzuerkennende Vorzug dieses „Katakombenbuches" besteht darin, daß in ihm die Quellen selbst reden. Die markige Sprache antiker und urchristlicher Denkmäler, Martyrerakten, Gebetsweisen dringt unmittelbar zum Herzen des Lesers. Reicher ausgewählter Bilderschmuck begleitet den auf der Höhe der Forschung stehenden, jedoch volksthümlichen Text, der in spannender Form nicht nur belehrend anregt, sondern auch wirklich erbaut. Eine der ersten Autoritäten auf dem Gebiete der Katakombenforschungen, Msgr. de Waal, hat dem Prachtwerke ein passendes Geleitswort geschrieben. Wir wünschen dem Buche eine um so größere Verbreitung, da der Erlös dieser Auflage vom Verfasser für das Mädchenheim der Franziskanerinnen in Frankfurt bestimmt wurde. B. M. R.

XIX.

Miscelle.

Geldanleihe deutscher Jesuitenkollegien im Jahre 1632. Nach der Schlacht bei Breitenfeld (17. Sept. 1631) eroberte Gustav Adolf in raschem Siegeslauf Mittel- und Süddeutschland. Auf

Digitized by Google

diesem Zuge wurde bekanntlich in den Dörfern geplündert und gemordet, während die Städte in der Regel sich von der Brandschatzung mittelst großer Geldsummen loszukaufen suchten. Zur Beschaffung dieser letzteren wurden auch die Klöster und sonstige kirchliche Institute recht empfindlich herangezogen [1]).

Ueber die Lage der in den angeführten Gebietstheilen gelegenen Jesuitencollegien gibt uns ein Brief [2]) des Ordensgenerals Vitelleschi [3]) vom Sommer 1632 an die s. congregatio cardinalium concilii Tridentini interpretum Aufschluß. In diesem Schreiben wird nach einem Bericht der Provinzialbehörde [4]) erklärt, daß die Collegien von dem Schweden (a Sueco) vollständig ausgeplündert worden sind. Um diese selbst und deren Kirchen vor dem Untergang zu bewahren, mußten ungeheuere Geldbeträge bezahlt werden. Infolgedessen ist der Nothstand der Häuser so groß, daß dieselben gezwungen sind, eine verzinsliche Anleihe auf ihre Güter zu machen.

Es sind: 1. Die großen Collegien (c. maiora) zu Ingolstadt, München, Mainz, Würzburg, Dillingen und Paderborn. Der außerordentlich große Schaden, den diese Collegien erlitten, verlangt ein Anlehen von je 8000 Scudi.

2. Die kleinen Collegien (c. minora) zu Augsburg, Neuburg, Mindelheim, Worms, Aschaffenburg, Heiligenstadt, Erfurt,

---

1) Einen ausführlichen und zugleich interessanten Beitrag zur Brandschatzung durch die Schweden, was Schlettstadt und Umgebung, sowie Rufach betrifft, enthalten die Jahrbücher der Jesuiten zu Schlettstadt und Rufach (1615—1765), herausgegeben von J. Gény (Straßburg 1896) 2. Bd., Seite 4—8, S. 18 ff., S. 571—581 ff. Am 13. Dec. 1632 war Schlettstadt den Schweden übergeben worden. Gustav Horn verlangte weder „Rantion noch Brandschatzung", sondern nur „ein Victorigelt" von 35000 Gulden. Den Jesuiten wurden 1500 Gulden auferlegt. Näheres bei Gény, a. a. O. S. 571 ff.

2) Königl. Staatsarchiv zu Rom, Lib. Informationum 73, fol. 80. Der Brief, ein Einzelblatt, ist undatirt und ohne Namensunterschrift, ist aber mit dem Trockensiegel des Ordensgenerals versehen. Der Erlaß der S. C. C. ist auf dasselbe Blatt geschrieben.

3) Mutius V., 1615—1645. Siehe Kirchenlexikon 6², 1395.

4) Dieses Schreiben habe ich nicht gefunden.

Digitized by Google

Siegen und Bamberg. Ein jedes dieser Institute benöthigt ein Anlehen von 4000 Scudi.

Hierzu kommen noch drei andere — in dem Schreiben des Generals nicht namentlich angeführte — Collegien. Diese bedürfen, obwohl sie vom Feinde verschont blieben, wegen anderweitiger Verluste einer Summe von je 2000 Scudi.

Das vom Ordensgeneral eingereichte Gesuch der Provinziale wurde mittelst Schreiben vom 14. September 1632, ausgestellt von dem Secretär der Congregation, Franciscus Pauluteus, bejahend beantwortet. Dasselbe ist von dem Cardinal Ubaldini [1]) unterzeichnet und mit dessen Trockensiegel versehen. Der General erhielt auf eigene Verantwortung hin die Erlaubniß, die erwähnten Collegien zur Aufnahme der verlangten Gelder zu bevollmächtigen.

Im Anschluß an diesen Erlaß der s. congregatio concilii Tridentini gibt ein ungenannter Jesuit, wahrscheinlich ist es der Secretär des Ordensgenerals, auf demselben Blatt ein kolonnenartiges Verzeichniß der oben angeführten Collegien, und zwar in derselben Reihenfolge. Am Schlusse macht er dann die Bemerkung: Die drei nicht genannten Collegien, die je 2000 Scudi nöthig haben, scheinen diejenigen zu Köln, Regensburg und Molsheim zu sein.

Münchhausen i. U.-Els. Dr. A. Postina.

---

1) Robertus Ubaldini, Florentinus, Bischof von Monte-Pulciano; von Paul V. zum Cardinal creirt im Jahre 1615, gest. 1635. Migne, Dictionnaire des Cardinaux, col. 1593.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XX.

Wissen und Glauben.

Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung.

(Von Dr. Philipp Kneib.)

Einleitung.

Der Streit zwischen Glauben und Wissen wird immer mehr principiell geführt. Nicht mehr über einzelne Wahrheiten des Glaubens wird gestritten, wie ehedem, sondern um die Berechtigung des Glaubens selbst, insofern er sich neben und über das Wissen stellt. In letzter Zeit wurde unter den verschiedensten Aufschriften im tiefsten Kern fast immer nur die Frage berührt: Wie verhält sich die Glaubensgewißheit zur Vernunftgewißheit bei einem etwaigen Conflikt? Namentlich Paulsen in seiner philosophia militans gegen Clerikalismus und Naturalismus (Berlin 1901, S. 76 ff.) kehrt diesen principiellen Standpunkt hervor. Ist die Gebundenheit durch den Glauben nicht eine unwürdige Fessel für die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung? Paulsen und viele Andere bejahen es, und aus diesem Grunde wünschen sie auch, daß eine theologische Facultät scharf unterschieden werde von den anderen Facultäten der freien Wissenschaft. Aus diesem Grunde wünschen auch Viele, daß ein überzeugter Katholik nicht Professor an einer weltlichen Facultät werde. Bei der Berufung Spahn's als o. ö. Professor der Geschichte nach Straßburg wurde die Frage praktisch. Wie die Mehrzahl der akatholischen Gelehrten zu ihr sich stellt, zeigte die bekannte Bewegung, die neuestens von Mommsen angeregt wurde. Ich gestehe zu, daß die Frage eine schwere ist, die nicht so leicht beantwortet werden kann, als es auf den ersten Blick scheint. Es ist auch nicht zu leugnen, daß gebildete Katholiken die Lösung der Schwierigkeit zu leicht nehmen. Was z. B. Dr. Seidenberger und Dr. Spahn, gewiß in der allerbesten Ab-

Digitized by Google

sicht und Gesinnung, zur Beantwortung der Frage im „Tag" Nr. 577 und Nr. 569 sagten, hat in einigen Punkten den Widerspruch der Theologen herausgefordert. Gerade deswegen möchte der Schreiber dieser Zeilen, so kurz und gedrängt als möglich, die Frage einer erneuten Untersuchung unterziehen.

Zur möglichsten Klarstellung soll Alles vermieden werden, was nicht nothwendig hierher gehört; ferner soll die klare Scheidung zwischen Theologie und Glaube, genauer theologischer Lehre und Glaubenssatz, sowie zwischen dem historischen und principiellen Verhältniß beider zur freien Forschung die einzelnen Differenzpunkte und ihre Lösung schärfer zum Ausdruck bringen. Theologische Lehre nenne ich dabei Alles in der Theologie, was nicht oder nicht sicher Glaubenssatz ist. Deswegen behandeln wir die Frage in 4 Punkten:

I. Theologische Lehre und Glaubenssatz.
II. Die theologische Lehre und ihr Verhältniß zur freien Forschung, principiell betrachtet.
III. Die theologische Lehre und ihr Verhältniß zur freien Forschung, historisch betrachtet.
IV. Der Glaubenssatz und sein Verhältniß zur freien Forschung, principiell und historisch betrachtet.

I.

Theologische Lehre und Glaubenssatz.

Wenn von dem Kampfe der Theologie mit der Wissenschaft, des Glaubens mit der freien Forschung u. s. w. geredet wird, findet man öfters nicht einmal die allernothwendigsten Unterscheidungen, namentlich nicht die zwischen Glaubenssatz und theologischer Lehre [1]). Sie sei deswegen in allererster Linie klargestellt.

1) Auch Paulsen (a. a. O. S. 77) macht diesen Unterschied nicht, wenn er schreibt: „Vielleicht kommen wir leichter zum Ziel, wenn wir über den Begriff der Unfreiheit des Denkens uns zuerst verständigen. Ich verstehe darunter dies, daß man durch die Weisung von der Indexkommission oder sonst einer unfehlbaren Instanz sich bestimmen läßt, Gedanken und Thatsachen, die man bisher für wahr oder wirklich hielt, nun nicht mehr für wahr und wirklich zu halten oder wenigstens nicht mehr öffentlich zu sagen, daß man sie dafür hält. Das ist die innere Denkunfreiheit, und die äußere

Digitized by Google

Als Glaubenssätze betrachtet die Kirche:

1. Alles, was die Kirche in außerordentlicher und feierlicher Weise, d. h. durch eine förmliche Lehrentscheidung (solemni iudicio) als geoffenbarte Wahrheit definirt und zu glauben vorstellt, also:

a) die Entscheidungen der allgemeinen Concilien, die vom Papste bestätigt wurden, sowie auch die Entscheidungen einzelner, ursprünglich particulärer Concilien, die aber durch die Annahme und Anerkennung des apostolischen Stuhles in der gesammten Kirche allgemeines Ansehen erlangt haben.

b) Die Cathedralentscheidungen des Papstes. Eine Cathedralentscheidung liegt aber nur dann vor, wenn der Papst kraft seiner höchsten Jurisdiction eine Glaubens- oder Sittenlehre als für die ganze Kirche verpflichtend definirt. Wenn ein Zweifel entsteht, ob eine päpstliche Entscheidung ex cathedra sei oder nicht, so kann nur der Papst selbst mit oder ohne Concil das definitive Urtheil fällen.

c) Die durch das kirchliche Lehramt für die ganze Kirche aufgestellten Glaubensbekenntnisse.

2. Alle Lehren, welche durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche (ordinario et universali magisterio) als von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorgestellt werden. Unter dem allgemeinen Lehramt aber sind die mit dem Papst in Verbindung stehenden Bischöfe und die von diesen bestellten und beaufsichtigten Lehrorgane zu verstehen, mögen sie nun in wissen-

---

ist der Druck des Systems, der dazu führt." Es ist allerdings nur ein nebensächliches Versehen, wenn Paulsen auch die Indexkommission für unfehlbar hält; aber es gewinnt principielle Bedeutung, sobald man die bedauerliche Unterdrückung der kopernikanischen Weltanschauung einfachhin der Kirche zuschreibt, wie Paulsen (S. 69 f.) es thut, ohne zwischen dem Wesentlichen und Nichtwesentlichen an ihr zu unterscheiden. (S. unten II u. III.) Von der behaupteten Unterdrückung der Denkfreiheit durch eine in der That als unfehlbar betrachtete Instanz reden wir unten (IV ad 3).

Digitized by Google

schaftlicher oder in populärer Form ihr Amt ausüben. Wenn sie nicht übereinstimmen oder wenn nicht klar erkannt wird, ob sie eine bestimmte Lehre als Glaubenssatz vortragen, so entscheidet das iudicium solemne (s. Nr. 1).

Alles Uebrige, was die Theologie lehrt, ist nicht Glaubenssatz, sondern theologische Lehre. Ihr Wahrheitswerth wird bestimmt nur durch die Gründe, welche dafür vorgebracht werden [1]).

Der Glaubenssatz schließt nicht allein die Annahme einer gegentheiligen Meinung, sondern auch jeden Zweifel aus. Wer also auch nur meint, es könnte einmal ein Glaubenssatz umgestoßen werden, es könnten sich vielleicht zu einer Zeit entscheidende Gegengründe finden, setzt sich in Widerspruch mit dem katholischen Glaubensprincip. Jede theologische Lehre aber, und sei es auch die Meinung eines Papstes, die Meinung eines oder mehrerer Bischöfe, die Entscheidung einer römischen Congregation, die Ansicht vieler Theologen, hat nur die Autorität ihrer Gründe für sich, kann also unter Umständen eines Tages in ihr Gegentheil sich umwandeln, schließt die Möglichkeit von besseren Gegengründen

1) Natürlich gibt die Theologie, wenn sie einen Satz als Glaubenssatz aufstellt, auch die Gründe dafür an, aber an und für sich ist das in 1 und 2 Gesagte selbst jedesmal ein Grund für die Theologie und ist für jeden Katholiken Glaubenssatz vor jeder Prüfung weiterer Gründe, weil in der Annahme des Glaubens die Annahme alles dessen liegt. Daß diese Annahme vernünftig ist, siehe unten IV ad 3. Eine theologische Lehre dagegen braucht der Katholik nicht eo ipso anzunehmen, sondern er entscheidet sich dafür oder dagegen, je nach dem Eindruck, den die Gründe auf ihn machen, welche dafür vorgebracht werden. Wenn es z. B. feststeht, daß ein Papst ex cathedra etwas definirt hat, so muß es jeder Katholik mit Glaubensgewißheit für wahr halten; wenn aber der Papst nur eine Ansicht ausgesprochen hat, die er für richtig hält und die er von Anderen für richtig gehalten haben will, auch in Glaubens- und Sittensachen, aber nicht ex cathedra, so bestimmt der Katholik ihre Annahme oder Abweisung nach den Gründen, die ihm eine Erwägung der Sache nahe legt. Daß die Ansicht des Papstes als eben diese Ansicht schon ein wichtiger Grund ist, versteht sich von selbst. Denn er urtheilt nach reiflicher Prüfung und unter Herbeiziehung gelehrter Theologen. Allein dieser Grund schließt nicht die Möglichkeit des Irrthums und entscheidender Gegengründe aus.

Digitized by Google

nicht aus und braucht von dem, der sich nicht überzeugen kann, weil er die Gründe durch seine Gründe zu entkräften vermag, nicht angenommen zu werden[1]). Insbesondere gilt von den Congregationsentscheidungen, was Mausbach[2]) klar und bestimmt hervorhebt: „Sodann liegt in dem Ausdruck ‚ex cathedra' nicht blos, daß der Papst amtlich, d. h. als Papst zu der Kirche redet, sondern auch, daß er eine Lehre endgültig und für Alle verpflichtend entscheiden will, also sein Lehramt in der höchsten und feierlichsten Form ausübt. Daher sind die meisten Rundschreiben und religiösen Mahnungen der Päpste, die Entscheidungen der Congregationen u. s. w. nicht unfehlbar. Wenn trotzdem die Theologen die Pflicht betonen, auch solche Lehren anzunehmen, so liegt darin so lange kein Widerspruch, als diese Pflicht nur eine bedingte sein soll; — ist ja schon das Kind den Eltern, der Schüler dem Lehrer diese Ehrfurcht und Gehorsam schuldig. Es würde aber einen Widerspruch einschließen, wollte man einer Kundgebung gegenüber, die möglicher Weise falsch ist, bedingungslose Gläubigkeit verlangen oder doch jene Möglichkeit durch allerhand Cautelen so abschwächen, daß sie praktisch nicht gelten dürfte; denn die Wahrheit ist höchstes Gesetz des Geistes und sie läßt sich nicht den Weg zum Geiste versperren. Daher lehren auch die kirchlichsten Theologen, es sei erlaubt und unter Umständen Pflicht, nach den Gründen solcher Entscheidungen zu forschen und nach ruhiger Prüfung bei deutlichen Gegengründen ein abweisendes Urtheil zu fällen."

Nähere Auseinandersetzungen über das oben und hier Gesagte

---

1) Der Papst Johannes XXII. z. B. (1316—1334) hatte die falsche Ansicht, vor dem letzten Gerichte würden die Seligen nur die Menschheit Jesu Christi schauen, nach dem letzten Gericht auch seine Gottheit. Er fand Widerspruch, ließ sich von Theologen und Universitäten Gutachten ausstellen, erklärte auf seinem Sterbebette, was er über diese Sache mit Berufung auf die hl. Schrift und die Väter gesprochen oder geschrieben habe, sei nicht als Definition und verpflichtende Entscheidung zu betrachten, und widerrief zugleich seine alte Meinung. (Brück, Kirchengeschichte, 7. Aufl. S. 438. Anm. 1; s. auch die daselbst angeführte Literatur.)

2) Die katholische Moral. Münster 1901. S. 148 f.

Digitized by Google

schließe ich vorläufig aus. Es galt mir, hier nur festzustellen, was Glaubenssatz und was theologische Lehre sei und welche Autorität der eine wie die andere beansprucht. Genauere Erörterungen werden sich ohnehin ergeben in der Besprechung der folgenden Punkte. Ich gebe aber auch dort nur das Nöthigste im Interesse der Klarheit und Deutlichkeit.

II.

Die theologische Lehre und ihr Verhältniß zur freien Forschung, principiell betrachtet.

Eine theologische Lehre, die sich auf Etwas bezieht, was auch Gegenstand anderer Wissenschaften ist, fordert nicht, daß auch der Forscher die Methode anwendet, welche in der Theologie angewandt wird. Glaubt man z. B. auf Grund der hl. Schrift irgend eine naturwissenschaftliche oder geschichtliche Thatsache festgestellt zu haben, so folgt daraus nicht, daß der katholische Naturforscher oder der katholische Geschichtsforscher seine Resultate auf die nämliche Weise gewinne. Vielmehr bleibt beiden das Recht, von den Principien ihrer eigenen Wissenschaft und deren Sätzen und Hypothesen auszugehen.

Tritt eine theologische Lehre mit Sätzen einer Wissenschaft in Widerspruch, die dem katholischen Gelehrten aus Gründen der Wissenschaft als richtig erscheinen, so wird er die Begründung dieser Sätze etwas eingehender prüfen, als er es vielleicht sonst gethan hätte. Denn Achtung und gewissenhafte Beachtung schuldet er der theologischen Lehre, namentlich etwa einer Congregationsentscheidung, die event. auch noch vom Papste bestätigt ist, aber nicht ex cathedra durch besonderes Dekret. In dieser Weise wird die freie Forschung keineswegs gehindert, sondern befruchtet. Denn je mehr die Sätze geprüft werden, desto sicherer ist ihr Bestand. Je mehr der Einzelne die Tradition wissenschaftlicher Autoritäten auch ihrem inneren Gehalte und ihrer Begründung nach untersucht, desto mehr werden die Resultate seiner Wissenschaft auch sein geistiges Eigenthum; je mehr Gründe auch er entdeckt, desto fester werden die betreffenden Ergebnisse, und wenn er etwa

Digitized by Google

in der Begründung Schwächen entdeckt und Gegengründe auffindet, so verhindert er, daß man auf Grundlagen weiterbaut, die vielleicht später umgestürzt werden.

Schon wenn man nur die Autorität der Gelehrten betrachtet, die bei den Congregationsentscheidungen mitwirken, kommt solchen Entscheidungen eine große Bedeutung zu, eine größere noch bei solchen, die sich auf rein Theologisches beziehen, d. h. auf Fragen, die nur der Theologie und nicht auch noch anderen Wissensgebieten angehören. Der Grad der Beachtung, welche ein katholischer Gelehrter solchen Entscheidungen schenkt, hängt auch naturgemäß von der Bezeichnung ab, welche eine Lehre erhält. Wenn sie als fidei proxima erklärt wird, ist sie viel mehr zu beachten, als wenn sie etwa als vera bezeichnet wird. Einer Lehre gegenüber, die als proxima haeresi bezeichnet wird, wird der Forscher noch vorsichtiger sein, als einer Lehre gegenüber, welche die Censur erhielt ‚de errore suspecta'. Wie nun aber verhält es sich, wenn von der Congregation eine Lehre als Glaubenssatz erklärt wurde, eine andere als geradezu häretisch? Auch dieses Urtheil der Congregation ist nicht unfehlbar. Aber da das Erkennen einer Lehre als Glaubenssatz oder als Häresie im Allgemeinen nicht so schwer ist, wird ein denkender Mensch sich leicht helfen können. Jedenfalls aber ist es sehr gewagt, ohne die deutlichsten Gegengründe eine von der Congregation als häretisch erklärte Lehre nicht als häretisch zu betrachten. Es muß genau geprüft werden, ob nicht die Erkennungszeichen eines Glaubenssatzes oder einer Häresie eine Lehre bestimmt als das eine oder das andere charakterisiren.

Kommt der Forscher aus deutlichen Gründen zu einem für ihn bestimmten Resultate, das einer Congregationsentscheidung widerspricht, so mag er das Gegentheil der Entscheidung für richtig halten, wird aber erst dann seine Ansicht öffentlich vertreten, wenn viele und angesehene katholische Gelehrte und Theologen der nämlichen Meinung sind[1]). Bei steigender Unklarheit wird dann in wichtigen Fragen das iudicium solemne der Kirche (oben I) die Entscheidung treffen.

1) Vgl. die Frage über das Komma Johanneum (Aechtheit v. I. Joh. 5, 7).

Digitized by Google

Was von einer großen Anzahl von Theologen als Glaubenssatz oder auch von Allen, aber nicht als Glaubenssatz, vertreten wird, verpflichtet ebensowenig zur absoluten Annahme. Speciell bezüglich der Lehren des hl. Thomas und der Scholastik überhaupt hat Papst Leo XIII. in seiner Encyclica ‚*Aeterni patris*' vom 4. August 1879 erklärt, wenn die Scholastiker in manchem zu spitzfindig gewesen seien oder anderes von ihnen „weniger vorsichtig" gelehrt worden, wenn etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen späterer Zeit nicht mehr übereinstimme oder endlich, in welcher Weise dies immer sein mag, unhaltbar sich zeige, so solle dies in keiner Weise unserer Zeit zur Nachfolge vorgestellt werden. Freilich werden in einzelnen Fällen diese Principien nicht immer klar erkannt und angewandt werden. Ein erleuchteter Eifer für die Reinheit des Glaubens, persönliche Voreingenommenheit gegen Vertreter eines neueren Gedankens, Liebe zu den Sätzen der Schule, die man selbst durchgemacht, wird manchen bewegen, dort den Glauben selbst gefährdet zu sehen, wo es nur um rein wissenschaftliche Dinge sich handelt, auch wenn sie mit den Glaubenslehren scheinbar in enger Verbindung stehen. Allein das sind keine principiellen, sondern nur accidentelle Fehler, die sich auch überall dort einstellen, wo eine Wissenschaft den Resultaten einer anderen Wissenschaft (Philosophie — Naturwissenschaft) entgegentritt, oder wo ein System einer Wissenschaft mit einem anderen System in der nämlichen Wissenschaft (Naturalismus, Idealismus) in Conflict gerät. Kampf erweckt Leben nnd extreme Gegensätze führen zu einem goldenen Mittelweg, wenn nicht die Hartnäckigkeit eine zu große Rolle spielt. Wenn die an die Offenbarung sich anschließende Philosophie auch hie und da Begriffe festhält, die vielleicht im Laufe der Zeiten aufgegeben werden müssen, wenn einzelne Offenbarungslehren in ihren Consequenzen zu sehr ausgebeutet werden (generalis Dei concursus, Geisterglaube, Glaube an die Menschwerdung Gottes), so wird das entgegengesetzte Extrem (Fatum, Materialismus) nicht so leicht zum Durchbruch kommen.

Ein gewisser Conservatismus haftet auch blos theologischen Meinungen an, und zwar wegen ihres Zusammen-

Digitized by Google

hanges mit den feststehenden Glaubenswahrheiten, allein es wird dadurch ein übereilter und rücksichtsloser Fortschritt in den rechten Schranken gehalten. Geben einzelne Theologen auch dann noch den Widerspruch gegen neuere Resultate nicht auf, wenn die Resultate bereits genügend begründet sind, und ziehen dadurch der Theologie den Ruf der Unwissenschaftlichkeit zu, so hüte man sich, diesen accidentellen Mangel mit einem principiellen zu verwechseln und der gesammten Theologie einen Vorwurf zu machen, der nur einzelne Theologen trifft. „Distinguendum est" — es ist zu unterscheiden. Dieses Wort sollte nicht vergessen werden, vor Allem nicht in der Polemik.

Meinungen von Theologen, sofern sie in irgend welcher Verbindung mit dem Glauben stehen, können auch *den* Fehler an sich tragen, daß sie die innere Wahrheit und Reinheit des Princips verwechseln mit der Ausgestaltung des Princips im Denken und Leben und mit den Personen selbst, welche die Träger des Princips sind. Die Heiligkeit der Kirche und ihrer Grundsätze kann dazu verleiten, auch die zeitgeschichtliche Ausgestaltung und Anwendung der Grundsätze als makellos zu erblicken und darzustellen oder die Träger und Verwirklicher der Grundsätze blindlings gegen alle Anklagen in Schutz zu nehmen, auch wenn sie erweisbar sind. Namentlich die Darstellung der Geschichte wird leicht in diesem Sinne beeinflußt werden können. Allein solche Zufälligkeiten werden nicht *allen* Denen zur Last gelegt werden können, welche die Vertheidigung der Principien sich zur Lebensaufgabe gemacht haben. Eine übertriebene Vertheidigungssucht verliert ihre Wirksamkeit und macht jede Art von Vertheidigung verdächtig. Doch gerade theologische Vertheidiger der übernatürlichen Principien warnen vor diesen Fehlern. Das Buch von Ehrhard „Der Katholicismus u. s. w.", Stuttgart und Wien 1901, das bereits in zweiter Auflage soeben erschienen ist, nachdem kaum einige Wochen seit seinem ersten Erscheinen verflossen sind, ist in manchen Partien geradezu eine Verkörperung dieser Warnung. Uebrigens sind nicht allein die theologischen Verfechter der Glaubensprincipien der erwähnten Gefahr ausgesetzt, sondern die Vertheidiger aller Principien. In dieser Beziehung drohen den Profangeschicht-

Digitized by Google

schreibern und den Politikern die nämlichen Klippen, wie den Theologen.

Thut es der Wissenschaft und der freien Forschung keinen Eintrag, wenn theologische Lehren Meinungen entgegentreten, die bereits von Vielen als wahr anerkannt sind, so noch viel weniger, wenn es sich um wissenschaftliche Hypothesen handelt, die mit Theologumenen in Conflikt gerathen. Der gläubige Forscher und Gelehrte braucht zwar eine Hypothese nicht eo ipso aufzugeben, wenn sie etwa von der Indexcongregation verurtheilt ist, allein die Censur wird ihn gewiß sehr vorsichtig machen und zur Aufbietung aller Kräfte in der Untersuchung der Hypothese anspornen. Er wird sie öffentlich nicht vertreten, aber eine eigene, natürlich begründete Anhänglichkeit an die Hypothese und eine energische allseitige Prüfung derselben kann ihm nicht verwehrt werden. Noch viel weniger kann sie derselben etwas schaden. Kommt er nicht zu einem Resultate, das entweder die Hypothese verwirft, oder sie zu einer bewiesenen Thatsache umgestaltet, so ist es doch besser, auf bisherigen sicheren Grundlagen weiter zu arbeiten. Selbst wenn die Hypothese später und aus Gründen, die er nicht gefunden hat, zu einer unzweifelhaften Gewißheit erhoben wird, hat seine Arbeit doch ihren Werth. Denn sie zeigt, daß auch die energischste Arbeit für die alte Anschauung diese nicht halten kann; sie stützt also indirekt die neue Anschauung. Eine vorurtheilslose Prüfung wird der Bedeutung auch eines solchen Mannes gewiß gerecht werden. Bewundern wir nicht Leistungen, die längst überholt sind?

Angesichts solcher Betrachtungen scheint es uns keine Phrase zu sein, wenn wir behaupten, auch eine falsche theologische Meinung hindere den wissenschaftlichen Fortschritt nicht, ja sie sei zuweilen ein wirksamer und wünschenswerther Hemmschuh gegenüber einer enthusiastischen Hypothesenaufstellung und einem schrankenlosen Fortschrittseifer. Es wird doch Niemand, der jeder Zeitperiode in der Geschichte ihren Werth, ihre Bedeutung und ihre Leistungsfähigkeit gibt, verkennen, daß auch das conservative Element gegenüber dem fortschrittlichen seine Berechtigung hat.

Auch für die Theologie selbst gilt, was von der theo-

Digitized by Google

logischen Lehre und ihrem Verhältnisse zu der freien Forschung in den profanen Wissenschaften gesagt wurde. Die Ansicht des Einzelnen und Einzelner in theologischen Dingen steht der theologischen Meinung, die bisher herrschend war, in gleicher Weise gegenüber. Auch sie hat ihr Recht, auch sie kann ausgebaut und begründet werden und gegenüber jener zur Geltung kommen. Dabei sehen wir ganz ab von den zahlreichen theologischen Meinungen, die niemals als ausgemacht gegolten haben. Schon sie allein reichen für viele Geschlechter zu einer freien Bewegung und zum ungehinderten Fortschritt aus. Das stetige Vorwärtsschreiten auf allen Gebieten der Theologie ist hinreichendes Zeugniß. Der Theologie als Theologie kann der Vorwurf der Inferiorität nicht gemacht werden.

Aber macht denn nicht der Index, macht nicht die Forderung der Approbation wissenschaftlicher Werke durch den Bischof die wissenschaftliche Forschung und die wissenschaftliche Freiheit unmöglich? Ein Buch, das der Index verbietet, darf doch nicht von den Katholiken gelesen werden, ein theologisches Buch, das nicht die kirchliche Gutheißung erhält, darf nicht gedruckt werden, ohne daß der Verfasser sich des Ungehorsams gegen die kirchliche Obrigkeit schuldig macht. Und wie Vieles kann ein Censor, wenn er ängstlich und eng ist, für glaubensgefährlich halten! Wie vieles Wissenschaftliche wird so den Katholiken vorenthalten! Auf ähnliche Angriffe von Professor Max Lehmann (Preußische Jahrbücher, 1902, H. 1, S. 1—9) antwortet die Kölnische Volkszeitung (Sonntag, 26. I. 1902, drittes Blatt, Morgenausgabe) in einem Artikel „Der Index". Treffend wird dort ausgeführt, daß alle Bücher, auch von Ungläubigen, vom Index freigegeben sind, die nicht ex professo von Religion handeln, wenn sie auch vorübergehend (obiter) davon reden. Nicht verboten sind alle medicinischen, juristischen, philologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen Bücher, auch von nichtkatholischen Autoren, auch wenn sie vorübergehend Wahrheiten des Glaubens berühren. Nur dann wären auch diese Bücher verboten, wenn sie durch ein besonderes Decret auf den Index gesetzt, d. h. in das Verzeichniß der verbotenen Bücher eingetragen sind. Das Bücher-

Digitized by Google

verbot ist zum Schutze des Glaubens erlassen. Daß aber der Unmündige vor Gefahren des Glaubens geschützt werde, ist nicht mehr wie selbstverständlich.

Man hat das Gebot allgemein gegeben, damit nicht etwa Jeder sich für mündig halte. Im einzelnen Falle hört aber das Gebot für Denjenigen, der gegen die dem Gebote zu Grunde liegende Gefahr gefeit ist, auf zu verpflichten, wenn ein wichtiger Grund es ihm zur Nothwendigkeit macht, dagegen zu handeln. Wer dagegen gewöhnlich sich in dieser Lage befände, der müßte, da es sich um ein allgemeines Kirchengebot handelt, um die für ihn nothwendige Ausnahme bei der zuständigen Autorität nachsuchen. Und die Ausnahme wird leicht und gern bewilligt. Das bloße Nachsuchen in wissenschaftlichem Interesse wird als ein hinreichender Grund zur Verleihung der Dispens angesehen, und die Erlaubniß wird für eine Zeit lang oder auch für immer gegeben. Weisen etwa die wissenschaftlichen Werke der Katholiken Spuren des Bücherverbotes auf? Nein. Der Philosoph citirt ebenso Darwin wie Thomas von Aquin, der Theologe Harnack und Bellarmin, die Historiker der Reformationsgeschichte Ranke wie Janssen.

Die Präventivcensur, d. h. die Gutheißung eines Buches durch die bischöfliche Behörde und das Verbot der Drucklegung ohne diese Gutheißung ist ebensowenig eine Gefahr für die wissenschaftliche Thätigkeit des Katholiken. Lehmann meint, bei dem Historiker z. B. werde die Rücksicht auf das bevorstehende bischöfliche Censurgericht seiner Forschung und seinem Urtheile Fesseln anlegen. „Und da wundert man sich noch, daß die Facultäten nichts von ultramontaner Philosophie und Historie wissen wollen?“ Auch weist er darauf hin, daß unter der Bestimmung „alle Schriften, welche Religion und Sittlichkeit berühren,“ je nachdem viel oder wenig verstanden werden könne. Das ist wahr. Aber nach den Regeln des kanonischen Rechtes ist eben immer das wenigste darunter zu verstehen. Odiosa sunt restringenda — das Lästige wird im Mindestmaß anferlegt. Das, was sicher der Censur zu unterbreiten ist, sind die exegetischen Werke, sowie alle Bücher über Dogmatik, Kirchen-

Digitized by Google

geschichte, Kirchenrecht, Ethik, natürliche Theologie. Mediziner, Juristen, Profangeschichtschreiber, Philologen sind der Censurpflicht nicht unterworfen, der Philosoph nur, wenn er sich mit Ethik und natürlicher Theologie befaßt. Ein weites wissenschaftliches Gebiet ist also völlig freigegeben. Und in Bezug auf das Uebrige wird nur das von der Censur beanstandet, was der Glaubens- und Sittenlehre widerspricht oder zu widersprechen scheint. Damit das in der rechten Weise geschieht, soll der Bischof nur Censoren ernennen, von denen er weiß, daß sie frei sind von jeder wissenschaftlichen Parteilichkeit. Ihre Aufgabe besteht nicht darin, wissenschaftliche Richtungen und Ansichten zu begünstigen oder zu unterdrücken, sondern sie haben lediglich zu prüfen, ob in den vorgelegten Büchern nichts enthalten ist, was in Glaubens- und Sittensachen gegen die Lehre der Kirche verstößt. Unfehlbar ist ein Censor nicht, die höchste Instanz bildet er auch nicht. Ein etwaiger Conflict zwischen ihm und dem Schriftsteller ist also so zu beurtheilen, wie das angegebene Verhältniß zwischen theologischer Meinung und Wissenschaft. Praktisch gelöst kann er werden durch Appellation an die höhere Instanz, unter Umständen durch Appellation an eine Congregation in Rom, und auch die Congregationsentscheidungen haben nur die Bedeutung, die oben auseinander gesetzt wurde.

Die Zahl Derer, welche nicht im Stande sind, ein eigenes Urtheil über Gelesenes sich zu bilden, sondern einfach der Autorität blindlings sich anschließen, ist groß, die Zahl Derer, welche dem sieghaft vorgetragenen *Worte* anhangen, auch wenn sie den *Geist* nur halb oder gar nicht verstehen, nicht minder. Daß Alle, die über Religion schreiben, auch die Religion verstehen oder sie ohne Voreingenommenheit behandeln, steht nicht eo ipso fest. Daß man nicht Jedem Alles in die Hand geben kann, wird von den Meisten anerkannt. Wen darf es also befremden, daß die kirchlichen Organe in der Sorge für die Reinerhaltung des als wahr erkannten Glaubensinhaltes Maßregeln treffen zum Schutz der Unmündigen? Auch der bestgesinnte Einzelne ist vor Irrthum und Uebereilung nicht sicher. Welches Unrecht liegt also darin, daß die Kirche durch anerkannt gelehrte und gewissenhafte Männer eine gewisse

Digitized by Google

Aufsicht führen läßt über die Drucklegung von Büchern, welche den Glauben berühren? Und nur das, was den Glauben selbst, den unveränderlichen wirklichen Glaubensinhalt der Kirche und das christliche Sittengesetz betrifft, wird geprüft. (S. unten IV ad 3.)

III.

Die theologische Lehre und die Freiheit der Forschung, historisch betrachtet.

Die Theologie hindert den Fortschritt nicht, war unsere erste These im zweiten Punkt. Als geschichtlicher Beweis für diese Thatsache wird von jeher die große Zahl jener Forscher angeführt, die mit der katholischen Ueberzeugung hervorragende Leistungen auf den verschiedenen Gebieten der Wissenschaft verbanden. Sie gingen ihre eigenen Wege, und Niemand störte sie. Auf eine Aufzählung der Namen kann verzichtet werden. Sie sind verschiedentlich genannt. (S. z. B. bei Orty y Lara, Wissenschaft und Offenbarung. Paderborn 1884. S. 139 ff.; Holzammer, Handb. zur biblischen Gesch., 5. Aufl. Freiburg 1891, I. Bd. S. IV; vgl. die daselbst angeführte Literatur; „Katholische Welt", März 1898, S. 380; Stimmen aus Maria-Laach, 1891, I, S. 555 u. v. A.) Die Namen Derer, welche gute Theologen und anerkanntermaßen tüchtige Männer der Wissenschaft waren, reden noch deutlicher.

Eine theologische Lehre kann unter Umständen den Fortschritt hemmen, das geben wir unumwunden zu. Auch dafür bietet die Geschichte uns Beispiele, aber nur wenige. Sie zusammenzustellen ist ebenfalls überflüssige Arbeit. Denn längst hat man es gethan. In allen Zweigen der antikirchlichen Literatur wird darauf hingewiesen, und in jüngster Zeit hat A. D. Withe, Botschafter der Vereinigten Staaten Nordamerika's in Berlin, „die Geschichte des Kampfes zwischen Wissenschaft und Theologie" in einem gleichnamigen Buch eigens dargestellt, das beim Jahrhundertwechsel in französischer Bearbeitung von H. de Varigny und G. Adam erschien. Das englische Original, einige Jahre früher in London veröffentlicht, trägt den Titel: History of the war-

Digitized by Google

fare of Science with Theology in Christendom [1]). Das Buch will nachweisen, daß die Theologie in ihrer Aggression sich aufreibt und, trotz aller der Forschung und ihren Vertretern bereiteten Schwierigkeiten, schließlich den Kürzeren zieht. Namentlich die Astronomie, die Geologie und Anthropologie werden nach der Seite hin geschildert, wie sie sich von der theologischen Vormundschaft losreißen. Welche Unkenntniß der Theologie aber dem Verfasser anhaftet, zeigt die Annahme, sie vertrete eine Herstellung der Schöpfung in sechs Tagen. Schon die ältesten Exegeten, und zwar vor aller Ausbildung der Naturwissenschaften, weichen in der Erklärung des Sechstagewerkes von der engsten bis zur weitesten Fassung sehr von einander ab. Von einer feststehenden Lehre der Theologie über die Wirklichkeit der sechs Tage kann nicht die Rede sein. Die meisten Theologen huldigen in verschiedenen Graden einer viel freieren Auffassung. Glaubenssatz an dem, was der Schöpfungsbericht bezüglich des Geschaffenen uns bietet, ist z. B. die Erschaffung aus Nichts und die unmittelbaren Consequenzen daraus. Wer aber diese auch als wissenschaftlich überwunden nachweisen könnte, würde allerdings den Glauben umstoßen. Doch von dem Verhältniß des Glaubenssatzes zur freien Forschung reden wir später.

Wie wenig sich katholische Forscher, auch strenggläubige Theologen, gerade durch die Darstellung der Schöpfung des Menschen in der hl. Schrift abhalten lassen, sogar über die Entstehung des menschlichen Leibes Hypothesen aufzustellen, zeigt folgender Passus aus Fischer's Schrift: „Der Triumph der christlichen Philosophie" (Mainz, 1900. S. 308 f.): „Die Mutter des ersten Menschen war die Erde; denn wie jetzt der Mensch aus dem Mutterschooße hervorgeht, so ist er einst im Anfange aus dem Erdschooße entstanden und kehrt beim Tode in denselben zurück. Und zwar ist er dadurch aus der Erde entstanden, daß diese in ihrer letzten Bildungsepoche, in der Quaternärzeit, infolge

1) Vgl. die Besprechung dieses Werkes in der Zeitschrift „Das freie Wort", Neuer Frankfurter Verlag, 1. Jahrgang (1901/02) Nr. 19 vom 5. Januar 1902. S. 595 ff.

Digitized by Google

des ihr innewohnenden Entwickelungsgesetzes schließlich zu einer derartigen organischen Combination ihrer chemischen Hauptelemente gelangte, daß aus derselben, ähnlich wie jetzt aus der befruchteten Keimzelle, der menschliche Leib sich entwickelte. Diese Entwickelung war demnach so wenig ein Wunder, als die jetzige Entstehung des Menschen eines ist, da wie diese, so auch jene auf naturgesetzliche Weise vor sich ging. Das specifische menschliche Organisationsgesetz, welches einst der Erde innewohnte und Kraft dessen der menschliche Leib sich bildete, wirkt jetzt in diesem selbst fort, in welchem es die menschlichen Keimzellen hervorbringt, die Grundlage zu immer neuen Menschenleibern." Das Buch trägt die kirchliche Gutheißung an der Spitze, und Kirstein, ebenfalls Philosoph und katholischer Theolog, tritt der Ansicht in milder Form zwar entgegen, aber er beruft sich nicht auf den Schöpfungsbericht, sondern auf Gründe philosophischer Art („Katholik" 1900, I. Bd., S. 362 f.). Es ist eben der Schöpfungsbericht nicht ohne Weiters auch seinem Wortlaute nach Glaubenssatz und wurde nie als solcher aufgefaßt. In keiner Weise also tritt der Schöpfungsbericht dem freien Forschen entgegen. Jede Auffassung von ihm, die mehr behauptete, als Das, was bestimmt Glaubenssatz ist, war nur theologische Lehre und beanspruchte nicht absolute Geltung. Schon Augustinus hatte eine sehr freie Auffassung (vgl. M. Raich, St. Augustinus und der Mosaische Schöpfungsbericht in den Frankf. Broschüren 1889; F. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwin's, Regensburg 1889, S. 36 ff.). Allerdings behauptet Seidenberger (Mainzer Journal, 27. Dec. 1901, zweites Blatt): „Wenn heute unumstößlich bewiesen wäre, daß der Mensch vom Affen abstammt, nun, da würden die Theologen dieses Mittelglied auch annehmen müssen, und Einige haben ja schon — etwas frühzeitig — damit gerechnet." So weit kann der Schöpfungsbericht wohl kaum gefaßt werden. Aber ganz falsch ist, was Trümpelmann (Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntniß, Berlin 1901, S. 56) über den Schöpfungsbericht sagt: „Gewiß, außer Zweifel steht, daß ihre (der Bibel) Hauptbedeutung für uns nur noch in ihrem religiösen Gehalte liegen kann, aber ebenso außer Zweifel steht, daß ihr

Digitized by Google

Verfasser gemeint hat, *thatsächliche* Wahrheit zu bieten, und daß man so lange, als man der antiken Weltanschauung huldigte, diese Erzählung für thatsächlich richtige, *naturwissenschaftlich* richtige Wahrheit gehalten hat." Das ist nicht richtig. Die Kirche und ihre Exegeten in der Mehrzahl haben nie den Grundsatz vertreten, es sei Alles in der hl. Schrift wörtlich zu fassen, wie auch in der gewöhnlichen Sprache nicht Alles wörtlich zu fassen ist (der Mond lacht). Und schon längst vor der modernen Weltanschauung hat man den Schöpfungsbericht nicht als naturwissenschaftliche Norm aufgefaßt (z. B. Augustinus).

Der Galileifall wird im Buche von Withe natürlich auch genannt zur Illustration des Kampfes zwischen Theologie und Wissenschaft und der Ueberwindung der Theologie durch die Wissenschaft [1]). Eine Ueberwindung einer zeitweiligen theologischen Meinung liegt allerdings vor, aber nicht eine Ueberwindung des Glaubens. Denn *kein Glaubenssatz* trat je der Kopernikanischen Weltanschauung entgegen. Allerdings meint Trümpelmann (a. a. O. S. 8), die antikopernikanische Weltanschauung sei dogmatisch festgelegt, allein er behauptet es mit Unrecht (s. unten IV). Der Galileifall ist ja geradezu das Stichwort aller Gegner der Theologie geworden. Darstellungen des Falles, welche von katholischer Seite fast in allen Handbüchern der Dogmatik, Kirchengeschichte, Apologetik u. s. w., sowie speciell in fast allen wissen-

1) „Es sei hier z. B. erwähnt," sagt auch Leumann („Religion und Universität. Zum Fall Spahn," Neuer Frankfurter Verlag, 1902), „daß die katholische Kirche erst im 18. Jahrhundert es über sich brachte, die längst vorher zum Gemeingut der Gebildeten gewordene Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne officiell anzuerkennen, wobei sie nun nicht mehr gern daran erinnert wird, in welch' empörender Weise sie früher hervorragendste Bekenner dieser Lehre (Galilei und Andere) verfolgt hat." (S. 7.) Diese Worte empfangen durch unsere Ausführung in III. ein etwas anderes Licht. Namentlich die Unterscheidung zwischen dem Princip der Kirche, ihrem Wesen, ihrem wesentlichen Inhalt und zwischen den zeitgeschichtlichen Erscheinungen dieses Wesens, dem, was mit Unrecht und falscher Consequenz mit ihrem wesentlichen Inhalte in Verbindung gebracht wurde, zeigt das Verhältniß der Kirche zum Galileifall nach einer erträglicheren Seite.

Digitized by Google

schaftlichen katholischen Zeitschriften gegeben wurden, bleiben gewöhnlich unbeachtet. In letzter Zeit haben Schell und Ehrhard die Sache behandelt. Schell schreibt: „Wer wollte die ungeheuere Schwierigkeit verkennen, welche die früher herrschende Vorstellung der Erde als einer flachen Scheibe für die Erforschung der Erdoberfläche bereitete, sowie für die Beantwortung der Frage, ob es Gegenfüßler gebe, und ob die Annahme von Antipoden mit dem dogmatischen Glauben an die Einheit des Menschengeschlechtes vereinbar sei? Welche ungeheuere Schwierigkeit bereitete das vom unmittelbaren Sinnenschein als Erfahrungsthatsache empfohlene Vorurtheil, die Erde sei der ruhende Mittelpunkt der Welt, zumal man an die Offenbarung Gottes und die Menschwerdung Gottes auf Erden glaubte! Man darf nicht übersehen, daß die Welterklärung eines Copernikus, Kepler, Galilei viel schärfer von der weltlichen Wissenschaft bekämpft wurde, nicht aus Rücksicht auf die hl. Schrift, sondern mit Berufung darauf, daß die Copernicanische Lehre mit offenkundigen sinnlichen Erfahrungsthatsachen in Widerspruch stehe! Für die Theologen wurde dazu noch das Vorurtheil maßgebend, die Menschwerdung des göttlichen Wortes sei eigentlich schon in Frage gestellt, wenn die Erde nicht mehr als die ruhende Hauptmasse der Welt, sondern als ein frei kreisender Wandelstern oder gar noch als der untergeordnete Begleiter eines unter vielen Sonnensternen gedacht werde. Dieses Vorurtheil herrscht noch heute — und zwar besonders in ungläubigen und in wissenschaftlichen Kreisen. Als ob die Masse den Ausschlag geben könnte und nicht der Geist allein.“ (Der Katholicismus als Princip des Fortschrittes, 6. Aufl., Würzburg 1897, S. 40.) „Nehmen wir Galilei, den berühmten Vorkämpfer des Copernicanischen Weltsystems. Sind Copernicus und Galilei in ihrem katholischen Glauben und in ihrem kirchlichen Sinne irre geworden, weil viele Vertreter der kirchlichen Autorität, insbesondere bei Galilei, einen Widerspruch zwischen der Offenbarung und der neuen Auffassung annahmen? Nein. Haben sie sich, obgleich gute Katholiken, ihr Concept korrigiren lassen? Nein! Sind sie nicht beide, auch in kirchlichen Kreisen, siegreich durchgedrungen? Unzweifelhaft!“ (A. a. O. S. 41.) „Es ist ein stehender Vorwurf geworden,“

Digitized by Google

schreibt Schell an einer anderen Stelle [1]), „das Christenthum habe den Fortschritt in der Naturwissenschaft, in der Medizin, in der öffentlichen Gesundheitspflege und im Verkehrswesen, kurzum in der gesammten materiellen Cultur um anderthalb Jahrtausende verzögert. Die Erkenntniß, daß die Erde eine frei schwebende Kugel sei mit täglicher Axendrehung und sich im Jahreslauf um die Sonne bewege, war von der griechischen Naturforschung schon erzielt (insbesondere von Aristarch von Samos 280 n. Chr.). Da sie mit der christlichen Weltanschauung nicht übereinstimmte, so sei sie zurückgedrängt worden, um endlich nach anderthalb Jahrtausenden (1530 bezw. 1534) mit Copernicus wieder aufzutreten, um 1616 kirchlich verboten zu werden, und erst 1822 vom Index frei gegeben zu werden.

„Die Medizin habe unter dem Banne gelitten, der auf der Anatomie lastete; der menschliche Leichnam galt als unantastbar, weil die Kirche lehrte, der Leib sei Gottes Tempel und müsse für die Auferstehung aufbewahrt werden.

„Daß diese Glaubenslehren dahin ausgedeutet wurden, ist zuzugeben; allein es geschah eben mit Unrecht. Denn alle diese Bedenken, die von kirchlicher Seite bestanden, sind ja im Laufe der Zeit gefallen, und die Glaubenslehren vom Tempel Gottes und von der Auferstehung sind ganz dieselben geblieben. Diese Bedenken wären noch früher gefallen, wenn die Mediziner und Naturforscher mit der erforderlichen Entschiedenheit und Begründung die Vorurtheile als Vorurtheile dargelegt hätten."

Sehr treffend ist auch, was Ehrhard bemerkt [2]): „In die Zeit Urban's VIII. fällt auch die definitive Verurtheilung Galilei's, gegen den schon unter Paul V. ein erster Proceß angestrengt worden war. Diese berühmte Angelegenheit bildet noch immer einen Stein des Anstoßes für Viele aus unserer Mitte und ist oft genug gegen die katholische Kirche als solche ausgebeutet wor-

1) Die neue Zeit und der alte Glaube, 2. Aufl., Würzburg 1898. S. 98 f.

2) Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert ꝛc. 2. u. 3. Aufl. S. 151 ff.

Digitized by Google

den. Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß die Verurtheilung des Kopernikanischen Weltsystems durch das römische Inquisitionstribunal ein wissenschaftlicher Irrthum war, und daß die bekannte Behandlung eines der genialsten Naturforscher durch die kirchliche Autorität eine höchst beklagenswerthe Thatsache ist. Die Abschwächung dieser beiden Sätze wäre eine Pseudo-Apologetik, die der katholischen Kirche zum empfindlichsten Schaden gereichen müßte. Auf der anderen Seite bedeutet es aber keine wahrhaft wissenschaftliche Würdigung dieser ganzen Angelegenheit, wenn man sie von dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, der ihren historischen Verlauf bestimmte, loslöst und im Lichte fortgeschrittener Erkenntnisse betrachtet, wie jenes ein pseudo-apologetisches Verfahren wäre, so ist dieses ein pseudo-wissenschaftliches.

„Die persönliche Behandlung Galilei's gehört in die Cultur- und Sittengeschichte des 17. Jahrhunderts und läßt sogar eine Milderung der herrschenden Grundsätze ersehen, die kein Katholik der Gegenwart zu vertheidigen bereit sein wird, noch zu vertheidigen verpflichtet ist. Inhaltlich muß die Angelegenheit als der erste große Conflict zwischen der traditionellen Theologie und der jung aufstrebenden Naturwissenschaft gewürdigt werden. Bei dem damaligen Stande Beider mußte die Controverse den bekannten Verlauf nehmen; denn einerseits war die damalige Theologie nicht gewohnt, von einer anderen Wissenschaft Belehrungen anzunehmen, und wurde daher veranlaßt, die herrschende Erklärung der einschlägigen Bibelstellen als zu Recht bestehend zu betrachten, um so mehr, als die abweichende Interpretation von Kirchenvätern und älteren Theologen in Vergessenheit gerathen war. Auf der anderen Seite verfügte das neue Weltsystem noch nicht über jene Beweismomente, die es inzwischen auf die Höhe einer erwiesenen Thatsache gestellt haben.

„Das schwankende Auftreten Galilei's und besonders der Widerspruch, den er von Pseudonaturforschern erfuhr, mußte vielmehr die Beweiskraft seiner Folgerungen in den Augen festgebannter Theologen wesentlich herabmindern.

„Damit war die Entscheidung von vornherein in dem Sinne festgelegt, in welchem sie thatsächlich erfolgte. Die römische Con-

Digitized by Google

gregation hätte sogar ein sittlich minderwerthiges Verhalten an den Tag gelegt, wenn sie das traditionelle Verständniß der Bibel so leichthin preisgegeben hätte. Von diesem allein richtigen Standpunkte kann daher der galileische Proceß kein größeres Aergerniß hervorrufen, als eine Reihe anderer Erscheinungen und Vorkommnisse, die nur durch den Mangel ächt wissenschaftlicher Würdigung oder durch das Hinzutreten gehässiger Gesinnungen und Absichten gegen die katholische Kirche als Sturmböcke losgelassen werden können. Wohl aber beweist er, daß auch die römischen Congregationen Kinder ihrer Zeit waren und als solche den Tribut menschlicher Unzulänglichkeit zahlen mußten. Noch wichtiger ist die darin enthaltene Lehre, die eben nur durch die Erfahrung gewonnen werden konnte, daß nämlich zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaften eine innere Wechselbeziehung besteht, und daß von den letzteren auf selbstständigem Wege neue Wahrheiten gefunden werden, die von der Theologie auf Grund einer eindringenden Geistesarbeit aufgenommen werden müssen. Der ganze Vorgang offenbart endlich das große Gesetz im Reiche der geistigen Entwickelung, wonach jede neue Erkenntniß sich ihren Platz im Gesammtorganismus der Wissenschaften erobern und den anfänglichen Widerstand von Seiten liebgewonnener Anschauungen, die keine innere Berechtigung, aber die Zustimmung der Geister besitzen, überwinden muß, um dadurch ihre wahre Kraft zu erweisen."

Ehrhard betont an anderer Stelle fest und bestimmt den Unterschied zwischen den festen Normen des Glaubens und den zeitgeschichtlichen Erscheinungen in der Theologie (S. 265 f.) und folgert daraus (266): „Darum kann die unleugbare Thatsache, daß zwischen Vertretern der kirchlichen Autorität und Bahnbrechern des Fortschrittes in der abendländischen Cultur im Mittelalter und in der Neuzeit Gegensätze geherrscht haben, bei deren Ausbildung und Fortbestehen die letzteren nicht die einzigen Schuldigen waren, den Katholiken keineswegs an seinem Glauben und an seiner Kirche irre machen. Das sind alles zeitgeschichtliche Erscheinungen, welche das Wesen des Katholicismus nicht berühren, die vielmehr ihr Dasein bestimmten Personen verdanken, und noch öfters concreten Zeitrichtungen, die in letzter Linie dafür verantwortlich zu machen sind.

Digitized by Google

So bestimmt auch, wie z. B. in der Galileifrage, Decrete römischer Congregationen Erkenntnisse verworfen haben mögen, die später zum Gemeingut der gebildeten Welt wurden, diese Erkenntnisse sind nicht durch unfehlbare Entscheidungen verworfen worden, und das katholische Dogma trägt keine Spur dieser geschichtlichen Vorkommnisse an sich. Unsere Gegner lieben es, den wesentlichen Unterschied zeitgeschichtlicher Bestrebungen und persönlicher Auffassungen von den absolut giltigen Normen und Dogmen der katholischen Kirche zu verwischen, um die ganze Last bedauernswerther geschichtlicher Ereignisse einer vielhundertjährigen Vergangenheit auf sie zu laden."

So ist es zwar möglich, daß, wie Leumann (a. a. O. S. 15) sagt, der „fluctuirende Vorstellungsreichthum" der katholischen Kirche „dem Geiste der Neuzeit" entgegentritt. Vom „Dogmatisch-fixirten" aber, von dem es L. ebenfalls behauptet, ist es keineswegs erwiesen (s. unten IV ad 3).

Es wird vielfach darauf hingewiesen, daß die kirchliche Autorität längst noch den Widerspruch gegen die von Galilei vertretene Weltanschauung aufrecht erhielt, als die Thatsache des Erdumlaufes schon eine Trivialität geworden war; das Werk des Copernicus sei bis Anfang des neunzehnten Jahrhunderts auf dem Index verblieben. Die „Kantstudien" (1900, Bd. V, H. 3, S. 384) betonen auch diese Thatsache: „Die Kritik der reinen Vernunft steht auf dem Index. Noch kürzlich hat die Revue Thomiste, gelegentlich der Besprechung der Vorländer'schen Neuausgabe derselben, ihre ‚lecteurs catholiques' an diese Thatsache erinnert; sie hat nur vergessen, zugleich die Erinnerung an die ebenso welthistorische Thatsache aufzufrischen, daß auch des unsterblichen Copernicus unsterbliches Werk: De revolutionibus orbium coelestium einst auf dem Index stand. Später wurde dieses Werk von dem Index wieder abgesetzt, nachdem die Jesuiten unterdessen die Köpfe hinlänglich präparirt — oder um den treffenden Ausdruck des Grafen Hoensbroech zu gebrauchen, hinlänglich ‚durchgeknetet' hatten, so daß die neue Wahrheit ihnen nun nichts mehr schaden konnte." Das „freie Wort" (a. a. O. S. 596 f.) weist ebenfalls darauf hin, daß das Werk des Copernicus auf den

Digitized by Google

Index kam, auf dem es bis 1835 verblieben. Auch Leumann (a. a. O. S. 7) spricht davon: „Es sei hier z. B. erwähnt, daß die katholische Kirche erst im 18. Jahrhundert es über sich gebracht hat, die längst vorher zum Gemeingut aller Gebildeten gewordene Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne anzuerkennen . . . .“

Wie aber steht es mit dieser Thatsache? Bedeutet das Verbleiben eines Werkes auf dem Index immer auch noch seine Verurtheilung und das Verbot seiner Lectüre? Nein, es können sowohl in der Einreihung eines Buches in den Index wie in seiner Ausmerzung aus demselben Fehler und Versehen vorkommen. „Wo der Irrthum blank auf der Hand liegt,“ sagt Hollweck [1]), „wie bei Host Joh., Macer, ist die Einreihung in den Index natürlich nicht verpflichtend.“ Daraus folgt, daß die Einreihung in den Index auch nicht mehr verpflichtend ist, sobald später klar und bestimmt sich herausstellt, daß das Verbleiben auf dem Index nicht gerechtfertigt ist, auch wenn das Buch nicht formell vom Index abgesetzt wird.

(Schluß folgt.)

XXI.

Lanfrank's Verhältniß zur Dialektik.

(Von Prof. Dr. J. A. Endres.)

Lanfrank gehört zu jenen verdienten Männern, welche die am Beginn des 11. Jahrhunderts aufkeimende Bildung Italiens dem Auslande vermittelten. Ungefähr um 1010 zu Pavia geboren [2]), hatte er sich an der Pflegestätte des Rechtsstudiums zu Bologna der Rechtskunde beflissen. Er war dann in seiner Vaterstadt als

1) Das kirchliche Bücherverbot, 2. Aufl., Mainz 1897, S. 30 A. 2.

2) Vgl. Mattes in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2) 7, 1396.

Digitized by Google

Sachwalter und Rechtslehrer aufgetreten. Aber bald erfaßte ihn der Wanderzug der damaligen Gelehrten, welcher die rasche Fühlung unter den zeitgenössischen Gebildeten erklärt. Wie für so viele Andere, so schlossen auch für ihn die weltlichen Studien den Horizont seines Geisteslebens ab. Von verzehrendem Ruhmesdurste getrieben und dem lockenden Erwerbe angestachelt[1]), war er durch Frankreich in das aufblühende normannische Reich gezogen, hatte zu Avranches eine Schule gegründet, war eben im Begriffe, seine Lehrthätigkeit in dem größeren Rouen fortzusetzen, als er auf dem Wege dahin, von Räubern überwältigt, im Angesichte des Todes an die Vergänglichkeit des Irdischen und die Eitelkeit seines bisherigen Lebens gemahnt wurde. Das war der Wendepunkt in seinem Leben, der ihn zur Aenderung seiner Gesinnung brachte[2]) und unter die großen Reformatoren der Zeit stellte. In dem neuerstehenden Kloster zu Bec entsagte er 1042 der Welt und hatte Mühe, gleich anderen Reformatoren der Zeit nicht noch einen Schritt weiter zum Einsiedlerleben zu thun. Nach drei Jahren Prior geworden, reformirte er sein Kloster nach der Strenge der Benedictinerregel. Auch im Kloster hatte er die Lehrthätigkeit wieder aufgenommen, aber nunmehr auf einem anderen, dem theologischen Gebiete. Diese neue Richtung, welche er einschlug, und noch viel mehr die besondere Art, in der er das theologische Studium pflegte, sicherten ihm rasch das Interesse und den Beifall der kirchlich gesinnten Kreise des lateinischen Abendlandes. Bereits als Prior begann er seinen Kampf gegen Berengar von Tours, wie auch seine sonstige öffentliche Wirksamkeit im Dienste Wilhelm's des Eroberers. Wahrscheinlich 1066

1) Intelligens providentissima inspiratione inde se posse adipisci majorem gloriam et plurimum quaestum. Chronicon Beccensis abbatiae, Migne 150, 642 C.

2) Vgl. das schöne Gebet, das er, von den Räubern an einen Baum gebunden, in der einsamen Nacht zu Gott richtet: Domine Deus, tantum tempus in discendo expendi et corpus et animam in studio litterarum attrivi; et adhuc, quomodo te debeam orare atque laudis officia tibi persolvere, non didici . . . Milo Crispinus, Vita b. Lanfranci I, 2, Migne 150, 31 A.

Digitized by Google

wurde er zum Abte des neugegründeten Klosters vom hl. Stephan zu Caën erhoben, 1070 bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury. Nach einschneidender segensreicher Wirksamkeit starb er 1089.

Für die Beurtheilung seiner Stellung innerhalb der wissenschaftlichen Bewegung seiner Zeit sind außer den Zeugnissen Dritter besonders seine Commentare zu den Briefen des hl. Paulus, seine Streitschrift gegen Berengar: De corpore et sanguine domini und seine Briefe von Werth.

Während manche philosophiegeschichtliche Darstellungen mit Stillschweigen über die Person Lanfrank's hinweggehen, andere sich mit Nennung seines Namens und einiger Lebensdaten begnügen [1]), wieder Andere ein offenes Bekenntniß der Unklarheit über seine Lehrthätigkeit äußern [2]), bemühte sich bereits Prantl, die allgemeinen Umrisse der letzteren festzustellen [3]). Wenn er jedoch nur zwei Perioden dieser Lehrthätigkeit unterscheiden will, so sprechen hiegegen deutlich die geschichtlichen Nachrichten. Darnach hatte Lanfrank sich während seines Verweilens in Italien noch den juristisch-dialektischen Studien gewidmet, und zwar mit solchem Erfolge, daß sein Name mit dem angeblichen Begründer der Bologneser Juristenschule, Irnerius, in Zusammenhang gebracht wurde. Mit seiner Heimath verließ er aber auch dieses Studiengebiet, um sich ganz den freien Künsten und wohl in erster Linie der Dialektik zuzuwenden. Er scheint in seiner Eigenschaft als Wanderlehrer Beifall gefunden zu haben. Sehr viele angesehene Scholaren begleiteten ihn auf seinem Wege durch Frankreich [4]). Seinem ganzen Charakter nach zu schließen gehörte er nicht zu

1) Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Mainz 1864, 135. Das Wenige ist übrigens ganz Kaulich entnommen.

2) Kaulich, Gesch. d. scholast. Philosophie, Prag 1863, 263: „Es läßt sich nicht genauer angeben, durch welcherlei Vorträge er sich vorzugsweise auszeichnete."

3) Gesch. d. Logik (2), Leipzig 1885, 2, 72.

4) Et pertransiens Franciam quamplures magni nominis scholares secum habens, in Normanniam pervenit. Milo Crispin., Vita b. Lanfr. c. 1, Migne 150, 29 C.

Digitized by Google

jener Art von Dialektikern, welche mit ihrer kindlichen Schulweisheit auf Fangschlüsse bedacht waren und vom Standpunkte ihrer syllogistischen Vordersätze aus die Grunddogmen des Christenthums als überwundene Sache demonstrirten. Die Dialektik hätte ihm später verächtlich erscheinen müssen, wenn er sie je zu sophistischen Spielereien mißbraucht haben würde. Allein er spricht von ihr stets nur mit Achtung.

Daß er auch ihr den Rücken kehrte, hängt mit seinem Eintritt in's Kloster zusammen. Gleichwohl nimmt er aber jetzt keineswegs eine schroffe und extreme Stellung gegen sie ein, etwa in der Weise, daß er sie unter die dem Mönche verbotenen Dinge zählen würde. Er lehrt und pflegt nur die Dialektik und die übrigen freien Künste nicht mehr um ihrer selbst willen.

Diese letzte Wandlung in seiner wissenschaftlichen Laufbahn ist auf's klarste bezeugt. In einem Briefe an den irischen Bischof Domnald, welcher ihm Fragen aus weltlichen Disciplinen zur Lösung vorgelegt hatte, lehnt er eine darauf bezügliche Antwort mit der Motivirung aber, daß er wohl diese Art Studien dereinst in jungen Jahren getrieben, aber seit dem Antritte des Hirtenamtes ihnen entsagt habe [1]). In der That datirt diese Verzichtleistung noch weiter zurück. Papst Alexander II., vormals selbst Schüler Lanfrank's, dankt Gott dafür, daß er ihn (Lanfrank) vom Studium der Weltweisheit zu jenem der „wahren Weisheit" geführt habe [2]). Eine ganz besondere Würdigung aber verdient eine zeitgenössische Stimme aus dem weltfremden Klösterchen Ebersberg in Bayern. Das Zeugniß des Abtes Williram von Ebersberg in dessen den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts angehöriger Paraphrase zum Hohen Liede ist deshalb von besonderem Werth, weil es das

1) Quaestiones saecularium litterarum nobis solvendas misistis; sed episcopale propositum non decet operam dare hujusmodi studiis. Olim quidem juvenilem aetatem in his detrivimus. Epist. (33) ad Domnaldum, Migne 150, 533 D.

2) Gratias omnipotenti deo referimus, qui post eruditionem mundanae sapientiae ad illius te transtulit sapientiae studium quae vera est. Alex. II. epist. ad Lanfr. (72), Migne 146, 1353 A.

Digitized by Google

Specifische und die Bedeutung des Schrittes Lanfrank's im Zusammenhalte mit den damaligen geistigen Strömungen in hellster Beleuchtung erscheinen läßt und für die weite Entfernung des Berichterstatters zugleich eine erstaunlich detaillirte Kenntniß der positiven Bestrebungen seines westlichen Ordensgenossen voraussetzt. Im Prolog zu der genannten Paraphrase stimmt Williram eine bittere Klage darüber an, wie im Vergleich zu einer vorausliegenden Periode, wo das Studium der hl. Schrift in hoher Blüthe stand, nunmehr fast alles literarische Streben geschwunden und nur noch die Bethätigung der Geldgier, der Mißgunst und des Streites übrig geblieben sei. Denn wenn es auch noch Solche gebe, welche in der Schule mit Grammatik und Dialektik vertraut gemacht werden, so glauben sie sich damit zufrieden geben zu dürfen und denken nicht an eine hl. Schrift. Andere verfügen zwar über theologische Kenntnisse, aber sie vergraben leider das ihnen anvertraute Talent und haben für die Uebrigen, welche in Lesung und Gesang Fehler machen, nur ein Lachen, statt ihrer Unbeholfenheit durch Unterweisung oder Textverbesserung (emendatione) der Bücher hilfreich an die Hand zu gehen. „Nur Einen in Frankreich weiß ich, Lanfrank ist sein Name, der, vorher virtuoser Dialektiker, sich nunmehr zu den kirchlichen Studien gewendet und in den Briefen Pauli und dem Psalter die Geister durch seine hohe Gelehrsamkeit geschärft. Da Viele von unseren Landsleuten, ihn zu hören, zusammenströmen, so hoffe ich, daß diese durch sein Beispiel auch in unseren Landestheilen zum Nutzen Vieler eine Frucht ihres Fleißes zeitigen werden [1])." Das

1) Cum majorum studia intueor, quibus in divina pagina nobiliter floruere, cogor hujus temporis faeces deflere, cum jam fere omne litterale defecit studium solumque avaritiae, invidiae et contentionis remansit exercitium. Nam et si qui sunt, qui sub scholari ferula grammaticae et dialecticae studiis imbuuntur, haec sibi sufficere arbitrantes, divinae paginae omnino obliviscuntur . . . Alii vero, cum in divinis dogmatibus sint valentes, tamen creditum sibi talentum in terra abscondentes, caeteros qui in lectionibus et canticis peccant, derident, nec imbecillitati eorum vel instructione vel librorum emendatione quicquam consulti exhibent. Unum in Francia comperi,

Digitized by Google

Gebahren der selbstsüchtigen, streitliebenden Wanderlehrer, das Ueberwiegen des weltlichen Wissensbetriebes, die Unthätigkeit auf theologischem Gebiete stellt der bayerische Abt in den treffendsten Farben dar und in bewunderungswürdiger Feinfühligkeit empfindet er das Epochemachende im Auftreten Lanfrank's, des Lehrers von Anselm, an das er weitgehende Hoffnungen knüpft. Wenn er an die Textverbesserung der Bücher erinnert, so geschieht es nur deshalb, weil ihm dieser eine der Ruhmestitel Lanfrank's bereits bekannt ist. Der Biograph Lanfrank's, Milo Crispinus, erzählt nämlich, daß Lanfrank die durch die Schuld der Abschreiber sehr verdorbenen Bücher des alten und neuen Testamentes, Schriften von Vätern und auch viele liturgische Bücher theils selbst verbessert habe, theils durch seine Schüler habe verbessern lassen. Mit dem Hinweis auf dieses Verdienst führt Milo im ersten Satze seines biographischen Werkes den Helden seiner Erzählung ein und berichtet, daß ihn eben wegen jenes Verdienstes das ganze lateinische Abendland als seinen vorzüglichsten Lehrmeister mit geziemender Liebe und Hochschätzung anerkenne. Ja durch seine Schüler habe sich Lanfrank's Einfluß bis hin nach dem klassischen Lande der freien Künste, nach Griechenland, erstreckt [1]).

Das war nun allerdings eine ganz besondere Art, wie der ehemalige „Grammatiker" seine Kenntnisse in den Dienst der Theologie stellte. Indeß blieb Lanfrank nicht an der Außenseite

---

Lantfrancum nomine, antea maxime valentem in dialectica, nunc ad ecclesiastica se contulisse studia atque in epistolis Pauli et Psalterio sua subtilitate exacuisse ingenia. Ad quem audiendum, cum multi nostratium confluant, spero quod ejus exemplo etiam in nostris provinciis ad multorum utilitatem industriae suae fructum producant. Th. Wiedemann, Wileram, Abt zu Ebersberg, Oesterr. Vierteljahresschr. für kath. Theol., Wien 1864, 96.

1) Quia Scripturae scriptorum vitio erant nimium corruptae, omnes tam Veteris quam Novi Testamenti libros nec non etiam scripta sanctorum patrum secundum orthodoxam fidem studuit corrigere. Et etiam multa de his, quibus utimur nocte et die in servitio ecclesiae, ad unguem emendavit, et hoc non solum per se, sed etiam per discipulos suos fecit. Milo Crisp., Vita b. Lanfr. c. 15, Migne 150, 55 C. — cf. c. 1, Migne 150, 29 B.

Digitized by Google

der sprachlichen Form stehen. Jene philologische Thätigkeit scheint bei ihm aus einem tieferen Grunde erwachsen zu sein. Noch in einem anderen Punkte nämlich hatte das reformatorische Talent Lanfrank's den Puls der Zeit gefühlt und erkannt, was ihr von Nöthen. Die „wahre Weisheit", von welcher Alexander II. an ihn schreibt, war ihm aufgegangen in der hl. Schrift und namentlich in den Briefen des hl. Paulus. In ihnen fand der ehemalige Dialektiker und Rhetor solche Tiefe philosophischer Untersuchungen, eine so große und einnehmende Beredsamkeit, daß er gleich Gutes oder Besseres in keiner anderen Gattung von Schriften vorhanden glaubt [1]). Aber das war nun das Eigenthümliche und Neue in seiner Schrifterklärung, daß er seinen Schülern das Gotteswort nicht mehr in dem minder klaren Gefäße allegorisch-mystischer Ausdeutung kredenzte, sondern daß er aus dem krystallhellen Gesundbrunnen des Literalsinnes schöpfte.

In seinen Kommentaren, wie sie uns überliefert sind, verfährt Lanfrank folgendermaßen. An der Spitze jedes Briefes orientirt er in prägnanter Kürze über die Adressaten, das Verhältniß des Apostels zu ihnen, den Anlaß des Schreibens ꝛc. Den Text selbst erläutern bereits Glossen, vermuthlich ursprünglich großentheils Interlinear-, theilweise auch Randglossen. Unter dem Texte folgt der eigentliche Kommentar, ein paar Worte des Textes wiederholend und sie in möglichster Kürze erklärend. Diese Erklärungen stammen entweder von Ambrosius [2]) oder Augustinus, oder sie rühren von Lanfrank selbst her, was durch Voranstellung der Namen (Ambros., August., Lanfr.) gekennzeichnet wird.

Das war also die letzte Wandlung Lanfrank's, daß er die weltlichen Wissenschaften mit der Theologie vertauschte, daß er sein Talent zu ihren Gunsten verwerthete.

---

1) In scripturis ejus (s. Pauli) tanta locorum disputationum subtilitas, tanta et tam subtilis benevolentiae captatio, cum res exigit, invenitur, ut tanta vel ea major in nullo scripturarum genere reperiatur. Comment. in 1 Cor. 2, Migne 150, 163 B.

2) Nach Mattes in Wetzer und Welte's Kirchenlex. (2) 7, 1396 finden sich die dem hl. Ambrosius entnommenen Citate in den uns erhaltenen Schriften dieses Vaters nicht.

Digitized by Google

Es fragt sich nun, wie sich in dieser Phase sein Verhältniß zur Dialektik darstellt. Werthvolle Aufschlüsse darüber enthalten, was bisher kaum beachtet worden zu sein scheint, seine Kommentare, namentlich der Kommentar zum ersten Corintherbriefe. Als Anlaß dieses Briefes bezeichnet er: Die Corinther, welche von Paulus das Wort der Wahrheit gehört hatten, seien auf verschiedene Weise von falschen Aposteln verführt worden, die Einen von der wortreichen Beredsamkeit der Philosophie (a philosophiae verbosa eloquentia), Andere durch die Anhänger des jüdischen Gesetzes bestimmt. Diese rufe der Apostel zum wahren Glauben und zur evangelischen Weisheit (ad veram fidem et evangelicam sapientiam) zurück [1]).

Gleich bei den ersten Kapiteln jenes Briefes ist Gelegenheit, seine Anschauungen kennen zu lernen. Die in den Glossen wie im Kommentare niedergelegte Auffassungsweise trägt ganz die Färbung jener Zeit. Wenn der Apostel ausführt (1, 17), Christus habe ihn gesendet, das Evangelium zu verkündigen, „nicht in der Weisheit des Wortes," so bemerkt Lanfrank zu non in sapientia verbi: unter der Weisheit verstehe der hl. Paulus die Dialektik (sapientiam ibi dialecticam dicit) und somit das syllogistische Beweisverfahren (non in sapientia verbi = non syllogistice probando). Und zu der Stelle 1, 22: Graeci sapientiam quaerunt fügt er die Glosse: syllogisticas probationes.

Im Ganzen ist seine hier wie anderwärts kundgegebene Auffassungsweise von der Philosophie im Allgemeinen und der alten Philosophie insbesondere folgende. Die alte Philosophie ist durch die göttliche Autorität verworfen worden [2]). Aber er schränkt diesen Gedanken sofort dahin ein, die alten Weisen seien nach der Ansicht des Apostels zu nichte geworden nicht in dem Sinne, als ob er ihre Lehren in jeder Beziehung mißbilligen würde. In vielen Punkten stimmen sie mit den hl. Schriften überein. Manches

1) Epist. b. Pauli ap. ad Corinthios prima, cum glossula interjecta b. Lanfranci, Migne 150, 155 C.

2) Philosophia (so zu lesen statt des sinnlosen prophetia) enim auctoritate reprobata est. Ib. Migne 150, 158 B.

Digitized by Google

allerdings dachten und schrieben sie, was dem christlichen Glauben zuwiderläuft, so besonders in Betreff der Verehrung des einen Gottes [1]). Lanfrank nimmt also in der zu seiner Zeit viel verhandelten Frage über das Verhältniß der alten Philosophie zum Glauben eine sehr gemäßigte Stellung ein. Diese maßvolle Haltung gegen die antike Literatur und Weisheit bildet fortan eine regelmäßige Begleiterscheinung der eigentlichen Förderer des mittelalterlichen Gedankenfortschrittes.

Die gleiche Mäßigung bekundet Lanfrank auch gegenüber der Philosophie seiner Zeit, der Dialektik. Zu der Stelle Kolosf. 2, 4: „Das aber sage ich, damit Niemand euch durch hohe Reden täusche," fügt er die Erklärung, es seien damit hohe Worte und Syllogismen und andere Arten wissenschaftlicher Behandlung gemeint; der Apostel tadle aber nicht die dialektische Kunst als solche, sondern nur den Mißbrauch der Dialektik [2]). Eine mißbräuchliche Dialektik errege zwar den Schein, als entkräfte sie die Dogmen des Christenthums — und hier ist es, wo Lanfrank ein Beispiel eines gegen den Glauben gekehrten Syllogismus anführt —, indeß bei richtiger Beurtheilung kämpfe die Dialektik nicht gegen die göttlichen Geheimnisse (sacramenta dei) an, vielmehr sichere und festige sie gegebenen Falls dieselben unter der Voraussetzung, daß man sie richtig handhabe [3]). Was läge von hier aus näher als

1) Hos (sapientes) annihilatos esse perhibet, non quia doctrinas eorum omnifariam improbet, in multis enim sacris litteris concordant; sed quaedam senserunt et scripserunt contraria Christianae religioni, maxime de cultura unius dei. Ib.

2) „In sublimitate" (sc. sermonum) i. e. in altitudine verborum et syllogismorum et aliorum generum disputantium; non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum. In Col. 2, Migne 150, 323 B.

3) Per quam (dialecticam) crux i. e. mors Christi eam simpliciter intelligentibus evacuari videtur, quia deus immortalis, Christus autem deus; Christus igitur immortalis. Si autem immortalis, mori non potuit. Sic de partu Virginis et quibusdam aliis sacramentis. Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat. In 1. Cor. 1, Migne 150, 157 B.

Digitized by Google

die Annahme, daß sich Lanfrank ihrer auf theologischem Gebiete unbedenklich bedienen werde. Allein an dem war es nicht, so sehr vielleicht auch seine Neigung dafür sprechen mochte. Ein derartig freier Gebrauch der Kunst hätte als ein Zugeständniß an den in der Zeit spuckenden Rationalismus der eingefleischten Dialektiker erscheinen können. Diesem aber hatte Lanfrank entschieden Feindschaft geschworen, gegen ihn zog er an der Spitze einer zahlreichen Gefolgschaft zu Felde in seinem Kampfe gegen Berengar von Tours. In seiner Streitschrift gegen den Archidiakon von Angers nimmt er daher Veranlassung, seine Stellung gegenüber der Dialektik genau zu kennzeichnen. „Gott ist mir Zeuge und mein Gewissen," so betheuert er, „daß ich in der Behandlung der göttlichen Wissenschaft weder dialektische Fragen veranlassen, noch auf ihre Beantwortung und Lösung einzugehen wünschte. Und wenn auch zuweilen das Thema so liegt, daß es durch die Regeln dieser Kunst genau entwickelt werden kann, so verhülle ich so weit möglich die Kunst durch gleichwerthige (theologische) Sätze, um nicht mehr auf die Kunst als auf die Wahrheit und die Autorität der hl. Väter zu vertrauen zu scheinen." Er bleibe sich dabei, wie er hinzufügt, wohl bewußt, daß der hl. Augustinus in einigen seiner Schriften diese Kunst ausgiebig lobe und versichere, daß sie allenthalben in den theologischen Untersuchungen sehr viel nütze [1]).

Die Beachtung dieser feierlichen Betheuerung Lanfrank's hätte vor den Mißverständnissen bewahren können, denen er als Dialektiker von Seiten der Historiker reichlich ausgesetzt war. Mißverständlich wirkte vor Allem eine Nachricht Sigebert's von Gembloux über Lanfrank, welche besagt, er habe den Apostel Paulus

1) Sed testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere, quamvis beatus Augustinus .... hanc disciplinam amplissime laudet. De corpore et sang. Domini c. 7, Migne 150, 417 A.

Digitized by Google

ausgelegt und hier bei jeder Gelegenheit nach den Gesetzen der Dialektik förmliche Syllogismen gebildet [1]). Infolgedessen glaubte z. B. W. Scherer, Otloh von St. Emmeram habe mit seinem Tadel jener exclusiven Dialektiker, welche die Aussprüche der hl. Schrift ausnahmslos nach Maßgabe der Dialektik beurtheilten, Lanfrank's Schule im Auge gehabt [2]), während er ohne Zweifel nur die Rationalisten unter den Dialektikern gemeint haben kann.

Ein Beispiel möge Lanfrank's Verwendung der Dialektik bei seiner Exegese veranschaulichen. Es kann zugleich als eine Erklärung für das „per aequipollentias propositionum tegere artem" gelten. Die Stelle 1. Cor. 13, 8—11 commentirt er in folgender Weise: „Charitas nunquam excidit." Nam et scientia et prophetia evacuabuntur. Omne enim imperfectum perfecto superveniente evacuatur; atqui prophetia et scientia sunt imperfecta; ergo evacuabuntur. Quod autem dicit: „Cum essem parvulus," probat omne imperfectum perfecto superveniente evacuari [3]). Die beiden in dem Syllogismus verwendeten Prämissen sind lediglich formelle Umbildungen von biblischen Sätzen, ohne Aenderung ihres Sinnes. So kommt Lanfrank zu einem regelrechten Syllogismus.

Dieses Verfahren, welches damals offenbar beachtet wurde, möchte uns heutzutage höchstens als Concession an eine Zeit erscheinen,

---

1) Lanfrancus dialecticus et Cantuarensis archiepiscopus Paulum apostolum exposuit et ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit. Sigeb. Gemblac. de script. eccl. c. 155, Migne 160, 582 C; vgl. Prantl, Gesch. d. Logik (2) 2, 74.

2) W. Scherer, Leben Williram's, Abtes von Ebersberg in Bayern, Sitzungsber. der kaiserl. Ak. d. WW., phil.-hist. Kl. 53 (1866), 289 [2]. Ein ähnliches Mißverständniß bekundet Specht, Gesch. d. Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, wenn er S. 126 mit Bezug auf jene Stelle des Sigebert von Gembloux sagt, man habe allmälig begonnen, „den dialektischen Maßstab auch an die Worte der hl. Schrift zu legen". Nach der ganz unmethodischen Arbeit von A. Appuhn, Das Trivium und Quadrivium in Theorie und Praxis, Erlangen 1900, 106, soll die Stelle gar beweisen, daß die Auslegung der Bibel als Endziel des Dialektikunterrichts betrachtet wurde.

3) In 1. Cor. 12, Migne 150, 199 A.

Digitized by Google

welcher noch ganz die Eierschale eines schulmäßigen Formalismus anhaftete. Uebrigens findet es sich nicht allzu häufig angewendet [1]). In der Seele Lanfrank's aber schlummerte ein anderes Ideal von Schrifterklärung, das er nur deshalb nicht realisirte, weil er seine Zeit dafür nicht reif fand. Dort, wo er die Briefe des hl. Paulus ihrem Inhalte und ihrer Form nach über alle anderen Arten von Schriften erhebt, macht er das resignirte Geständniß, er würde den vom hl. Geiste inspirirten tiefen Inhalt jener Schriften bis in's Einzelne auslegen, wenn er nicht den Widerspruch Jener fürchten müßte, die für solche Lehren kein Verständniß haben [2]).

Dürfen wir in diesem stille gehegten Wunsche Lanfrank's nach einem tieferen Eindringen in den Inhalt der hl. Schrift vielleicht den Funken erkennen, welcher in der speculativen Methode seines Schülers Anselm hell aufzuleuchten begann [3])?

Es ist dann allerdings verwunderlich, warum er in seinem Kampfe gegen Berengar von einer speculativen Behandlungsweise der Glaubensdogmen nichts wissen will. Gerade in seiner Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn" macht er die oben erwähnte darauf bezügliche Betheuerung. Aber wahrscheinlich bildete der antikirchliche Rationalismus, gegen den er hier ankämpft, einen ebenso wirksamen Grund für den Verzicht auf die Speculation, wie die mangelnde Empfänglichkeit auf gläubiger Seite.

Sein Standpunkt ist hier der folgende. Er stellt sich in Gegensatz zu Jenen, die Alles aus Vernunftgründen begreifen

---

1) Ich notire folgende Kolumnen im 150. Bande von Migne, wo es sich findet: 147, 150, 166, 168, 178, 182, 194, 198 s, 201 s, 207 s, 266 s, 271, 273.

2) Quae per singula exponerem, nisi imperitorum talium doctrinarum murmur timeretur. In 1. Cor. 2, Migne 150, 163 B.

3) Unter der Annahme eines durch schriftliche Dokumente allerdings nicht belegbaren anregenden Einflusses Lanfrank's auf Anselm nach dieser Richtung, müßte Lanfrank nicht so fast Chorführer der „positiven" als vielmehr der „scholastischen" Theologen genannt werden. Dies mit Rücksicht auf J. E. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philosophie, Berlin 1896, (4) 1, 276.

Digitized by Google

wollen [1]). Der Gerechte, so sagt er, welcher aus dem Glauben lebt, will an die Glaubensgeheimnisse nicht mit Beweisen herantreten und sie durch die Vernunft begreifen. Der vergeblichen Arbeit des Begreifenwollens zieht er den einfachen Glauben vor [2]).

Und so begnügt er sich Berengar gegenüber damit, die traditionelle Lehre der katholischen Kirche darzustellen [3]). Nur dort, wo Berengar das formell dialektische Verfahren mit Ostentation hervorkehrt, folgt er ihm auf dieses Gebiet, um den Schein zu zerstören, als wäre er ihm auf diesem Boden nicht gewachsen [4]).

Da dieser Theil der Lanfrank'schen Kritik Berengar's völlig mit Unrecht den bittersten Tadel erfuhr, so möge sein Gedankengang in Kürze vorgeführt werden.

Der Stand der Sache ist dieser. Berengar hatte auf einer Versammlung zu Rom 1059, welche seine Irrlehre vom Abendmahle verurtheilte, eine Glaubensformel zu beschwören, welche die Stelle enthielt: Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem domini nostri Jesu Christi esse [5]). Kurz darauf war er mit einer Schrift hervorgetreten, welche die eben verurtheilte Irrlehre neuerdings verfocht. In unehrlicher Weise sucht er hier den Schein zu erwecken, als ließe sich der entscheidende Inhalt jener Formel in die beiden

1) Rationibus omnia velle comprehendere. Lanfrancus, De corpore et sang. domini c. 17, Migne 150, 427 B.

2) Quomodo panis efficiatur caro . . . justus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere, . . quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendi non possunt, supervacue laborare. Ib. Migne 150, 427 A.

3) Vgl. Schnitzer, Berengar von Tours, Stuttgart 1892, 349.

4) Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis. Et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes. Verum contra haec quoque nostri erit studii respondere, ne ipsius artis inopia me putes in hac tibi parte deesse. Lanfr. l. c. c. 7, Migne 150, 416 D.

5) Lanfr. l. c. c. 2, Migne 150, 411 A.

Digitized by Google

Sätze bringen: Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramenta und Panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis, um die Behauptung aufzustellen, wer einen von jenen beiden Sätzen ausspreche, leugne keineswegs das Vorhandensein von Brod und Wein auf dem Altare [1]). Gewiß trifft diese Behauptung zu von dem ersten der beiden Sätze, wonach Brod und Wein im Sinne Berengar's nur Zeichen, Hinweise auf eine mitzutheilende Gnade wären. Dagegen geht Berengar's Absicht dahin, zu zeigen, daß beide Sätze, also auch insbesondere der zweite, logisch unzulässig seien, wenn sie nicht in seinem Sinne verstanden werden. Rasch ist er mit einer Regel zur Stelle, welche er zum Ausgangspunkte einer darauf bezüglichen Argumentation nimmt. Jene Regel will den Gedanken vertreten, einer bejahenden Aussage komme keine Geltung zu, wenn das Correlat des entsprechenden Subjects- oder Prädicatsbegriffes nicht mehr bestehe. Indeß fühlt er das Bedenkliche dieser Aufstellung selbst offenbar zu lebhaft, um daraus einen allgemeinen Satz, den er zu seiner Beweisführung benöthigen würde, zu formuliren. Er wagt nur die partikuläre Prämisse:

Non constare poterit affirmatio omnis parte subruta [2]).

Der zweite der obigen Sätze wäre eine derartige affirmative Aussage, da ja unter der Voraussetzung der Wesensverwandlung Brod und Wein nicht mehr beständen. Für die Berengar'sche Argumentation ergibt sich also der Untersatz:

„Panis altaris solummodo est verum corpus Christi"
est affirmatio parte subruta.

Aus diesen beiden Prämissen leitet dann Berengar den Schluß ab, welcher regelrecht formulirt so lautet:

---

1) Cf. Lanfr. l. c. c. 6, Migne 150, 415 D. Vischer, Berengarii Turon. de sacra coena adv. Lanfrancum, Berlin 1834, 9.

2) Lanfr. l. c. c. 7, Migne 150, 416 D. Vischer, l. c. 9. In Berengar's De sacra coena (ed. Vischer 234) steht für „affirmatio" „enuntiatio". Der Satz lautet hier: Omnis enuntiatio amissa parte altera utra, praedicatum dico atque subjectum, constare non poterit. Das Schiefe der Aufstellung ist hier noch augenfälliger.

Digitized by Google

Ergo affirmatio: „Panis altaris" etc. non poterit constare.

Vom sachlichen Standpunkte aus wendet Lanfrank gegen diese Argumentationsweise ein, die von Berengar beschworene (Humbert'sche) Formel lasse sich unmöglich in jene beiden Sätze bringen. Denn der erstere (Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramenta) enthalte ja gerade die verworfene Ansicht Berengar's. Den zweiten aber (Panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis) nehme überhaupt Niemand an, da die kirchliche Lehre von der Wesensumwandlung den sacramentalen Charakter des Abendmahls nicht ausschließe [1]). Trotzdem versucht Berengar in seiner späteren Erwiderung auf Lanfrank's Kritik wiederholt das „solummodo" dieses Satzes, allerdings sophistisch genug, zu rechtfertigen.

Bei der Kritik der dialektischen Seite des Berengar'schen Beweisverfahrens thut Lanfrank des anfechtbaren Inhalts des von Berengar verwendeten Obersatzes keine Erwähnung. Er begnügt sich damit, die formelle Unzulässigkeit der Schlußweise anfzudecken. Der Gegenwart mag eine derartige Kritik kleinlich erscheinen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß jene Zeit auf das rein Formelle im wissenschaftlichen Betrieb einen ganz besonderen Werth legte. So macht also Lanfrank seinen Gegner darauf aufmerksam, daß seine Schlußweise gegen eine Regel der formalen Logik verstoße. Der Obersatz seines Syllogismus hätte allgemein verneinend sein müssen, um zu einem Schlusse zu berechtigen. Er aber verwende zwei partikuläre Prämissen. Zwei partikuläre Prämissen lassen aber in keiner Schlußfigur eine Konklusio zu [2]).

1) Lanfr. l. c. c. 6 u. 7.

2) Ad cujus rei probationem non oportuit inferri particularem negationem, qua de praesenti quaestione nihil colligitur, sed universalem potius, per quam enuntiatur: nulla affirmatio constare poterit parte subruta. Age enim particularis sit negatio tua: non omnis affirmatio constare poterit parte subruta; rursus assumptio tua: Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramentum, vel: Panis et vinum altaris solummodo sunt verum Christi corpus et sanguis, utrumque affirmatio est. His duabus particularibus praecedentibus poterisne regulariter concludere parte subruta ea non posse constare? Ab-

Digitized by Google

Nach Prantl soll sich Lanfrank in dieser Kritik einer Verdrehung und Sophisterei schuldig gemacht haben. „Lanfrank verdreht den Satz des Berengarius, welcher doch den Sinn hat: „„Nicht kann die Bejahung in ihrer Totalität bestehen, wenn ein Theil aufgehoben ist,"" derartig, als habe omnis die Bedeutung „jeder", als wäre hiemit der Sinn: „Nicht jede Bejahung kann bestehen, u. s. f."; die zweite Sophisterei, das Urtheil „utrumque affirmatio est" ein partikulares zu nennen, hätte sich Lanfrank sogar ersparen können, da bekanntlich der Schlußsatz nicht allgemein sein kann, wenn auch nur eine Prämisse partikular ist[1])."

Hier ist der große Logiker einer argen Konfusion zum Opfer gefallen. In seinem blinden Eifer gegen den kirchlich gesinnten Lanfrank übersieht er ganz und gar, daß es sich für Lanfrank gar nicht um eine partikuläre Konklusio handle, sondern daß er in nicht mißzuverstehender Weise zeigt, die Berengar'schen Prämissen führen überhaupt zu keinem berechtigten Schlußsatze. Was dann aber die „Sophisterei" Lanfrank's betrifft, so wird auch der gewiegteste Logiker nicht umhin können, ein Urtheil von der Form: „Der Satz Panis et vinum altaris solummodo sunt sacramentum (resp. verum Christi corpus et sanguis) ist eine Affirmation" partikulär zu nennen. Die „Verdrehung" letztlich passirte nicht Lanfrank, sondern Prantl, welcher die ganze Stelle nicht versteht und Berengar einen Obersatz imputirt, der weder Sinn noch Zweck hat.

Wie in seinem Kampf gegen Berengar von Tours, so verstattet Lanfrank überhaupt in seinem literarischen Wirken der Spekulation keine Stelle auf theologischem Gebiete. Der Dialektik macht er hier nur insofern ein Zugeständniß, als er ein ihr entlehntes, rein formales Verfahren zur Anwendung bringt. Das kennzeichnet seine Stellung in der Entwicklung der Scholastik des 11. Jahrhunderts, bedeutet aber immerhin einen Fortschritt gegen

---

sit! In nulla quippe syllogismorum figura praecedentibus duabus particularibus consequenter infertur conclusio ulla. Male igitur eam collocasti. Lanfr. l. c. c. 7, Migne 150, 417 D.

1) Prantl, Gesch. d. Logik (2) 2, 76.

Digitized by Google

den Anfang des Jahrhunderts, wo der berühmte Fulbert von Chartres das dialektische und theologische Gebiet dem Anscheine nach strenge geschieden hielt. Würde Lanfrank das vielbenützte Werk Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae, welches ihm wiederholt zugeschrieben wurde, thatsächlich angehören, dann hätte er bereits einen bemerkenswerthen Schritt vollzogen in der Richtung der Systematisirung des theologischen Lehrinhaltes. Allein weder innere noch äußere Kriterien lassen seine Urheberschaft zu [1]).

So sehr nun aber der Lehrer des hl. Anselm, vielleicht im Widerspruch mit einem entgegengesetzten inneren Drange, sich gegen die theologische Speculation sträubte, so konnten ihr fernerhin die Thore doch nicht länger verschlossen bleiben. Ein Verzicht auf sie hätte allmälig einen Verzicht auf den Kampf gegen den Rationalismus, wenigstens auf einen solchen mit gleichen Waffen und auf gleichem Boden bedeuten müssen.

---

1) Lanfrank wurde das Elucidarium zugeschrieben von Giles, dem Herausgeber der Werke Lanfrank's. Prantl, a. a. O. 74, spendet dazu seinen Beifall. Dagegen hatte Hauréau zuletzt seine Ansicht bezüglich der Urheberschaft in Notices et extraits de quelques manuscr. lat. de la bibl. nat. V (1892), 266 dahin geäußert: L'auteur, qui n'a pas voulu, dit-il, se nommer sera toujours inconnu. Vgl. auch Archiv f. Gesch. d. Philos. 10, 131. Sonst wird die Schrift meist Honorius von Autun zugetheilt. Eine Rechtfertigung hiefür kam mir nicht zu Gesicht. Ich beschäftigte mich bisher auch nicht eingehender mit der Frage der Urheberschaft. Allein wenn in den Eingangsworten einer anderen Schrift des Honorius mit dem Titel Sigillum beatae Mariae unser Elucidarium gemeint ist, so kann die Autorschaft des Honorius nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Jene Worte lauten: Omnium fratrum conventus tuae diligentiae grates solvit, quod eis spiritus sapientiae tot involucra per tuum laborem in *elucidario* evolvit. Migne 172, 495 D. — Diese Zeilen waren bereits niedergeschrieben, als mir die Abhandlung von Joh. Kelle „Ueber Honorius Augustodunensis und das Elucidarium sive Dialogus de summa totius Christianae theologiae" (Sitzungsber. d. k. Ak. d. WW. in Wien, philos.-hist. Kl. (1901) Bd. 143, XIII, 1—14) zu Gesicht kam. Kelle sucht die Autorschaft des Elucidarium in ein neues Licht zu rücken. Ich hoffe an einem anderen Orte auf seine Ausführungen zurückzukommen.

Digitized by Google

XXII.

Johannes Brugman, ein Reformator des 15. Jahrhunderts aus dem Franziskanerorden.

(Schluß.)

II.

Auf die Reform seines Ordens blieb jedoch Brugmans Thätigkeit nicht beschränkt; er hatte noch eine andere, nicht minder wichtige Aufgabe zu erfüllen; er war dazu berufen als Prediger auch ein Reformator des Volkes zu werden, einen bedeutenden Einfluß auszuüben auf die Verbesserung der Sitten seiner Zeit. Man hat vielfach behauptet, daß der Mangel an guten Predigern die Schuld getragen habe an dem großen Sittenverfall gegen Ende des Mittelalters, und man hat ebenso oft diese Behauptung zurückgewiesen mit dem Hinweis auf die zahlreichen Beichtspiegel [1]), in denen die Rede ist von der Anhörung des Wortes Gottes, und auf die reiche Predigtliteratur. Was unsere Gegend insbesondere angeht, so erklärte eine Synode von Doornik in Südholland 1366 das Predigen als eine Hauptpflicht der Pfarrgeistlichen und verlangte ausdrücklich, daß, im Falle der Pfarrer nicht selber predigen könne, an seiner Stelle wenigstens einmal im Monate ein anderer predigen müsse [2]), und will man aus den in so großer Menge vorhandenen niederdeutschen Handschriften [3]) des 15. Jahrhunderts einen Schluß ziehen, so wurden neben den Predigten des hl. Augustinus und des hl. Chrysostomus, besonders die des hl. Bernhard und des Jordanus von Quedlinburg benutzt. Von nicht geringer Bedeutung für die Predigt wurden auch die Vereinigungen der „Devoten" zu einem gemeinschaftlichen Leben, öfters unter der Leitung der Kogelherren von Windesheim. Viele ihrer Mitglieder durchzogen auf weiten Reisen das Land und verkündeten

---

1) Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. Regensburg 1868. pg. 12. 194. 229.

2) Paquot, Mémoires VII. 42 f.

3) Visscher, Beknopte Geschiedenis der nederl. Letterk. I. 130.

Digitized by Google

dem Volke das Wort Gottes, so der strenge Bußprediger Johannes Ruysbrock (Dr. exstaticus), der Stifter der Fraterherren von Deventer, Gerhart Groot[1]) und seine Schüler, denen Thomas von Kempen ein so schönes Denkmal gesetzt hat, ferner Wermbold von Utrecht und Johannes Veghe von Münster[2]). Von allen diesen reisenden Predigern ist der berühmteste Brugman gewesen und geblieben, so daß er heutzutage noch in aller Munde ist. „Al kondt gy praten als Brugman" d. h. „du kannst sprechen wie Brugman" und „Brugman zoekt zielen en ik zoek geld" „Brugman sucht Seelen und ich suche Geld". Diese beiden Sprüchwörter, von denen das erste auch jetzt noch, nach vierhundert Jahren, von so vielen Tag für Tag gebraucht wird, kennzeichnen uns am besten seine gewaltige Rednergabe und seinen brennenden Eifer für die Bekehrung seiner Mitmenschen. Um ihn zu hören, strömte das Volk stundenweit herbei, erstaunt über die merkwürdige Erscheinung, hungrig nach dem Worte Gottes. „Man vergaß das Essen, die Freuden und die Leiden des täglichen Lebens, um himmlische Stärkung und innere Kraft zu empfangen" aus dem Munde eines Mannes, der nichts anderes wollte als das Heil der Seelen, der oft an einem Tage mehrmals zwei oder drei Stunden predigte, der zwanzig Jahre hindurch mit bloßen Füßen auch zur Winterszeit die verschiedensten Gegenden durchwanderte, ein schwacher Mann, aber inwendig voll Feuer und Leben. Leider haben wir keine zusammenhängende Darstellung über seine apostolischen Reisen; meistens sind uns nur kurze Notizen erhalten in städtischen Rechnungsbüchern. Was die Niederlande angeht, so hat Moll in seinem gediegenen Werke über Brugman dieselben gesammelt[3]), für Deutschland war ich allein auf eigene Forschungen angewiesen.

Kurz nach seiner Ankunft aus St. Omer finden wir ihn in Groningen, von wo er nach Friesland sich begab und sich längere

---

1) Thomas von Kempen, Vita venerab. Gerardi Magni in „Vitae undecim virorum sanctimonia illustrium." Opera III. 1. Colon. 1728. Grube, G. G. und seine Stiftungen. Köln 1883.

2) Jostes, Johannes Veghe. Halle 1883.

3) I. 162 f.

Digitized by Google

Zeit in Bolsward aufhielt. 1455 predigte er in Kempen, Deventer, Arnheim und Nymwegen; im folgenden Jahre war er in Coblenz und in Hamm. 1457 hielt er eine Reihe scharfer Predigten in Münster. Von da kehrte er wieder nach Holland zurück, um zwei Jahre lang in Gelderland zu wirken. 1460 führte ihn sein Weg wieder nach Deutschland zurück, zunächst nach Geldern, dann nach Kempen und endlich nach Köln. Nachdem er 1462 in Amsterdam thätig gewesen, durchzog er von Harlem aus zum zweiten Male Friesland und Nordholland, bis er an die Spitze der kölnischen Provinz gestellt wurde. Aber auch auf seinen verschiedenen Visitationsreisen konnte er seine Lebensaufgabe nicht vergessen, gar oft predigte er bei solchen Gelegenheiten für das Volk. Besonders gern that er es in Nymwegen, wohin er sich etwa 1470 ganz zurückgezogen hatte, als Krankheit und die Bürde des Alters ihn genöthigt hatten, seine apostolischen Reisen einzustellen. Wenn wir diese lange Reihe von mühsamen Arbeiten übersehen, wenn wir bedenken, daß es damals noch keine bequemen Straßen gab, daß er ein Land durchziehen mußte, das unaufhörlich der Schauplatz blutiger Kriege war, das beständig von rohen Soldaten und Räuberbanden beunruhigt wurde, müssen wir staunen über den Eifer dieses Minderbruders.

Natürlich richtete er sein Augenmerk in den Predigten auf eine gründliche, wahre Bekehrung, auf eine Besserung der Sitten „annuntiando vitia et virtutes, poenam et gloriam“, wie der hl. Franziskus seine Söhne mahnt, und darum trat er vor allem auf gegen die Hauptschäden jener Zeiten, gegen die Spiel- und Streitsucht. Fast in allen Städten und Städtchen gab es sogenannte „dobbelscolen“, das heißt öffentliche Häuser, die von staatlichen oder städtischen Behörden blos für das „dobbelspel“, Würfelspiel, eingerichtet waren und bisweilen als Lohn für treu geleistete Dienste, meistens aber gegen bestimmte Abgaben an einzelne vergeben wurden [1]). Schon im 13. Jahrhundert finden sich Verbote gegen dieses Spiel, so besonders für die Kleriker, in

1) Mieris, Charterboek III. 9. 55. 183. Hoffmann von Fallersleben, Horae Belg. VI. 171.

Digitized by Google

den Statuta generalia Johannis, Episcopi Leodiensis [1]), 1287, aber sicher ohne dauernden Erfolg. Wie anderwärts, so nahm dieses Uebel so zu, daß es einen äußerst verderblichen Einfluß ausübte auf die sozialen Verhältnisse. Alle Stände kamen in diesen „scolen“ zusammen, spielten bis tief in die Nacht hinein, ja Tag und Nacht durch und verspielten Hab und Gut; Männer und Frauen fröhnten dieser Leidenschaft; Mädchen, die alles verloren hatten, gaben sich preis, um von neuem spielen zu können; reiche Herren verspielten ihren letzten Hof, ihr letztes Haus und kamen an den Bettelstab. Brugman konnte diesem Treiben nicht ruhig zusehen; seine Liebe trieb ihn an, dagegen aufzutreten, und wie in Italien zum hl. Bernardin von Siena, so kamen zu Brugman manche Spieler und brachten ihm ihre Würfel. In einem alten Copiar im Stadtarchiv in Geldern findet sich ein interessantes Beispiel seiner Wirksamkeit. Als er dort 1460 predigte, machte er seine Zuhörer auch auf die schlimmen Folgen des Spieles aufmerksam und zwar so nachdrücklich, daß der Bürgermeister, die Schöffen und Rathsherren unmittelbar nachher sich versammelten, um diesem verderblichen Uebel zu steuern. Dann ließen sie in der Kirche und in den Herbergen bekannt machen, daß in Zukunft in Geldern Niemand mehr, er möge sein, wer er wolle, mit Würfeln spielen dürfe, weder bei Tag noch bei Nacht, weder im eigenen Haus noch in den Herbergen. Wer es thue, solle eine Strafe von fünf Mark bezahlen, so oft er schuldig befunden werde, und wenn Jemand Abends in der Herberge den Wirth oder die Wirthin durch Worte zwingen würde, Licht an der Spieltafel anzustecken, der solle so gestraft werden, als ob er Gewalt gebraucht hätte. Auch in dem Stadtrecht von Bolsward, an dem Brugman einen bedeutenden Antheil hatte, wird das Spiel um Geld oder Gut unter einer Strafe von zwei Pfunden verboten. Auf's engste mit dieser Spielwuth hängt die Entheiligung der Sonn- und Feiertage zusammen, und es ist sicher seinem Einfluß zuzuschreiben, wenn in dem eben erwähnten Stadtrecht auch hierüber Bestimmungen getroffen worden sind. So wurde verboten, an Feiertagen öffentlich Markt abzuhalten.

1) Willems, Belg. Museum I. 250.

Digitized by Google

Auch in Kuilenburg erhob er dagegen seine Stimme und erreichte es trotz des Widerspruches des Herzogs von Geldern, daß ein sehr viel besuchter Jahrmarkt auf einen Werktag verlegt wurde.

Aber ein noch schlimmeres Uebel lähmte die Kraft des Volkes, schlimmer seiner Natur nach und in seinen Folgen, die Streit- und Rachsucht. Die Geschichte des 15. Jahrhunderts ist für Niederdeutschland wie für so manche andere Gegenden Deutschlands eine Geschichte von fortwährenden blutigen Bürgerkriegen. In Amsterdam befehdeten sich auf's heftigste die aristokratischen Hoeks und die demokratischen Kabbeljaus, und ihre Streitigkeiten wiederholten sich in jeder Provinz; in Friesland waren es die Schierinzers und Vetkropers, in Geldern die Herkers und Brackhorsts, die Anhänger von Arnold und Gerhard von Berg, in Utrecht verfolgten sich in bitterem Hasse Zwidderich van Kuilenburg und Walraff van Mörs; überall Zwietracht, Unfriede und Unrecht in den Städten und in den Dörfern und in der Familie. Freilich hatten schon viele gutgesinnte Männer Anstrengungen gemacht, dem schrecklichen Uebel zu steuern; in Harlem und in Amsterdam traten 1440 Priester mit dem allerheiligsten Altarsakrament mitten unter die Kämpfenden, um sie zu besänftigen. Aber die Rachsucht und Blutgier war meistens größer als die Liebe zu Gott, als die Furcht vor dem ewigen Richter. Auch dem eifrigen Apostel Brugman ging dieses Unglück sehr zu Herzen und er ermahnte in den Predigten mit dem ganzen Feuer seiner Beredsamkeit zu vergeben und zu vergessen. Wenn wir dem Valerius Andreas [1]) glauben wollen, so war auch er es, der die blutigen Streitigkeiten zwischen den Hoeks und Kabbeljaus beilegte; doch ist nicht daran zu zweifeln, daß auch später noch die alten Wunden wieder von neuem zu bluten anfingen. Bei seinen Bemühungen, den Frieden in Friesland herzustellen, zeigte sich die Eigenart dieses Mannes einmal in besonders hellem Lichte. Die Flammen der Feindschaft loderten hoch empor, und schon war viel Blut geflossen. Er ermahnte alle, die Waffen niederzulegen und

1) Bibliotheca Belgica p. 469.

Digitized by Google

Frieden zu schließen. Zu einer seiner Predigten war auch — wohl auf seine Veranlassung — ein nur wenige Monate altes Kind gebracht worden, dessen Vater kurz vorher von seinen Mitbürgern erschlagen worden war. Er hatte schon so Vieles gesprochen über die Tugend der Vergebung; aber er konnte noch keine Spur von Bewegung erkennen in den harten Gesichtern und in den noch härteren Herzen seiner Zuhörer. Da stellte er an sie die Frage: „Wollt ihr gegen den Willen des Gottes des Friedens noch fortfahren zu sündigen, wenn er durch ein unmündiges Kind euch zeigt, wie angenehm in seinen Augen die Versöhnung ist?" Dann wandte er sich dem Kinde zu und sagte: „Liebes Kind, hast du den Frieden gern, willst du auch von aller Feindschaft wegen des Todschlages deines Vaters abstehen, wenn du erwachsen bist, dann erhebe deine rechte Hand in die Höhe." Kaum hatte er diese Worte gesprochen, da erhob das Kind seine Hand zur Verwunderung aller [1]), und der Geschichtsschreiber [2]) meldet mit nicht geringerer Verwunderung, daß von diesem Tage an der blutige Hader in jenen Gegenden ein Ende hatte. In einer anderen friesländischen Chronik findet sich eine Bemerkung, die an das bekannte „veni, vidi, vici" Cäsars erinnert. Es heißt dort: „Im Jahre unseres Herrn 1456 war ein großer, schwerer, heftiger Krieg ausgebrochen. Da kam ein Minderbruder, Namens Brugman, und der Krieg hörte auf [3])." Auch in Münster in Westfalen [4]) trug er durch sein Wort viel zur Beilegung der Streitigkeiten bei, welche bei der Wahl Johannes II. zum Bischof entstanden waren. Vom Kloster in Hamm, einer „novella sancta plantatio" begab er sich gegen Ende Juni 1457 in die Bischofstadt und „veritati non parcens, clamavit ut tuba", indem er dem Grafen von der Hoya, dem Hauptgegner, auf dessen Seite

1) Wie es sich wohl von selbst versteht, handelt es sich bei dieser und anderen wunderbaren Begebenheiten nur um historische Glaubwürdigkeit.

2) Schotanus, Friesche Historie X. 332. Halmoel verwendet dieselbe Begebenheit in dem Trauerspiel „Ats Bonninga".

3) Kerkhistorisch Archief van Nederl. I. 48 (Peter van Thabor).

4) Ficker, Die Münsterischen Chroniken des Mittelalters, Münster 1851. pag. 235 f. Kock, Series Episcoporum Monasteriens. pag. 196.

Digitized by Google

sich das Volk gestellt hatte, seine Fehler vorwarf und ihn zum Gehorsam gegen die Gebote Gottes und seiner hl. Kirche ermahnte. Obwohl man ihm gebot zu schweigen, obwohl man ihm mit Strafen, ja mit dem Tode drohte, ließ er sich, als ein guter Streiter Christi, nicht abhalten, für die Ehre Gottes seine Stimme zu erheben, um die Seelen zu gewinnen und sie von verkehrten Wegen zurückzuführen. Je mehr er verfolgt wurde, um so größer wurde sein Eifer und seine Freude, für den Namen Jesu Schmach zu leiden, und darum machte er einen so großen Eindruck auf das so widerspenstige Volk und brachte es besonders durch „propheticis praedictionibus" zur Erkenntniß seines Irrthums, so daß dem neu erwählten Bischof ein glänzender Einzug ermöglicht wurde. Es ist darum kein Wunder, daß sein Ruf sich immer weiter verbreitete, daß Städte ehrenvolle Gesandtschaften an ihn abschickten, um ihn einzuladen, bei ihnen zu predigen und dem Volke „wat goeds te leeren". Wo irgendwo ein Mißbrauch überhand genommen hatte, gegen den die gewöhnlichen Mittel nicht mehr ausreichten, wurde er als ein überall rettender Vorkämpfer der guten Sache — „als ein guter Engel", sagt von ihm Dionysius, der Karthäuser — zu Hülfe gerufen. Es wurde oben schon erwähnt, daß er auch ein einsichtsvoller Rathgeber war für manche Städte, und daß er auch diesen Einfluß benützte zur sittlichen Hebung des Volkes. Besonders war dies der Fall in Bolsward. In Folge langdauernden Krieges herrschte dort Willkür in der Rechtspflege und Sittenlosigkeit im höchsten Grade. Man wandte sich an Brugman. Auf seinen Vorschlag nahm man eine schriftliche Abfassung des Stadtrechtes vor, nach dem in Zukunft sich alle richten sollten. Daraus entstand das „Stadtbuch", das von Brugman gutgeheißen, später auch anderen Städten, die ja jede für sich kleine Republiken bildeten, zum Vorbild wurde. Dieses merkwürdige Stadtrecht beginnt: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen. Dies sind die Punkte und Artikel des Rechtes in der Stadt Bolsward, gemacht auf den Rath und mit Gutheißung des ehrbaren Vaters Johannes Brugman [1])."

1) Schwartzenberg, Groot plakkaat-en charterboek I. 553.

Digitized by Google

So durchwanderte er das Land, überall Segen spendend, Wohlthaten erweisend, überall seine bessernde Hand anlegend, als ein wahrer Reformator, und was er in seiner Bescheidenheit am Ende seines Lebens der Thätigkeit der Fraterherren zuschreibt, muß man voll und ganz auf ihn selbst anwenden: „Es gibt ein Land," so schreibt er in dem Vorwort zur Vita Lidwinae [1]), „dessen Bewohner im allgemeinen sehr gottesfürchtig sind, sehr gewissenhaft im Umgang mit anderen, nicht sehr begierig nach fremdem Gut, barmherzig gegen die Besiegten, allerdings voll Härte gegen die Feinde. Es ist nur ein kleines Stück Land, aber durchaus nicht das geringste in Deutschland. Denn während in den übrigen Theilen die Kirche krank darniederliegt, ist dieses eine Pflanzstätte der Frömmigkeit, eine Schule der Tugenden und der Eiferer für die Verbesserung der Sitten, ein Schutz für die Klöster. Unermüdlich ist man im Bauen und Ausschmücken von Kirchen, und mehr als bei anderen Nationen findet sich hier christliches Leben." Wie ganz anders mußte der sogenannte Reformator Martin Luther am Ende seines Lebens sprechen!

Es müßte nun nicht weniger interessant als lehrreich sein, die Predigtweise dieses Volksredners kennen zu lernen; aber leider hat sich bis jetzt außer kleineren Fragmenten, z. B. der oben angeführten Predigt in Amsterdam, nur eine einzige vollständige Predigt vorgefunden und diese eine war nicht für das Volk, sondern für die Nonnen eines Klosters berechnet [2]). Aber dennoch gibt auch sie uns ein Bild seiner Sprechweise, sie zeigt uns seine Eigenart, so daß wir leicht begreifen, wie er das Volk so mit sich fortreißen, solchen Segen verbreiten konnte. Darum kann ich es mir nicht versagen, näher darauf einzugehen und einiges daraus nach der von Moll herausgegebenen Handschrift zu übersetzen. In klarer, durchsichtiger Disposition spricht er über die Worte: „Parasti in conspectu meo mensam" [3]); er erklärt, wie der göttliche Heiland, so lange er hier auf Erden weilte, drei Tafeln, drei Mahlzeiten herrichtete für diejenigen, welche mit ihm

1) Acta Sanctorum April. Tom. II. pag. 270—364.

2) Moll, l. c. I. 179 ff. und Bijlage II.

3) Ps. 22, 5.

Digitized by Google

lebten, die beiden Speisungen und das Osterlamm, und ebenso drei für die, welche nach ihm lebten bis zum Ende der Zeiten, die heilige Schrift, das allerheiligste Altarsakrament und die himmlische Glorie. Von dieser letzteren sagte er wörtlich: „Ich habe in der Bibel manche Figuren gelesen, aber niemals eine, die besser auf die Herrlichkeit des Himmels angewendet werden könnte, als die Geschichte des Assuerus [1]). Im ersten Jahre nach seinem Regierungsantritt war er noch sehr einfach und hielt keinen Hofstaat; er lud nur diejenigen zur Tafel ein, welche in der Stadt Susa wohnten, und da gab es Gerstenbrod. Im zweiten Jahre entfaltete er bisweilen etwas Pracht, und da lud er auch alle Landesherren und Prinzen ein, da gab es Roggenbrod. Das war schmackhafter als Gerstenbrod. Aber im dritten Jahre veranstaltete er ein großes Fest in der Stadt Susa, das dauerte 180 Tage und dazu lud er alle Vornehmen und alle Fürsten ein, die unter ihm standen, und er wies ihnen ihren Platz nach ihrem Rang und nach ihren Verdiensten, und da gab es Weizenbrod, und das war schmackhafter als die andern.

Unter Assuerus verstehen wir unseren lieben Herrn, der auch drei Gastmähler veranstaltete. In seinem ersten Jahre, in der Zeit vor dem Gesetze, da gab er Gerstenbrod; denn es gab nur sehr wenige Menschen, die ihn kannten und liebten. Im zweiten Jahre gab er Roggenbrod; denn die Menschen hatten schon das Gesetz empfangen und waren dadurch genöthigt, auf ihn zu achten. Im dritten Jahre, in der Zeit von seiner Himmelfahrt bis zum Weltende, da gibt er Weizenbrod; das ist die Zeit der Gnade, und er ladet alle ein an dem großen Feste theilzunehmen; er hat alle Menschen dazu berufen, Juden und Heiden und alle, die kommen wollen. Es erhält ein jeder nach seinen Verdiensten; denn eines jeden Stuhl steht schon bereit im ewigen Leben und eines jeden Krone ist schon gemacht; aber sie ist noch nicht vollendet. Unser Stuhl wird vorwärts oder rückwärts geschoben, je nachdem wir vorwärts oder rückwärts gehen in der Tugend, und unsere Krone verzieren wir täglich selbst, wenn wir unseren

1) Esther I.

Digitized by Google

Versuchungen widerstehen und uns selbst überwinden, und wenn wir etwas thun, das uns sauer wird, so setzen wir eine schöne Perle und einen köstlichen Stein ein in unsere Krone, und je schwerer er wird, desto schöner der Glanz, und diejenigen, die ihrer Natur Gewalt anthun, werden hundert- und tausendfach dafür belohnt." Jetzt vergleicht er den Himmel mit einer großen Burg, deren Herr umgeben ist von einer auserwählten Tafelrunde und von unzählbaren Sängern, die ihn loben und preisen in vieltausendstimmigen Jubelhymnen. In seiner lebhaften Einbildungskraft sieht er die Burg vor sich, er durchwandert die verschiedenen Säle. Da erblickt er zuerst die allerheiligste Dreifaltigkeit, welche den ganzen Himmel überstrahlt wie die Sonne die Erde, und ihre Herrlichkeit fließt über vom Vater auf den Sohn und den heiligen Geist, von dem Sohne auf Maria und alle Heiligen, selbst den geringsten. Gott ist in den Heiligen und die Heiligen sind in Gott eingeschlossen noch enger als die Fäden im Damast. „Gott hat ein Gewebe gewebt von Anbeginn der Welt, und die Heiligen sind darin verwoben, und der Weber webt noch, und er wird weben bis zum jüngsten Tage, und wir hoffen, daß auch wir einst in dieses Gewebe eingeschlagen werden. — Da dachte ich bei mir selbst: Wo mögen die Patriarchen sein? Da sah ich um. Da erblickte ich einen großen Saal, da war eine Tafel gedeckt, daran saßen die Patriarchen. Abel, Noe, Abraham und die übrigen, und Jesus saß mitten unter ihnen; die heiligste Dreifaltigkeit überstrahlte alle und erfüllte alles mit Glorie. Da sprach Jesus: Selig sind die Patriarchen, die Kinder der Barmherzigkeit! Da antworteten sie: Gebenedeit seist du, du Patriarch der Patriarchen! Da fragte ich: Wer seid ihr, und wie seid ihr hierhergekommen? Da erwiderten sie: Weißt du nicht, wer wir sind? Wundere dich nicht! Hast du nicht gelesen, daß geschrieben stehet: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen? Und weil wir unsere zeitliche Habe den Armen mittheilten, darum ist uns Barmherzigkeit widerfahren. Da dachte ich in meiner Seele: Wo mögen denn die Propheten sein? Da sah ich unten einen schönen Keller, aber nicht so wie hier die Keller sind. Da war die Tafel gedeckt. Da lagen die

Digitized by Google

Fässer gefüllt mit Wein. Hier saßen die Propheten, Isaias, Jeremias, Daniel und die anderen, die geweissagt haben von der Geburt und der Menschheit unseres Herrn, da war Jesus mitten unter ihnen als ein Prophet der Propheten. Da tranken sie in vollen Zügen, und da tanzte David mit seiner Harfe vor der Tafel, wie wenn er der Hofnarr meines Herrn wäre. Da fragte ich: Wer seid ihr, und wie seid ihr hierhergekommen? Da erwiderten sie: Weißt du nicht, wer wir sind, und wie wir hierhergekommen sind? Wundere dich nicht! Hast du nicht gelesen in der Schrift: Selig sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen gesättigt werden? Wir haben geweissagt und geschrieben von der Menschheit unseres Herrn, und wir haben stets nach ihr uns gesehnt; darum genießen wir jetzt seine Gegenwart und werden gesättigt. Da dachte ich wieder bei mir selbst: Wo mögen die Apostel sein? Da seh ich auf. Da saßen sie oben im Richthaus. Da war St. Petrus, mein Herr, mit seinem gekräuselten Bart, und Paulus. Die anderen Apostel saßen da als Schöffen und Rathsherren Gottes. Jesus aber saß mitten unter ihnen auf einem schönen Throne, wie ein ehrwürdiger, mächtiger, gewaltiger König, und St. Petrus war sein oberster Rathsherr. Da berieth und besprach man, was man hier und in anderen Städten machen solle. Da war eine Tafel gedeckt, und man schenkte Wein und trank aus vollen Bechern. Da sprach ich zu Petrus: Peter, Bruder, geht es dir gut? Paul, Bruder, wie seid ihr hierhergekommen? Sie antworteten: Weißt du nicht, wie wir hierhergekommen sind? Wundere dich nicht! Hast du nicht gelesen: Selig sind die Armen im Geiste; denn ihrer ist das Himmelreich? Doch ich war noch nicht zufrieden; denn ich sah die jungen Apostel nicht, Franziskus mit seinen Jüngern. Da dachte ich bei mir: Wo mag wohl Franziskus sein mit seinen Gefährten? Da seh ich näher zu; da saßen sie neben den Aposteln. Da war eine Tafel gedeckt: daran saß Franziskus und seine Jünger, welche das Leben der Apostel gelebt haben, und sie waren wohl zufrieden." Immer weiter führt uns der Prediger durch die Wohnungen der Seligen, in den Festsaal der Märtyrer, der Kirchenväter, der Mönche, der Nonnen und Beghinen, der Ehe-

Digitized by Google

frauen, der Wittwen. „Da hörte ich," fährt er fort, „ganz in der Ferne das allersüßeste Geläute, den allersüßesten Gesang, die allersüßeste Musik. Da dachte ich: Was mag das sein? Da kam ich zu dem ersten Zimmer. Das war aber fest verschlossen. Da klopfte ich an. Sie fragten mich: Wer bist du? Ich antwortete: Brugman ist da! Der Herr will, daß ich mich hier umsehen soll. Aber sie wollten mich nicht einlassen. Und wäre ich auch noch so lange stehen geblieben, sie hätten es nicht erlaubt. Darum sah ich durch eine Ritze. Da erblickte ich Agnes, Katharina, Barbara und Ursula und alle, welche wegen der Liebe zu ihrem Bräutigam gemartert wurden, um die Unschuld nicht zu verlieren. O, wie herrlich waren die Bräute unseres Lammes geschmückt vom Kopf bis zu den Füßen, und wie schöne Ketten hatten sie um den Hals. Da fragte ich: Wer seid ihr, und wie seid ihr hierhergekommen? Sie antworteten: Weißt du nicht, wer wir sind? Wundere dich nicht! Hast du nicht gelesen, daß geschrieben steht: Selig sind die reinen Herzens sind; denn sie werden Gott anschauen? Da war Jesus mitten unter ihnen und auch Maria war da, die Jungfrau aller Jungfrauen."

Diese kleine Probe zeigt uns zur Genüge, wie Brugman einen so gewaltigen Eindruck machen konnte, sie läßt uns schließen, was er als Volksprediger war, wenn er, nicht in einer kleinen Klosterkapelle, sondern in einer großen Kirche, auf freiem Felde vor einer zahllosen Menge die Stimme erhob gegen die herrschenden Sünden seiner Zeit, welche Gedanken, welche Bilder ihm zu Gebote standen, wenn er die verhärteten Herzen erweichen wollte, in welch' glühenden Farben er die Peinen der Verdammten schilderte. Welchen Eindruck mußte es machen, wenn er plötzlich mitten in der Predigt sich gegen eine anwesende Person wandte, „voce tubali ac spiritu vehementi" ihr die Sünden vorhielt und mit Seherblick das Ende voraussagte! Die Annalen erzählen ein derartiges Beispiel. Als er einmal in einer Klosterkirche in der Nähe von Deutz predigte, trat ein sehr angesehener Mann, der Graf von Styrum, in die Kirche. Brugman blickte ihn an und sprach: „In spiritu vehementi conteres naves Tharsis![1])

1) Psalm 47, 8.

Digitized by Google

Gnädiger Graf! An deinem Sitze sehe ich Lucifer, wie er dich in die ewige Hölle stürzen will, wenn du dich nicht bekehrst und ein besseres Leben führst." Wie vom Blitze getroffen ging dieser in sich, beichtete seine Sünden und änderte vollständig sein Leben zum Staunen Aller.

Der seeleneifrige Minderbruder fand noch andere Mittel, das Volk aus dem Sündenschlafe aufzuwecken und es auf den rechten Weg zu führen und zu erhalten. Das waren zunächst seine freundschaftlichen Beziehungen zu dem Karthäuser Dionysius und zu den Fraterherren, sodann seine Schriften und geistlichen Lieder.

Als der Kardinal Nikolaus von Cues auf seiner großen Visitationsreise nach Niederdeutschland kam, erwählte er sich als beständigen Begleiter den gelehrten Dionysius von Ryckel und besuchte mit ihm die Pfarrgemeinden und Klöster. Ohne Zweifel traf Brugman bei seinen vielen Wanderungen mit ihnen zusammen, und es entstand zwischen den beiden Ordensmännern eine innige Freundschaft, beide strebten ja nach demselben Ziele, nach einer Wiederherstellung der verfallenden Kirche durch Verbesserung der Sitten[1]). Dionysius hatte zu jener Zeit schon eine lange Reihe von Schriften für die verschiedensten Stände verfaßt; aber Brugman hatte noch besondere Wünsche. Er bat seinen eifrigen Freund, ein neues Werk zu schreiben, nicht für einen besonderen Stand, sondern für das ganze christliche Volk, ein kurzes Handbuch des christlichen Lebens, eine kurze Zusammenfassung der Pflichten eines Christen im allgemeinen und der besonderen Pflichten in den verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Der Wunsch wurde erfüllt. Der Doctor ecstaticus schrieb zwei Bücher: „de doctrina et regulis vitae christianae", worin er auf Grund der heiligen Schrift und der heiligen Väter den Christen den Weg vorzeichnet zur Vollkommenheit. „Kaum gibt es

1) Moll, Joannes Brugman I. 70, dessen Kerkgeschiedenis II. 2, 124: Welters, Denys le Chartreuse, Ruremonde 1882, pag. 62. Mongel, Dionysius, der Karthäuser; deutsche Uebersetzung. Mülheim 1898. 62 f.

Digitized by Google

etwas Herzlicheres, als jener Brief [1]), der einzige, der von ihren langjährigen Beziehungen übrig geblieben ist, in welchem er Brugman diesen Traktat widmet [2])." Voll Verehrung und Liebe nennt er ihn einen gottesfürchtigen, frommen Vater, einen Mann Gottes, der mit Recht Johannes heiße, da er ein Gefäß der Gnade sei, und nicht mit weniger Recht Brugman, weil er durch seine unermüdlichen reformatorischen Arbeiten, durch sein Vorbild und seine Worte, den Christen eine Brücke erbaue, auf der sie aus der bitteren Salzfluth und dem stürmischen Meere dieses Lebens zu dem ruhigen Hafen der ewigen Heimath gelangen könnten [3]). Er sei als ein guter Engel Mitarbeiter des Allerhöchsten in der Bekehrung der Seelen. In freundlicher Weise erinnert er ihn an das Wort des göttlichen Heilandes: „Habete in vobis sal", Mark. 9, 49. Je größer der Eifer, je mächtiger der Geist, je wärmer die Liebe sei, um so mehr Mäßigung sei auch nothwendig; er aber kenne keine Mäßigung, er arbeite durch sein fortdauerndes, lautes Sprechen über die Kräfte der Natur, er müsse sich schonen als ein schwacher Mann. Wenn aber Dionysius mahnt, sich zu mäßigen im Eifer für die Ehre Gottes, welches Feuer mußte wohl diesen demüthigen Minderbruder durchglühen! Ob der Traktat „Summa vitiorum ac virtutum", der ähnlichen Inhalt hat, auch auf Bitten Brugmans entstanden ist, bleibt zweifelhaft. Dionysius bemerkt allerdings in der Vorrede: „Ich verfaßte dieses Werk auf die inständigen Bitten eines

1) Praefatio der Schrift.

2) Mongel l. c.

3) Eine andere Ableitung seines Namens findet sich in den Provinzannalen. In Holland, so wird erzählt, gibt es wegen der zahlreichen Wasserrinnen viele Brücken, an denen Steuern oder Zölle erhoben wurden. Auch war hier immer Gelegenheit geboten zu einem „dronk" und zum „dobbeln". Brugman pflegte diese Häuser gern aufzusuchen und die Anwesenden pabulo verbi divini zu erquicken. Daher soll das Volk ihn „brugeman" genannt haben. Auch der Protonotarius Jansen aus Kempen spricht in seinen Zusätzen zu Hartzheims Bibliotheca Colon. davon. Er selbst sagt mit deutlicher Anspielung auf seinen Namen: „Pali pontis emarcuerunt; nil super est, nisi ut Brugmannulus vester eat in sepulchrum." Epistola ad Eybertum.

Digitized by Google

gelehrten eifrigen Franziskaners secundum carnem propinqui atque secundum spiritum multo propinquioris, in der Hoffnung, ich würde auch Theil haben an den Früchten seiner Predigten, wenn Jemand durch ihn daraus Nutzen ziehen könnte."

Von seinen engen Beziehungen zu den Fraterherren zeugen zwei noch vorhandene Briefe Brugman's [1]). Einem Kenner der damaligen Zeitverhältnisse muß diese Freundschaft auf den ersten Blick merkwürdig erscheinen, hatte ja doch Geert Groot, als man ihn aufforderte, ein gemeinschaftliches Leben für seine Brüder einzuführen, die Mendikanten für seine Hauptgegner erklärt. „Jene vom Bettelorden," sagte er, „werden dies keineswegs dulden, sondern mit allen Kräften widerstreben und Widerstand leisten [2])." Und was er befürchtete, war ja auch eingetreten. „Die Mendikanten wollten die Bulle, welche Clemens V. gegen die häretischen Beghinen und Begharden erlassen hatte, sofort auch auf die Brüder und Schwestern vom gemeinschaftlichen Leben anwenden. Oeffentlich stellten sie dieselben als häretische und von der Kirche verworfene Genossenschaften hin [3])." Obwohl nun besonders die Augustiner an diesem Kampfe sich betheiligten, so hat doch gewiß auch Brugman zuerst denselben Anschauungen gehuldigt oder, wie er selber sagt, wie „ein bellender Hund" sie angegriffen. Als er jedoch aus St. Omer zurückkehrte, betrachtete er sie mit anderen Augen; er hatte erkannt, daß unter ihnen jener Geist herrsche, von dem Thomas von Kempen ausruft: „O quanta devotio orationis! quanta aemulatio virtutis! quam magna disciplina viguit! quanta reverentia et obedientia sub regula magistri in omnibus effloruit [4])", daß auch sie mit allen Mitteln eine Reform des christlichen Lebens erstrebten. Er fühlte sich darum zu ihnen hingezogen, und so oft er auf seinen Wanderungen Deventer berührte, kehrte er im Florentiushause ein. Als er einmal dort auf

1) Moll, Brugman I. 82 und Bijlage I. und II., wo dieselben abgedruckt sind; ferner Kerkgeschiedenis II. 2.

2) Chronic. Windesh. 5.

3) Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen. Köln. 1883. 77. Hirsche, Brüder des gem. Lebens in Herzogs Real-Encyclopädie II². 702.

4) De imitat. Chr. I. 18.

Digitized by Google

Einladung der Stadt predigte, wollte sie ihn als ihren Gast besonders ehren; er aber eilte sofort zu seinen Freunden, worauf der Rath jenen eine Summe Geldes zur Bewirthung überwies. Als er sie wegen Alter und Krankheit nicht mehr besuchen konnte, gab er ihnen in den erwähnten Briefen rührende Beweise seiner Liebe. In väterlicher Weise ermahnt er sie, durch keine Schwierigkeiten sich abhalten zu lassen in ihrem edlen Streben, sondern immer treuer zu arbeiten an der Erziehung der Jugend und dadurch den Grund zu legen zu einer wahren Reform. „Sentio statum vestrum animabus, Christi sanguine redemptis, maxime esse salutiferum, tum quia videmini esse imitatores praecursoris Christi Jesu, Johannis scilicet Baptistae, quia discipulos vestros transmittitis ad ordines et ad monasteria, ut vita monastica reformetur, et ut confortetur reformatio atque conservetur, tum quia pauci vobis communicant, quibus, etsi ad mundum reversis, non permaneat stimulus timoris aut amoris ad virtutes et exempla, quae inter fratres vestros didicerunt. Scriptum est enim: „Adolescens iuxta viam suam, etiam cum senuerit, non recedet ab ea[1])“ Früher konnte man mit dem Propheten klagen: „Parvuli petierunt panem, et non erat, qui frangeret eis[2]).“ „Vos autem cum Apostolo, etsi non sapientiam et philosophiam huius mundi tribuatis discipulis vestris, tamen tamquam parvulis in Christo lac potum datis eisdem, et utinam mensura vestra et portione tali contenti perseverare velitis. Haec sit semper portio vestra in hac militanti ecclesia, quae vos cum prole pia perducat in terram viventium.“ „O quam fructifera,“ sagt er an einer anderen Stelle, „quam necessaria procuratio parvulorum pro reformatione deformatorum, ubilibet locorum diffusa.“ Um ihnen die Wichtigkeit ihres hohen Berufes vor Augen zu stellen, um sie zu ermahnen, die Erziehung nicht gering zu schätzen, wendet er die Fabel Jonathans[3]) auf sie an: „Eant ligna et faciant sibi regem! Vos autem cum ficis nolite

1) Sprüche 22, 6. — 2) Klagel. 4, 4. — 3) Richter 9, 8—15.

Digitized by Google

deserere grossos vestros, cum vite nolite deserere vinum vestrum, quod laetificat Deum et homines, et cum oliva ne velitis deserere pinguedinem vestram, sed nec sub rhamno velitis abduci, ne forte cum cedris Libani incendium aut ignem comminetur."

Der Eifer für die Ehre Gottes, der sich kund gibt in diesen freundschaftlichen Beziehungen, prägt sich auch aus in seinen beiden Schriften, der „Devote oefeninge der kijnsheit, des middels ende des eyndes ons Heren Christi, na inholt des Evangelijs vergadert" und der „Vita Lydwinae Virginis." Die erstere, Betrachtungen über das Leben Christi, ist zum ersten Male von Moll l. c. II Bijlage VII, pag. 283—407 herausgegeben worden. Die niederdeutsche mittelalterliche Literaturgeschichte kennt zwar eine ganze Reihe von Meditationes vitae Christi, die, nach der Zahl der noch vorhandenen Handschriften zu schließen, recht fleißig gebraucht wurden; aber im großen und ganzen waren es doch nur Ueberarbeitungen der „Vitae" des Ludolph von Sachsen und besonders des hl. Bonaventura. Nach Brugmans Ansicht aber waren sie nicht einfach, nicht verständlich, nicht anregend genug, um als tägliche geistige Nahrung dienen zu können; da er jedoch von der Wichtigkeit des betrachtenden Gebetes für das klösterliche Leben und für die christliche Vollkommenheit überzeugt war, schrieb er, ähnlich wie der hl. Bonaventura zunächst für eine geringe magd, eine Klosterfrau, diese Betrachtungen, „ein Werk voll Frömmigkeit und Kenntniß der heiligen Schrift, das sich in einer Reihe von poetischen Gemälden mehr an das Herz als an den Verstand richtet[1])" „nicht aus eitler Ruhmsucht oder Vermessenheit, sondern aus reiner Liebe zu Gott und zum Heile der Seelen," wie er selber sagt. Weil viele Menschen Gott und seine Wohlthaten so leicht vergessen, Christi Leben und bitteres Leiden nicht erwägen, will er sie ihnen recht eindringlich vorhalten. Freilich kann er nicht alle Zeichen der Liebe, die Gott „ons arme wichtern ende snode wormkens" erwiesen hat, aufzählen, darum will er es machen wie Ruth,

1) Dirks, Histoire Littéraire, pag. 3.

Digitized by Google

welche hinter den Schnittern die Aehren auflas, oder wie die Wittwe von Sarepta, die Holz sammelte, oder die Chananitin, die nach den Brosamen verlangte, oder wie die Apostel, welche die übrig gebliebenen Stücklein zusammensuchten, um dann der glorreichen Königin Maria nachzufolgen, welche alles, was sie von ihrem lieben Kinde sah und hörte, bewahrte und in ihrem Herzen überlegte. Er folgt dem hl. Evangelium; wo es für seine Zwecke nicht genügenden Stoff bietet, schließt er sich an den hl. Bonaventura und die Offenbarungen der hl. Brigitta an. Besonders ist dies der Fall bei der Darstellung der Mutter Gottes, und wie jener, so beschränkt auch er sich nicht „auf die Darstellung der feierlich thronenden Muttergottes, sondern schildert mit ergreifender Innigkeit die tiefe Poesie dieses geheimnißvollen Mutterglückes: die holde, junge Mutter, die in süßer Seligkeit ihr Kind liebt und kost und doch, weil sie weiß, daß dieses Kind Gott ist, es in demuthsvoller Ehrfurcht verehrt und anbetet[1])." So viel wie möglich entnimmt er seine Bilder und Vergleiche der hl. Schrift, und es finden sich nur wenige längere Sätze, die nicht irgend einen Ausdruck aus derselben enthielten. Um ein Bild seiner Schreibweise zu geben, möge hier eine Stelle in der Uebersetzung Platz finden: „Betrachte insbesondere die Stätte, wo unser Herr Jesus Christus von der reinsten, saubersten, unbefleckten, schönsten und edelsten blühenden Rose und Jungfrau Maria geboren wurde, Bethlehem genannt, wie der Prophet Michäas sagte. O, wie gut konnte das Kindlein sagen: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, das bezeuge ich dadurch, daß ich in dieser gemeinen Herberge liege, in dem Stall, in der Krippe mitten unter den Thieren. O, laßt uns nach Bethlehem gehen mit den heiligen Hirten, laßt uns die Worte erwägen, welche der Engel uns gesagt. Wie doch die Menschen von Stadt zu Stadt gehen, um Gutes zu kaufen, um Gutes zu lernen, um sich Vergnügen zu verschaffen, um etwas Wunderbares zu sehen! Willst du denn kaufen? Ich weiß dir einen Ort, wo du das Brod der

1) H. Hettner, die Franziskaner in der Kunstgeschichte in „Kleine Schriften" S. 318 f.

Digitized by Google

Engel kaufen kannſt ohne Geld, in Bethlehem. Willſt du etwas Gutes lernen, gehe nach Bethlehem, betrachte dir den demüthigen Stall, wo der gebenedeiete ſüße Jeſus liegt, in ſchlechte Windeln gewickelt, frierend und zitternd vor Kälte, Thränen vergießend, Thränen der Liebe. O, lernet hier Liebe, lernet hier Geduld und andere Tugenden. Willſt du dir Vergnügen verſchaffen, gehe nach Bethlehem! Dort kannſt du ſehen die allerſüßeſte und unbefleckte Mutter Maria, die eine Fürſprecherin iſt für die ſündigen Menſchen. Auch kannſt du betrachten den Richter, wie er ein kleines Kind geworden und ſeinen Urtheilsſpruch aufſchiebt, wie bereit er iſt, dir deine Sünden zu vergeben, wie liebevoll er dir zulächelt, wie freundlich er dich umarmen will. So ſehr hat er dich in Wahrheit geliebt, und darum iſt er ein kleines Kind geworden. Willſt du etwas Wunderbares ſehen, betrachte die Macht Gottes, welche wirkte nicht wie es gewöhnlich geſchieht in der Natur, noch neben der Natur, wie des Moſes Stab eine Schlange wurde, noch gegen die Natur, wie die Sonne rückwärts ging, ſondern über die Natur. Und darum ſprach der Engel zu Joſeph: Was in Maria erzeugt worden, iſt vom hl. Geiſt. Seine Mutter hat ihn unbefleckt empfangen und geboren ohne Schmerzen. O wunderbare Vereinigung! Mutterſchaft und Jungfrauſchaft ſind vereinigt in einer Jungfrau, Gott und die Erde ſind vereinigt in einer Perſon. Die Ewigkeit iſt neu geworden und klein die Unermeßlichkeit; die Allmacht iſt geworden ſchwach und die Weisheit ſtumm; die Stärke iſt geworden machtlos, und die Gerechtigkeit leiſtet Genugthuung für die Miſſethäter; der Reichthum iſt geworden arm und die Glorie der Engel weint."

Schon dieſe kleine Probe zeigt uns anſchaulich ſeine kindliche Naivetät, ſein warmes, gemüthvolles Herz, ſeine Begeiſterung, ſeine lebendige Darſtellung und vor allem ſeinen praktiſchen Sinn, der den Leſer antreibt zur Reue und Demuth und Liebe zu Gott und den Menſchen, und wenn es die Geſchichte auch nicht meldet, wer möchte daran zweifeln, daß dieſe Betrachtungen nicht ähnliche Früchte hervorgebracht haben, nicht in ähnlicher Weiſe zur Verbeſſerung der Sitten beigetragen haben, wie ſein lebendiges Wort?

Digitized by Google

Den Ordensleuten zeigte Brugman den göttlichen Heiland als Vorbild, dem Volke ein Kind des Volkes, das mitten unter ihnen lebte, in denselben Verhältnissen, in demselben Lande, die hl. Lidwina von Schiedam. Er schilderte ihm, wie sie lebte für Gott und in Gott, wie sie geduldig litt in Leiden und furchtbaren Krankheiten, schilderte ihm, wie Gott sie tröstete und stärkte in ihrer Trübsal, und flößte ihm Muth ein, auch das Kreuz geduldig zu tragen und als Christen für Gott zu leben — auch hierdurch ein Reformator. Obwohl er selber die Heilige nie gesehen hatte, trug er doch zu ihr eine große Verehrung, und bald nach ihrem Tode stellte er aus mündlichen und schriftlichen Berichten einen kurzen Abriß ihres Lebens zusammen. Derselbe wurde zuerst handschriftlich verbreitet, erst 1483 erschien er in Köln im Druck. Ein Abdruck soll 1485 in Löwen veranstaltet worden sein[1]). Als dann ein Blutsverwandter Lidwina's, Johannes Gerlach, ein ausführlicheres „Leben" verfaßte — dasselbe wurde 1487 und 1490 in Delft gedruckt —, übertrug Brugman dasselbe mit mehreren Zusätzen in's Lateinische. Diese Biographie ließen die Bollandisten zum ersten Male drucken in den Acta Sanct. II, 270—302 als vita prior. Auf Wunsch der Windesheimer Chorherren im St. Elisabethenkloster bei Briel verfertigte Thomas von Kempen aus dieser vita prior einen kürzeren Auszug, natürlich auf Kosten der lebendigen, frischen Darstellungsweise Brugmans[2]). Da jedoch der Arzt und der Beichtvater Lidwina's Wilhelm Sonderdank und Johannes Wouters mehrere wesentliche Züge vermißten, so bearbeitete Brugman 1456 zum dritten Male auf deren Zeugnisse gestützt ihr Leben und fügte besonders die Geschichte der Wundmale bei. Es wurde erst später 1498 auf Kosten der „kerkvoogden" von Schiedam in dieser Stadt gedruckt nach der Abschrift eines Ordensbruders Brugman's, des Arnold von Ostende, ein äußerst seltenes Buch in 4° mit 20 Holzschnitten nach Gemälden in der Kapelle der Heiligen in Schiedam. Surius hat dasselbe verkürzt in seinen

1) Dirks, Histoire Littéraire, pag. 4.

2) Opera omnia ed. Col. von Sommalius III, 114 ff.

Digitized by Google

Acta Sanctorum [1]), die Bollandiſten vollſtändig als vita posterior [2]) wiedergegeben [3]). Ueberſetzt wurde es in das Franzöſiſche von Laurent Surius, neu aufgelegt von M. Walrand Cavult, prestre, Douay 1600 in 12°; in das Vlämiſche unter dem Titel „De Maeghdenspiegel“ von P. Ludovius Jacobs, S. J.

Das Bild Brugman's bliebe unvollſtändig, wollte ich nicht auch ſeine beiden geiſtlichen Lieder erwähnen. Heinrich Hoffmann oder, wie er gewöhnlich heißt, Hoffmann von Fallersleben war der erſte, der in ſeiner Sammlung niederdeutſcher geiſtlicher Lieder des Mittelalters [4]), auch zwei unter Brugman's Namen herausgab, von denen das eine freilich in zahlloſen Lieder- und Geſangbüchern zu finden war, aber als ein echtes Volkslied ohne Verfaſſer. Warm und kräftig iſt ihr Ton, voll von unausſprechlicher Liebe zu dem eingeborenen Sohne Gottes und ſeiner glorreichen Mutter Maria, voll ehrerbietiger Bewunderung der Herrlichkeiten der Gnade und der Barmherzigkeit des Erlöſers. Zum erſten Liede, das nach dem Refrain „Och ewich is so lanc“ genannt wird, ſpiegelt ſich ein tiefes Heimweh nach der ewigen Heimath, eine feſte Hoffnung auf die Freuden des Himmels, die nur vorübergehend getrübt wird durch die Erinnerung an die früheren Sünden, um dann wieder vertrauensvoll aufzublicken zum Throne der Gnaden. Er ſingt unter anderm:

„Ich ſinge voller Freude;
Mich eckelt an die Welt,
Nicht werd' ich ihre Beute,
Nicht länger ſie mich hält.
Die Welt ſinkt in Verweſung:
Sie bringt nur Sorgen bang;
Bei Gott ſind' ich Geneſung:
O ewig iſt ſo lang!
Nach Höherem will ich ſtreben,
Nach Höherem geht mein Gang,
Und wird's auch Kämpfe geben:
O ewig iſt ſo lang!

1) Vol II. 14. April pag. 684—717.
2) Vol. II. 303—364.
3) Vgl. Kaulen, Kirchenlexikon VII² 1979.
4) Horae Belgicae II. 36—39; X. 214.

Digitized by Google

Maria, Jungfrau reine,
Dich preist der Minnesang,
Bitt' für die Kinder deine:
O ewig ist so lang!
Auf Gott laßt stets uns hören,
Ruf alt und jung ich zu,
Und folgen seinen Lehren
Und bitten ohne Ruh,
Daß er uns doch bewahre
Vor Satan's list'gem Fang,
Vor ewiger Pein und Klage:
O ewig ist so lang!

Das zweite Lied: „Zielejacht" genannt, ist die Sehnsucht einer Seele nach Frieden, den sie nicht hat finden können in der Sünde und dem Vergnügen, den sie aber zu erlangen hofft um der Verdienste Christi willen auf die Fürbitte seiner Mutter. Er betet:

O Jesu Heer, nu bid ic di
Uit al mijns herten gronde,
Von sonden wilt mi maken vri,
Dats nu ende tallen[1]) stonde!
Dret mi di pure moeder dijn
Met suverheit aenscouwen,
Doer haer[2]) wilt mijns ghenadich sijn
Ic will haer dienen met trouwen.

Diese Lieder haben sich fortgepflanzt von Geschlecht zu Geschlecht; sie sind gesungen worden in den Städten und auf dem Lande, bei der Arbeit und am Feierabend. Einer der berühmtesten Volksschriftsteller, Hendrik Conscience, hat das „Och ewich is so lanc" als ein allgemein bekanntes Volkslied in der vielgelesenen Erzählung „Houten Clara" verwerthet. Darf man da wohl zweifeln, daß diese guten Gedanken nicht bisweilen auf guten Boden fielen, daß nicht mancher unter dem Eindruck des sich beständig wiederholenden Refrain's gefühlt, was ewig ist, daß nicht mancher der „Welt Minne" Lebewohl sagte und seinem Sündenleben? Doch das ist in keinen Annalen verzeichnet. Wahr aber ist, was Moll sagt[3]): „Er is godsdienstige kracht in dit gezang en —

1) Zu allen. — 2) Um ihretwillen. — 3) L. c. II. 217.

Digitized by Google

zulke kracht oefent kracht", Kraft, abzuwerfen den alten Menſchen und den neuen anzuziehen. Und die Menſchen dahin zu bringen war Brugman's Lebensaufgabe, der Beruf des Reformators.

Es erübrigt noch zum Schluß ſeine letzten Lebensſchickſale zu erzählen. Um ſich in klöſterlicher Einſamkeit unter ſeinen Brüdern auf den Tod vorzubereiten, zog ſich der ſiebenzigjährige Greis, nicht mehr im Stande, ſeine beſchwerlichen Miſſionsreiſen fortzuſetzen, nach Nymwegen zurück. Von dort aus ſchrieb er die beiden Briefe an die Fraterherren in Deventer und verwandte ſich auch in einem langen franzöſiſchen Schreiben an Katharina von Bourbon für die Weltgeiſtlichen von Nymwegen in betreff der Stiftung eines Kapitels an der St. Stephanskirche. Doch ſchon 1473 am 19. October [1]) ſchloß er ſeine müden Augen zum letzten Schlummer. Als Begründer der Kölner Obſervantenprovinz und als eifriger Ordensmann genoß er bei ſeinen Mitbrüdern großes Anſehen und hohe Verehrung, der auch durch den Tod keine Grenzen geſetzt wurden. Als ſie nämlich 1487 das Kloſter wegen der unſicheren Zeiten nach dem Innern der Stadt verlegten, öffneten ſie ſein Grab, um ſeine Ueberreſte in das neue Haus mitzunehmen; ja ſeinen Schädel ſetzten ſie ſogar unter dem Hochaltar bei. Er blieb für ſie ein koſtbarer Schatz, bis in den Umwälzungen des 16. Jahrhunderts 1566 das Kloſter in die Hände der Proteſtanten fiel [2]). Daraus erklärt es ſich wohl auch, daß Arturus ihn unter den Seligen des Ordens anführt, ohne damit ſagen zu wollen, er ſei wirklich ſelig geſprochen worden, für Papebroch allerdings ein bedeutender Stein des Anſtoßes [3]). Der Erinnerung des Volkes iſt dieſer ſein großer Freund in den trüben Zeiten der Verfolgungen entſchwunden; nur der Refrain: „Och ewich is so lanc" ertönt immer wieder, und auch heute noch wird geſagt: „Al kondt gij praten als Brugman," doch ohne zu wiſſen, von wem es herrührt.

1) Arturus in ſeinem Martyrologium Francisc. Sweertius, Athen. Belg. 402.

2) Wadding, Annales XII. 305.

3) Acta Sanct. II. 268.

Digitized by Google

Sein Leben ist ziemlich oft bearbeitet worden, so von Ubbo Emmius [1]), Schotanus [2]), Pontanus [3]), Schlichtenhorst [4]) und Feith [5]). Doch alle haben ihn sehr einseitig, wenn nicht ganz falsch beurtheilt; erst der protestantische Professor der Kirchengeschichte W. Moll, der auch sonst große Verdienste auf diesem Gebiete sich erworben, hat ihn in das rechte Licht gesetzt. Nach ihm ist er allzu lange verkannt worden; er verdient vielmehr einen der ersten Plätze in der Kirchengeschichte unter denen, „die der Christenheit zum Segen gereichten". Nach ihm „gehörte er zu jenen Ordensleuten, welche das Ordensleben von der edelsten Seite auffaßten, dadurch, daß sie sich selbst verleugnen, um desto kräftiger an ihrem Heile zu arbeiten. Seine Arbeiten als Prediger, als Schriftsteller, als Dichter waren reich gesegnet und trugen vielfältige Früchte in jenen verderbten Zeiten," nicht selten in Folge der wunderbaren Prophezeiungen, von denen uns die alten Quellen melden. Le Long [6]) erwähnt zwei Schriftchen über dieselben. Das eine führt den Titel: Waerlijcke voorsegginge van J. Brugman s. a. u. l., das andere: „De twaalf propheterende tongen" Köln 1680. Eine einzige derartige merkwürdige Begebenheit möge hier aus den ungedruckten Provinzannalen ad an. 1473 Erwähnung finden. „Eines Tages fuhr er mit dem Schiffe von Harderwick ab. Er kniete sich unten im Schiffsraume zum Gebete nieder; er seufzte oft tief auf. Endlich bat er seinen Gefährten, nach oben zu gehen und zu sehen, was in Harderwick geschehe. Jener meldete ihm bald wieder, er könne nichts besonderes sehen, ebenso ein zweites Mal. Als er aber zum dritten Male hinaufging, erblickte er den ganzen Ort in Flammen. Als Brugman dies hörte, pries er laut die Barmherzigkeit Gottes, indem er hinzufügte, Gott habe beschlossen gehabt, denselben durch Wasser zu vernichten, aber so sei es mög-

1) Rer. Fries.. Hist. XXIV. 374.
2) Friesche Hist. X. 321.
3) Hist. Geld. 523.
4) Geld. Geschied 254.
5) Groning. Volksalmanak 1843, 173.
6) Reformatie van Amsterdam 373.

Digitized by Google

lich, wenigſtens das Leben und die bewegliche Habe zu retten.“ Doch mag man dieſelben auch natürlich zu erklären ſuchen, wie Moll es thut, Brugman's Verdienſt wird dadurch nicht geſchmälert: er war ein Reformator an ſich ſelbſt, er war ein Reformator für ſeinen Orden, er war ein Reformator auf der Kanzel, und derſelbe Geiſt athmet in ſeinen Schriften, und alles, was er gearbeitet hat, hat er gearbeitet als ein treuer Sohn der hl. Kirche. Der Tadel „Brugman had sijn hart aan Christus geschonken, maar sijn kraft aan de kerk gelaten [1])“, er iſt der ſchönſte Stern in der Krone ſeiner Verdienſte. „So lange wir sub obedientia sanctae matris Ecclesiae verharren, ſo lange wird der pater misericordiarum mit Wohlgefallen auf uns herabſehen,“ ſchreibt er im letzten Jahre ſeines Lebens an die Fraterherren. Darum paſſen auf ihn jene drei Zeichen eines wahren Apoſtels, die der hl. Bonaventura [2]) anführt auctoritas mittentis, zelus animarum, fructificatio auditorum. „Et qui sic mittitur“, fährt der hl. Lehrer fort, „potest dicere illud.: Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me [3]).“

Harreveld (Holland) P. Patritius Schlager, O. F. M.

XXIII.

Chronogramme und Chronoſticha des Koſtheimer Taufbuchs von 1600—1700.

Es dürfte wohl von allgemeinerem Intereſſe ſein, etwas über die Chronogramme [4]) des älteſten Koſtheimer Taufbuchs zu erfahren. Dieſelben finden ſich als Ueberſchriften über dem Taufregiſter

1) Moll. l. c. II. 248.

2) Exposit. S. Evang. Luc. cap. 9.

3) Luc. 4, 18.

4) Unter einem Chronogramm verſteht man einen Spruch, der durch die in ihm vorkommenden Buchſtaben, welche zugleich römiſche Zahlen ausdrücken, eine beſtimmte Jahreszahl bezeichnet. Iſt ein Chronogramm ein Vers, ſo nennt man es Chronoſtichon.

Digitized by Google

jedes Jahres von 1600—1700. Nur während des 30jährigen Krieges, in der Zeit von 1632—1640 incl. fehlen dieselben. In dieser Periode wurden aber überhaupt in Kostheim keine Taufen eingetragen. Auch in späterer Zeit, so in den Jahren 1684—86 incl., 1690 und 1694 sind keine Chronogramme vorhanden. Wahrscheinlich hat damals dem hochwürdigen Herrn Pfarrer Johannes Hofmann (nach Gamans-Severus vulgo dictus Hasenhans) die poetische Ader versagt. Auch seinem Nachfolger Johannes Faber war, wie es scheint, Polyhymnia nicht gewogen. Von ihm ist für das Jahr 1691 ein Chronogramm vorhanden (NoX ab aDaM pVero nato, LVX a C . . . . . .), das aber mißglückt ist und nur das Jahr 1681 ergibt. Von 1700 an hat Faber das Chronogrammmachen aufgesteckt.

Sämmtliche 86 Chronogramme nehmen Bezug auf die hl. Taufe und enthalten die Lehre der Kirche besonders von der Nothwendigkeit dieses Sakramentes und den Wirkungen desselben. Im Folgenden will ich versuchen, hiervon eine kurze Uebersicht zu geben.

1. Auf die Nothwendigkeit der hl. Taufe wird hingewiesen in folgenden Chronostichen: Sidera nemo subit, nisi sacro fonte renatus (1614). Nemo subit coelos, qui non renovatus in undis (1679). Nemo capax vitae, si non ablutus ab unda (1682). Nemo capax vitae, qui non ablutus in undis (1689). Diese Jahresaufschriften beziehen sich offenbar auf Joh. 3, 5: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei“ und sind eine poetische Wiedergabe dieser Stelle.

2. Von den Wirkungen der hl. Taufe sprechen folgende Chronogramme [1]):

a) Der Mensch wird durch die Taufe von der Erbsünde gereinigt: Pro peste ingenita est fons medicina tibi (1606). Traximus ex Eva naevos, lavat unda salutis (1652). In culpa natos renovat baptismatis unda (1668). Ex ortu macula

1) Der Kürze halber führe ich nur die markantesten an.

Digitized by Google

est, at ab unda gratia fertur (1681). Gutta lavat crimen, quod natus traxit ab Eva (1687).

b) Durch die Taufe wird die ewige Strafe nachgelassen: En rex tartareus sacratis mergitur undis (1628). Extraxit stygiis ex ignibus unda misellos (1646). Orcus quem tenuit, fons nexibus expedit unus (1653). Hos prius incoluit Sathanas, mox gratia adornat (1674).

c) Die heiligmachende Gnade und die drei göttlichen Tugenden werden durch die Taufe ertheilt: Sacro in baptismo gratia tota datur (1608). Nasceris abs vita, sed tibi reddit aqua (1615). Gratia roratur, dum fonte renascitur infans (1618). Quam large sacro gratia fonte datur (1661). Est infusa fides, spes et dilectio in undis (1666).

d) Durch die Taufe wird der Himmel geöffnet, der Mensch ein Kind Gottes und Erbe des Himmels: O fontis vis mira! Poli penetralia pandit (1611). Filius en Sathanae fit in unda gnatus olympi (1620). Subiectus Sathanae fit in undis numinis haeres (1626). Progenies dilecta diis de fonte renata est (1654). Coelestes portas reserat baptismatis unda (1657). Progenies coeli est, quae modo venit aquis (1669).

Bewunderungswürdig bei allen Chronogrammen ist die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, mit der die Wirkungen der Taufe geschildert werden.

Dem Versmaß nach herrscht der Hexameter vor. Doch finden sich auch eine Anzahl Pentameter. Ganz ohne Versmaß sind nur sehr wenige Chronogramme.

Der Uebersichtlichkeit halber lasse ich sämmtliche Chronosticha und Chronogramme hier folgen:

1600. qVaM graVe VVLnVs erat! qVoD aqVa pVrgatVr ab Vna.
1601. En LyMpha eXpVnXIt pVero, qVoD traXerat ortV.
1602. soLVVntVr fVnes aD aqVaM, qVos neXVIt angVIs.
1603. eXpVLIt hos poMI gVstVs, qVos VnDa reVeXIt.

Digitized by Google

1604. qVI feLIX, faVstVsqVe pVer, tVM VenIt ab VnDIs!
1605. Vae tIbI, qVoD VVLnVs MorsV angVIs fIXIt et astV!
1606. pro peste IngenIta est fons MeDICIna tIbI.
1607. MaCtarat serpens, seD VIta et gratIa fons est.
1608. saCro In baptIsMo gratIa tota DatVr.
1609. Tota en gratIa Inest saCrae baptIsMatIs VnDae.
1610. Mors paraDIso Inerat, fontI saCra gratIa VIta.
1611. o fontIs VIs MIra! poLI penetraLIa panDIt.
1612. obnIgrarat aDaM qVos saCra tersIt aqVa.
1613. peCCatVM CLaVsIt CoeLos, fons apperIt ILLos.
1614. sIDera neMo sVbIt, nIsI saCro fonte renatVs.
1615. nasCerIs abs VIta, seD tIbI reDDIt aqVa.
1616. Fons saCer eCCe neCat CoLVbrI feraLe VenenVM.
1617. qVI MoDo paVper erat saCro fIt fonte beatVs.
1618. Gratia roratVr, DVM fonte renasCItVr Infans.
1619. qVos CorrVpIt aDaM, reparaVIt gratIa fontIs.
1620. FlLLIVs en sathanae fIt In VnDa gnatVs oLyMpI.
1621. Fons saCer eMVnDat, qVos obnIgraVerat eVa.
1622. Fons VItaM reparat, qVae rapto perDIta frVCtV.
1623. Ipsa erIt VnDa potens, qVae VIrVs oMne neCat.
1624. qVIDqVID aDae noCVIt transgressIo, fonte refertVr.
1625. PerDItIo eX eVa est; De ChrIsto gratIa DIVa.
1626. sVbIeCtVs sathanae fIt In VnDIs nVMInIs haeres.
1627. eX eVa Mors est, De ChrIsto fonteqVe VIta.
1628. En reX tartareVs saCratIs MergItVr VnDIs.
1629. An baptIsMaLI qVID fonte saLVbrIVs eXstat?
1630. eVa MaLI genItrIX, ast VnDa saLVtIs orIgo.
1631. eX eVa naeVVs, speCIes proManat ab VnDa.
1641. eXItIaLe fVIt LIgnVM qVeIs profVIt VnDa.
1642. eX frVCtV Mors est, at ab VnDa VIta VIgorqVe.
1643. eX eVa Mors est, eX VnDIs VIta sCatVrIt.
1644. CanDIDVs eX VnDa est, fVerat qVI tVrpIs In ortV.

Digitized by Google

1646. EXtraXIt stygIIs eX IgnIbVs VnDa MIseLLos.
1647. EX VnDIs DeCor eXorItVr, seD naeVVs ab EVa.
1648. VInCtVs eras ortV, seD neXIbVs eXpeDIt VnDa.
1649. EX VnDa MIserIs profLVXIt VIta saLVsqVe.
1650. EXItIVM eX EVa est, at VIta renasCItVr VnDIs.
1651. Fons saCer eXpeDIIt neXVs qVeIs foeMIna VInXIt.
1652. TraXIMVs eX EVa naeVos, LaVat VnDa saLVtIs.
1653. OrCVs qVeM tenVIt, fons neXIbVs eXpeDIt VnVs.
1654. ProgenIes DILeCta DIIs De fonte renata est.
1655. Fons LIbertatI reDDIDIt Iste saCrae.
1656. En gnatos CoeLo generant βαπτIσMατος VnDae.
1657. CoeLestes portas reserat baptIsMatIs VnDa.
1658. saCro fonte Latens natIs Dat gratIa VItaM.
1659. O! In ADaM LapsIs, In ChrIsto sVrgere fas est.
1660. GratIa De ChrIsto est, IraM pLantaVIt orIgo.
1661. QVaM Large saCro gratIa fonte DatVr.
1662. Fons saCer en VIta est qVa spoLIarat ADaM.
1663. En noVa saCratIs soboLes eMergIt ab VnDIs.
1664. O qVaM Chara Deo generatIo, fILIVs Irae est.
1665. GratIa qVanta Latet saCrIs baptIsMatIs VndIs!
1666. Est InfVsa fIDes, spes et DILeCtIo In VndIs.
1667. CoeLestI eXtorres regno baptIsMVs aDoptat.
1668. In CVLpa natos renoVat baptIsMatIs VnDa.
1669. ProgenIes CoeLI est, qVae MoDo VenIt aqVIs.
1670. ParVe pVer Laetare, reDIt tIbI CanDor In VnDIs.
1671. LIVorIs CVra Innatl baptIsMatIs VnDa est.
1672. EVa parIt LVCtVs, eManant gaVDIa fonte.
1673. CanDorIs nobIs eXVIt EVa stoLaM.
1674. Hos prIVs InCoLVIt sathanas, MoX gratIa aDornat.
1675. En! fons VIVIfICat qVos sepeLIVIt ADaM.
1676. NasCerIs et MorerIs; VIVIs, sI LotVs In VnDa es.
1677. VVLnVs ADaM et VIrVs soLo est sanabILe fonte.
1678. PerDIDIt EVa sVos, saLVant hos ChrIstVs et VnDa.
1679. NeMo sVbIt CoeLos qVI non renoVatVs In VnDIs.
1680. VnDa faCIt gratVM, fVerat qVI fILIVs Irae.

Digitized by Google

1681. EX ortV MaCVLa est, at ab VnDa gratIa fertVr.
1682. NeMo CapaX VItae sI non abLVtVs ab VnDa.
1683. NON VIVIt Vere, saCra qVeM non abLVIt VnDa.
1687. gVtta LaVat CrIMen, qVoD natVs traXIt ab EVa.
1688. Mors pVero eX EVa; a te VIta est, DVLCIs IesV!
1689. NeMo CapaX VItae, qVI non abLVtVs In VnDIs.
1692. TrVX MaCVLa est natIs; eXpVnget at VnDa tonantIs.
1693. HIs fataLIs ADaM; VItaqVe LVXqVe LateX.
1694. A te CrVDeLe eXItIVM, ast eXpVngIt IesVs.
1696. TrVX DraCo noX pVero est: LVX a baptIsMate fertVr.
1697. CrVX DVX, fons LVX est; Mors erat HeVa tIbI.
1698. NoX neX MorsVs EVae: VIta ast est DVLCIs IesVs.
1699. TrVX ADaM CrVX est; VIta tIbI Iste LateX.

K. I. E.

XXIV.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

3. Gründonnerstag.

Das Augsb. Rituale vom Jahre 1764 bezeichnet den Gründonnerstag als feierlichen Communiontag der Verheiratheten[1]), ein Brauch, der in kleineren Pfarreien heute noch besteht. Diese gemeinsamen Standescommunionen unter dem Amte, wozu vom Kirchenchor entsprechende Lieder gesungen werden, haben etwas

1) „Post communionem sacerdotis fit communio solemnis et ordinaria laicorum status conjugati et vidualis cum distrib. schedarum."

Digitized by Google

Erhebendes und stellen heutzutage vielerorts für manchen ein öffentliches Glaubensbekenntniß dar. In gleicher Weise werden für die „Jungfrauen und ledigen Frauenspersonen" sowie für die „Jünglinge und ledigen Mannspersonen" gemeinsame Communiontage, und zwar ist für erstere gern das Fest Mariä Verkündigung, für letztere meist der Palmsonntag vom Pfarrherrn bestimmt. Diejenigen welche ihre Ostercommunion über den Ostersonntag hinausschieben, werden vom Volke scherzhaft „Roßdiebe" genannt.

In Erinnerung daran, daß der Heiland beim hl. Abendmahle das Brod segnete, wurde mancherorts nach der Messe des Gründonnerstag Brod, das die Gläubigen in die Kirche mitgebracht, benedicirt. Das Kempter Manuale benedictionum (1758) enthält (pag. 63) hiezu noch ein eigenes Weiheformular, betitelt: „benedictio panis seu *Mandatorum* [1]).

Im Lechrain ist es Sitte, daß am Gründonnerstagnachmittag die Eheleute zu einem Glas Bier in's Ortswirthshaus sich begeben, wobei nicht selten feindliche Nachbarn sich wieder die Freundschaft zutrinken.

Das Volk sagt regelmäßig: der „grüne Donnerstag". Hiemit hängt wohl die Uebung zusammen, daß man in Oberbayern an diesem Tage grüne Kräutersuppe und Nißl- oder Ackersalat genießt. Auch in vielen Gegenden Schwabens werden an diesem Tage sog. „Krapfen" oder „Maultaschen" aus Teig, Eiern und frischen Kräutern bereitet oder wenigstens Brunnenkresse genossen. Dieser Brauch erinnert an das am Niederrhein übliche „Gründonnerstagsmus", das aus „neunerlei Kräutern" bereitet wird, wie es im „Froschmeuseler" (Grimm, Wörterb. 2, 1253) heißt:

1) Letzterer Ausdruck erklärt sich aus einer Bemerkung des Augsburger Rituale v. J. 1764 (pag. 344), wonach dieses Brod, auch einfach „Mandatum" genannt, dienen soll, „in solatium absentium, qui non poterant communicare sacramentaliter, ut loco Eucharistiae, panem benedictum in signum communicationis acciperent veluti eius typum et umbram". Aehnlich nannte man auch die „Fußwaschung" einfach „Mandatum Domini (cf. ib. im index mem. unter Nr. 35).

Digitized by Google

„Am grünen Donnerstag im Mei
kocht eine bewrin ihren brei
von neunerlei kohlkreuterlein,
solt wider alle krankheit sein."

Bezeichnend ist, daß die Donnerneſſel (urtica dioica) unter dieſen Kräutern nicht fehlen darf. Auch hier ſcheint ein Donarkult erhalten zu ſein[1]). Mit dem chriſtlichen Charakter des Gründonnerſtag, des Einſetzungstages des allerheiligſten Altarsſacramentes, ließ ſich der alte Heidenbrauch inſofern verſchmelzen, als das jüdiſche Oſterlamm mit bitteren Kräutern (Feld-Lattich II Moſ. 12, 8) genoſſen werden ſollte.

In Schwaben beſtand einſt in frommen Bauernfamilien die Uebung, am Gründonnerſtag gegen Abend, zum Andenken an Jeſu Todesangſt auf dem Oelberge, dreimal im Hausgarten nieder zu knieen und zu beten.

Die an zahlreichen Kirchen außen entweder in einer Wandniſche oder im Vorzeichen angebrachten ſog. „Oelberge", d. h. lebensgroße Darſtellungen Chriſti mit dem tröſtenden Engel am Oelberge, werden mancherorts in Schwaben am Gründonnerſtag nach der Mette mit farbigen Glaskugeln beleuchtet.

4. Charfreitag.

In der „Vita s. Udalrici auctore Gerhardo (Mon. Germ. hist. Script. IV, 392) c. 4 iſt die Rede von der Art und Weiſe, wie der hl. Biſchof Ulrich von Augsburg die Faſtenzeit zubrachte. Von der Liturgie des Charfreitags heißt es da ſpeciell: „Sacro Dei ministerio perpetrato, populoque sacro Christi corpore saginato[2]), et *consuetudinario modo quod remanserat sepulto,* iterum inter aecclesias ambulando psalterium explevit decantando." Der richtige Sinn der geſperrt gedruckten Worte erhellt aus folgendem alten Augsburger Diöceſanritus. Nach beendigter missa praesanctificatorum zog man mit dem Ado-

1) Cf. Rochholz l. c. Bd. II. S. 43.

2) Noch im Augsb. Obsequiale v. J. 1487 ſteht: „qui postea (sc. nach der Communion des Officiators) volunt, communicent."

Digitized by Google

rationskreuz zur „memoria Dominicae sepulturae", auch einfach „Grab" (sepulchrum) genannt, und stellte das Allerheiligste in einem, mit dem corporale überdeckten Kelche „cum aspersione et aromatibus et sub maxima custodia" unter die rechte Schulter des Gekreuzigten, wozu der Chor mit gedämpfter Stimme betete: „recessit pastor bonus . ." An diese Grablegung schloß sich ebenda die Vesper an [1]). Nach heutiger Vorschrift des Augsburger Rituale consecrirt der Officiator am Gründonnerstag drei Hostien, von welchen er eine sumirt, die zweite für die Charfreitagsmesse reservirt, die dritte aber nach der missa sicca in einem mit Palla, Patene und weißem Velum bedeckten Kelche zum „hl. Grabe" trägt, das in einer Kapelle oder in einem Seitenaltare errichtet sein soll. Bei dieser, in schwarzen Paramenten zu haltenden Procession singt der Chor die Antiphon: „Caligaverunt oculi mei a fletu meo: quia elongatus est a me, qui consolabatur me. Videte omnes populi, si est dolor similis, sicut dolor meus." Am „hl. Grab" angekommen, wird diese Hostie in der Monstranz zur Verehrung ausgesetzt und Abends an einem bestimmten Altare reponirt. Auch ist es üblich, die Monstranz zu dieser Exposition mit einem weißen Schleier zu verhüllen.

Das „hl. Grab" nun ist bei Jung und Alt der ersehnte Glanzpunkt in der Darstellung des Leidens des Herrn. Bei der Begeisterung des Volkes für ein recht schönes „hl. Grab" ist der christlichen Kunst ein dankbares Feld zu mannigfacher Entfaltung eröffnet. Als wesentliche Bestandtheile des „hl. Grabes" nennen wir: die meist lebensgroße geschnitzte oder gemalte Figur des in der Gruft ruhenden Heilandes, die Wächter, der thronus für das Sanctissimum und die sog. „Heiliggrabkugeln". Es sind das verschiedenfarbige, mit Wasser gefüllte Glaskugeln von circa 10 cm Durchmesser, die übereinander oft in mehreren Reihen zu Dutzenden rings um das „hl. Grab" an geeigneten Ständern aufgesetzt sind und mittels dahinter stehender Oellichtlein brillant beleuchtet werden. Um die Farbenwirkung zu steigern, werden dem Wasser auch Chemikalien beigemischt, wie sog. „Kugellack", während

1) Hoeynck l. c. S. 215.

Digitized by Google

etwas Kupfer in Scheidewasser gelöst, lichtgrün gibt. Zudem werden die Kirchenfenster mit schwarzen Tüchern verhängt, um das Tageslicht abzusperren. Aeltere „hl. Gräber" sind oft ganz theatralisch, mit Coulissen und Hintergrund, zugerichtet und manchmal von kolossalem Umfang.

Unterm 10. März 1803 wurden die hl. Gräber von der bayerischen Regierung verboten und längere Zeit verordnungsgemäß als Ersatz eine schwarz überdeckte Tumba mit Kreuz und etlichen Unschlittkerzen aufgestellt, vom Volk „Montgelas-Gräber" genannt, bis endlich Ludwig I. dem Volk seine unschuldige Freude wiedergab [1]).

In Klöstern und in Stadtpfarrkirchen werden vor dem „hl. Grab" ganze Blumengärten angelegt.

Diese „hl. Gräber" mit all ihrem Glanze erinnern lebhaft an das wirkliche hl. Grab Jesu in der Auferstehungskapelle in Jerusalem, deren Façade an hohen Festen mit Blumen und hunderten von weißen, rothen, grünen und blauen Lämpchen geschmückt wird — eine herrliche Erfüllung des prophetischen Wortes: „Sein Grab wird glorreich sein" (Is. 11, 10).

Tagsüber werden im Bisthum Augsburg vor dem „hl. Grabe" Betstunden abgehalten, bald laut mit Rosenkranz und „Dreißiger" (33 Vaterunser zu Ehren der 33 Lebensjahre Jesu), bald privatim in feierlicher Stille. Dabei sind nach altem Herkommen jeder Betstunde eine bestimmte Anzahl von Hausnummern des Pfarrortes zugetheilt, während die Filialisten sich meist ihre Stunde selbst wählen. Die letzte Betstunde, etwa von 4—5 Uhr, ist gewöhnlich eine „allgemeine", so daß auch diejenigen, welche in der ihrem Hause speciell zugedachten Stunde „Haus hüten" mußten, nachträglich ihrer Pflicht genügen können.

Nach jeder Betstunde schreiten alle Betheiligten zur adoratio crucis. Angefangen vom kleinen Kinde bis zum gebrechlichen Greise knieen sie in andächtigem Gebete um das hierzu hergerichtete Crucifix, um schließlich der Reihe nach die hl. fünf Wund-

1) Dr. Joh. Sepp, Religionsgeschichte von Oberbayern, München 1895. Liter. Inst. Dr. W. Huttler, S. 254.

Digitized by Google

male zu küssen. Dann legt ein jedes seine Gabe zum Unterhalt des „hl. Grabes" in einen aufgestellten Teller, früher in natura, als Oel, Fett, Unschlitt, nun in Geld. In Traubing, Oberbayern, opfert man dabei auch Eier für den Meßner.

Vor der Repositon des Allerheiligsten hört das Volk mit gespannter Aufmerksamkeit auf die „hl. Grab-Musik", eine längere Production des Kirchenchores, der hiebei sein bestes Können einsetzt und in rührender Klage aller Herzen tief bewegt.

Das Rit. Aug. vom Jahre 1764 bemerkt zum Charfreitag: „post prandium alicubi fit *Dominicae Passionis repraesentatio processione per plateas devota et modesta.*" So wurde nach Aussage alter Leute einst in Bidingen, südöstlich von Kaufbeuren, am Charfreitag zu dem nahen Kalvarienberge, dessen Gipfel heute ein hübsches Rundkirchlein krönt, eine sog. „Passionsprocession" veranstaltet. Einer war als Christus gekleidet und trug ein Kreuz, andere stellten den Kaiphas, die Muttergottes u. A. dar. Ihnen schlossen sich die Pfarrangehörigen zu gemeinsamer Verrichtung der Kreuzwegandacht an. Aehnlich findet in dem Weiler Bilgertshofen, südlich von Landsberg am Lech, mit einer vielbesuchten, großen und in wunderbar schöner Stukkatur prangenden Wallfahrtskirche zu Ehren der mater dolorosa, alljährlich an Mariä Himmelfahrt ein feierlicher Umzug statt, in welchem der Leidensgang Christi durch zahlreiche kostümirte Personen dargestellt wird, ein Brauch, der dort meines Wissens von den Jesuiten eingeführt wurde.

In Immenstadt im Allgäu schleppten einst fromme Büßer am Charfreitag größere Kreuze auf steilem, steinigen Pfade den dortigen Kalvarienberg hinan. Ebenso berichtet eine Chronik aus Füssen zum Jahre 1619: „Am hl. Charfreitag hat man dahier das Erstemal in der Processíon die Kreuze getragen und ist bei den Herren Jesuiten angefangen worden [1])."

In Immenstadt wurde bis in's vorige Jahrhundert herein in der Charwoche ein förmliches Passionsspiel auf dem Marktplatz

1) Anton Birlinger, Aus Schwaben, Wiesbaden 1874 bei Heinrich Killinger Bd. II, S. 206.

Digitized by Google

(ursprünglich in der Pfarrkirche) von den Einheimischen aufgeführt, das in zwei Abtheilungen Morgens um 8 Uhr und Nachmittags um 2 Uhr vor dem massenhaft herbeigeströmten Volke begann. Aber auch in Oberstaufen, Sonthofen und Oberstdorf wurde alljährlich abwechselnd noch vor 100 Jahren in der Charwoche die Passion gespielt. Endlich wurde im Walserthal wegen einer Viehseuche die Passionsdarstellung gelobt und zum Erstenmal 1724 in Mittelberg in der Weise verwirklicht, daß man am Mittwoch in der Charwoche Abends das bittere Leiden Christi auf offenem Theater aufführte, am Gründonnerstag aber die „Passionsprocession" oder den „Kreuzgang" veranstaltete [1]).

Auch in der Stadt Weilheim wurde einst, und zwar schon früher, als in dem nahen Oberammergau, die Passion gespielt, wobei einmal der Darsteller des Christus in Folge eines Herzschlages todt vom Kreuze abgenommen werden mußte.

In dem Markte Waal bei Buchloe wird seit Menschengedenken das „Versöhnungsopfer auf Golgatha" in einem eigens hierzu erbauten Theater dargestellt.

Der Kalvarienberg in Füssen und jener in Feldafing, letzteres am Starnberger See, sind durch ihre landschaftliche Schönheit und die kunstvolle Ausführung der Stationen und der Kreuzigungsgruppe besuchte Sehenswürdigkeiten geworden, welche aller Welt den Glauben des katholischen Volkes an den gekreuzigten Gottessohn offen zeigen.

In der sehr schönen Filialkirche zu Unterostendorf, südlich von Buchloe, sah ich an den Wänden 13 Täfelchen angebracht, auf welchen, wie mir scheint, die Abstände der Leidensstationen angegeben sind, indem da z. B. auf dem einen Täfelchen einfach: „12 Schritte," auf einem andern: „60 Schritte," auf einem dritten: „348 Schritte" zu lesen ist.

Vom Volke hoch in Ehren gehalten sind die in der Kirche oder im Vorzeichen beliebten lebensgroßen Skulpturen: „Christus an der Geißelsäule" und „Christus im Kerker."

1) Ausführlich berichtet hierüber Karl August Reiser, Sagen ꝛc. des Allgäu's, Kempten bei Kösel 1894. II. Bd. S. 118—124.

Digitized by Google

Im Allgäu sieht man manchmal vor Bauernhöfen große Holzkreuze errichtet, auf welchen alle erdenklichen Erinnerungen an die verschiedenen Leidensmomente durch entsprechende Schnitzereien dargestellt sind. In Obergermarigen, nördlich von Kaufbeuren, sah ich solch ein Kreuz, welches ein Bauer vor seinem Hause aufgestellt und mit folgenden selbstgefertigten Gegenständen ausgerüstet hatte. Am Längenbalken, von oben nach unten, waren angebracht: Hahn, Uhr (3 Uhr zeigend), Myrrhengefäß (darunter der crucifixus), 3 Nägel, Hammer und Zange, Rohrkolben, Lanze und Stange mit Schwamm (beide gekreuzt und bis zu den Enden des Querbalkens hinaufreichend), Würfel, Geldbeutel, Rock, Trompete, Schwert, Stricke, Leiter, Ruthe, Fackel, Geißel, Schaufel und Pickel, Schweißtuch, und zu unterst Apfel mit Schlange; auf dem Querbalken: Kelch, Säule mit Kette, Laterne, Krug mit Waschbecken. Ein ähnlich ausgestattetes Kreuz sah ich in Jengen südlich von Buchloe, und sagte mir der Besitzer, daß ihm ein sog. „Hausfegen" bei der Anfertigung als Vorlage gedient habe.

Da am Charfreitag mit keiner „Glocke" geläutet wird, heißt derselbe im Lechrain auch „stiller Freitag". Die Metten dieser Tage aber, welche mit der großen „Ratsche" schließen, heißen in Schwaben „Pumpermetten".

5. Charsamstag.

In Zusmarshausen zogen die Ministranten am Charsamstag mit einer „Rätsche" (crepitaculum) von Haus zu Haus, um die Leute zur Kirche zu rufen, und erhielten dafür ein Ei.

Im Bisthum Augsburg besteht allerorts der auch anderswo, wie z. B. in der Schweiz und in Böhmen, verbreitete Brauch, in das neugeweihte Feuer des Charsamstags größere Scheiter insbesondere von der Buche, dem wälschen Nußbaum (Lechrain) oder dem Elsenbeerbaum, zu werfen. Sind die Scheiter allseits gehörig angebrannt und etwas verkohlt, so werden sie mittels eiserner Ketten (östliches Allgäu) von den Schulbuben nach Haus gezogen oder auch, an einem Ende auf eine Stange gesteckt, heimgetragen. Bei einem Gewitter wird das „geweihte Scheit" ganz (Lechrain) oder stückweise in's Heerdfeuer gelegt.

Digitized by Google

Die mittelalterlichen Augsburger Ritualien erwähnen in ihrer, vom römischen Ritual ganz verschiedenen Feuerweihe ausdrücklich die anzuzündenden Scheiter (ligna)[1] und ließen zu Gott flehen: „ut ignis benedictus . . omnia ad usus hominum necessaria calefaciat et illuminet, et, quae ex hoc igne fuerint conflata vel calefacta, sint benedicta et omni humanae saluti utilia.“ Es sollten also nicht nur das betreffende Feuer, resp. die angezündeten Scheiter gesegnet sein, sondern auch, was immer mittels jener Scheiter angeschürt und erwärmt wird. Der Volksgebrauch geht füglich einen Schritt weiter und stellt angesichts der Wettergefahr den häuslichen Heerd, und damit bildlich das ganze Haus, durch Berührung mit dem geheiligten Feuer wiederholt unter Gottes Schutz gegen alles Schadenfeuer „contra *ignita tela* inimici,“ wie es im offic. maj. hebd. in der dritten Feuerweihe-Oration heißt.

Das „geweihte Scheit“ erinnert an das weitverbreitete uralte „Scharholz“[2], einen eichenen Block, der, immer glimmend, die wohlgehütete Feuerquelle des Heerdes war. In Scandinavien und Mecklenburg hieß dieser Feuerblock „Julblock“, in England „Yuleclog“, in Süd-Frankreich wegen seiner Erneuerung an den ersten Kalenden „Calendeau“.

Laut den Augsburger Obsequialien v. J. 1487 und 1580 wurde um jene Zeit durch den Kanzler oder den Scholaster der Kirche die laufende Jahreszahl („praesens annus incarnationis Dominicae“) auf die Osterkerze aufgezeichnet oder auch, auf ein Täfelchen geschrieben, der Osterkerze angehängt[3].

Wie in anderen Gegenden Deutschlands wurde auch in der Augsburger Kirche im Mittelalter die Taufwasserweihe durch eine eigenartige Litanei eingeleitet. Die Scholaren riefen strophenweise die verschiedenen Klassen der Heiligen um ihre Fürbitte an, wobei der Chor jedesmal antwortete: „Rex sanctorum angelorum, totum mundum adjuva!“ Die Schlußstrophe lautete:

---

1) Hoeynck l. c. S. 216.

2) F. Julius Lippert, Volksglaube ꝛc. Berlin bei Th. Hofmann 1882. S. 486. Vgl. auch „Sammler“ 1881 Nr. 142 S. 6.

3) Hoeynck l. c. S. 217.

Digitized by Google

Fac interna huius fontis
sacratum mysterium
qui profluxit cum cruore
sacro Christi pectore.

Nach einem Graduale des 13. Jahrh. wurde diese Strophe siebenmal wiederholt und dabei der Taufbrunnen ebenso oft seitens des Priesters und der Ministranten umgangen [1]), eine Ceremonie, die mit den übrigen herrlichen Gebeten und Gebräuchen von Alters her dem Volke „den Ostertauf" als „Hochtauf", d. h. als hochgeweihtes Wasser erscheinen ließ. Das Augsburger Rituale v. J. 1764 bemerkt zum Charsamstag: „de novo fonte benedici possunt domus, sed sine incenso usque ad vesperam," eine Weisung, die sich auf die Rubrik des römischen offic. maj. hebd. bezieht, wo es, vor Eingießung des oleum catech. und des chrysma in's Taufwasser, heißt: „interim (während der Besprengung des Volkes mit dem geweihten Wasser) unus ex ministris ecclesiae accipit in vase aliquo de eadem aqua *ad aspergendum in domibus et aliis locis.*" Heutzutage wird das Begehren des Volkes dadurch berücksichtigt, daß nach Bedarf große Zuber voll Wassers geweiht werden, wovon die Gläubigen ganze Krüge voll mit nach Haus nehmen.

Am Charsamstag Abend wird in den Pfarrkirchen der Augsburger Diöcese ein Ritus vollzogen, welcher der römischen Liturgie zwar fremd, dem zahlreich versammelten Volke aber ungemein lieb und werth ist: die „Auferstehungsfeier". Im Mittelalter fand die Feier um Mitternacht statt und hieß: „commemoratio Dominicae resurrectionis," heute ist der officielle Titel: „ordo elevandi Corpus Domini e sepulchro." In weißen Paramenten schreitet der Priester zum „hl. Grabe", vor welchem tagsüber die Betstunden wie am Charfreitag stattgefunden, macht knieend eine kurze stille Adoration und recitirt dann den Ps. 56 (Miserere). Nach „Kyrie" und „Pater noster" folgt der Versikel: „In resurrectione tua, Christe, alleluja" mit dem Responsorium: „Coelum et terra laetentur, alleluja" und die Oration: „Gregem tuum, Pastor bone, placatus intende et oves, quas

1) Ib. S. 218.

Digitized by Google

pretioso Sanguine redemisti, diabolica non sinas incursione lacerari.“ Nun nimmt der Priester von der Monstranz den Schleier hinweg, incensirt das Sanctissimum und singt dann an der untersten Altarstufe: „Surrexit Dominus de sepulchro,“ worauf der Chor antwortet: „Qui pro nobis pependit in ligno, alleluja.“ Indessen stellt man sich zur Processsion auf. Zuerst kommt der Kreuzträger zwischen zwei Leuchterträgern, dann mancherorts die Schulkinder, hierauf der Sängerchor, weiters die Ministranten, endlich der Officiator unter dem „Himmel“ (Tragbaldachin) mit dem Sanctissimum, gefolgt von Honoratioren mit brennenden Kerzen. Ist der Priester, nach dem Umgang um die Kirche, wobei das Responsorium: „Surrexit pastor bonus“ gesungen wird, wieder vor dem Portal angekommen, so findet hier eine Ceremonie statt, wie wir sie ähnlich bei der Palmprocession nach dem Missale Romanum und bei der Consecration einer Kirche nach dem Pontificale kennen. Das Portal ist geschlossen. — Dreimal begehrt der Priester Einlaß, indem er mit jedes Mal gehobener Stimme singt: „Attollite portas principes vestras, et elevamini, portae aeternales,“ — der Chor aber fährt fort: „Et introibit rex gloriae.“ Der Kreuzträger indessen stößt mit dem untern Ende der Kreuzstange an's Thor, erst einmal, dann zweimal, schließlich dreimal. Dabei fragt ein in der Kirche stehender Cantor wiederholt: „Quis est iste rex gloriae?“ und es wird ihm von außen die Antwort: „Dominus fortis et potens, Dominus potens in proelio — Dominus virtutum ipse est rex gloriae!“ Nun öffnen sich die Thore; die Procession zieht ein. Am Altare angekommen, singt der Priester nach verbreiteter Praxis meist dreimal, immer einen Ton höher: „Christus ist erstanden,“ worauf der Chor jedesmal mit Aufwand aller stimmlichen und instrumentalen Mittel (worunter einst Pauke und Trompete beliebt waren) das Lied vorträgt:

„Christus ist erstanden!
O freut euch Christen! Er erhebt
Aus seinem Grabe sich und lebt;
Lebet ewig, stirbt nicht mehr;
Preis ihm, Dank und Ruhm und Ehr, Alleluja!“ [1])

1) Der österliche Triumphgesang: „Christ ist erstanden“, findet sich in fast allen gedruckten Agenden vom Jahre 1480 an erwähnt, so in der Agende von

Digitized by Google

Ein Te Deum mit Osteroration und Segen endet die erhebende Feier.

Zu bemerken ist, daß sich diese Darstellung der Sprengung geschlossener Thore ursprünglich auf den descensus in limbum patrum bezieht. Dies ergibt sich aus der Antiphon, die ehedem bei jenem Umgang um die Kirche gesungen wurde: „Cum rex gloriae Christus *infernum debellaturus intraret* et chorus angelicus ante faciem eius portas principum tolli praeciperet“ [1]). Also Christus kämpft mit der Unterwelt, bricht ihre „hohe Pforte“ (-Herrschaft) und befreit die Gerechten in der Vorhölle. Darum kann nach dem Rituale statt des „Christus ist erstanden“ auch der Hymnus gesungen werden: „O vere digna hostia, per quam *fracta sunt tartara, redempta plebs captivata* redit ad vitae praemium.“ Eine übertragene Beziehung auf die Sprengung der Grabespforte liegt nahe.

Einst wurde im Augsburger Dom auch die „visitatio sepulchri“ der frommen Frauen dramatisch dargestellt. Das Obsequiale v. J. 1487 bemerkt dazu: „Permittitur aliis (i. e. extra chorum cathedralem), qui forsan huiusmodi personas (d. i. Kleriker) non habent, ut cum aliis personis et etiam maribus, honestis tamen et discretis, huiusmodi visitationem sepulchri exequantur [2]).“ Ein solches „andächtiges Osterspiel von den Leiden Christi mit schönen Figuren und Reimen“ fand in den Osterfeiertagen 1460 in Memmingen auf öffentlichem Platze auf einem eigens errichteten „Gerüste“ statt [3]).

Mainz 1480, Breslau 1498, Minden 1522. Die Entstehung des Liedes wird in das 12. Jahrhundert gesetzt, weil schon im 13. Jahrhunderte von demselben die Rede ist. Ursprünglich hatte das Lied nur eine Strophe mit dem Kyrie eleison am Schlusse; an Stelle des letzteren trat später das Alleluja. Sehr bald scheint eine zweite Strophe („Wär er nicht erstanden“) sich eingebürgert zu haben, und eine dritte wurde gebildet aus der dreimaligen Wiederholung des Alleluja und den beiden letzten Versen der ersten Strophe. Im Laufe der Zeit erfuhr es viele Erweiterungen und Umbildungen und es zeigt, wie alle verbreiteten Kirchenlieder, zahlreiche Textvarianten.

1) Hoeynck l. c. S. 221.

2) Hoeynck l. c. S. 222.

3) Reiser l. c. II. Bd. S. 125.

Digitized by Google

Nach dem Umgang der Auferstehungsfeier wird überall das Bild des auferstandenen Heilandes, mit der Siegesfahne in der Hand, über dem Tabernakel des Hochaltars aufgestellt.

Beim Heimgang nach genannter Feier wünscht man sich in Schwaben gegenseitig ein „Glückseliges Alleluja!"

Wohl mit Rücksicht darauf, daß der Auferstandene öfters seinen Jüngern erschien, bestand nach dem Rituale Aug. v. J. 1764 in manchen Pfarreien die Uebung, die Auferstehungsprocession am Ostersonntag und hier und da sogar an den nachfolgenden Sonntagen zu wiederholen.

In Aresing bei Schrobenhausen in Oberbayern wird am Charsamstag Abend auf einer Anhöhe eine circa 3 Meter hohe Stange, die oben in ein Kreuz endet und von mehreren Schichten ringsum aufgenagelter Bretter umgeben ist, angezündet, was man das „Judasbrennen" heißt, — wobei die christliche Volksphantasie an den in's Höllenfeuer gestürzten Verräther des Herrn denkt. Auch im Lechrain ist das „Judasbrennen" dem Namen nach noch bekannt.

6. Ostern.

Das Augsb. Obsequiale v. J. 1487 hat für den Ostersonntag folgende Benedictionen vorgesehen: agni paschalis, lardi Schweinefleisch), casei, ovorum, panis vel laganorum (Kuchen), avium et aliarum carnium. Es dürfte das im wesentlichen der mittelalterliche Speisezettel des Osteressens gewesen sein. Das heutige Rituale enthält nur noch drei specielle Osterspeisebenedictionen, nämlich für Osterlamm, Osterbrod und Ostereier. Die betreffende benedictio agni, welche nun dem Rituale Romanum conformirt ist, redet von „creatura *carnis*". Indessen ist das Lamm, das inmitten des zierlichen, mit weißen Linnen ausgeschlagenen Speisekörbchens prangt, lediglich aus Backwerk oder Lebkuchen geformt, ein rothes Bändchen um den Hals, ein Siegesfähnchen an der Seite. Im Allgäu beliebte man das Osterlamm aus Butter künstlich darzustellen mit gekräuselter Wolle, gleichfalls aus Butter. Sonach erscheint, wohl aus praktischen Gründen, Schinken, resp. das geräucherte Fleisch, das regelmäßig zur Weihe gebracht wird,

Digitized by Google

als Surrogat für das Fleisch des Osterlammes. Als Osterbrod sind in Schwaben Kuchen, in Oberbayern „Fladen" beliebt. In Osterzell, östlich von Kaufbeuren und in Traubing, Oberbayern, läßt man auch Schwarzbrod für das Vieh mitweihen. Als unerläßliche Zugabe erscheint in Oberbayern das zur Weihe bestimmte Salz, welches mit dem regelmäßig dortselbst beigegebenen Kreen (Meerrettig) an den bitteren jüdischen Osterlattich erinnert. Der übrige Theil des Körbchens ist mit den Ostereiern ausgefüllt. Dieselben werden allerorts gefärbt und zwar hauptsächlich mit Absud von Campecheholz roth und mit Zwiebelschalen gelb. Manche schwäbische Hausfrau bindet beim Färben frisch aufgesproste Blätter von Chärophyllum auf die Eier, wodurch dieselben hübsche Zeichnung erhalten.

Dieses „Ostergesegnet" bildet heutzutage die Einleitung des Osterfestmahls und zwar in der Weise, daß jedes Familienmitglied von jedem der geweihten Stücke etwas erhält, „ut omnes ex eo gustantes inde corporis et animae percipiant sanitatem," wie es im Weihegebet heißt. Zum Andenken, daß die Juden zur Abwendung des Würgengels die Thürpfosten mit dem Blute des Osterlammes bestreichen mußten, wurden im Lechrain rothgefärbte geweihte Eier unter die Thürschwelle vergraben, weiters ebenda auch, mit dem Gedanken allen Schaden der bösen Engel abzuwenden, die Schalen der geweihten Eier auf die Saatfelder gestreut. In Oberbayern nahmen überhaupt fromme Bauern am Ostertag Mittags eine private Feldweihe vor, indem sie ihre Aecker mit „Charsamstagtauf" besprengten, Kreuzchen aus Palmbaumholz in dieselben steckten und entblößten Hauptes ein Vaterunser dazu beteten.

Im Lechrain und in Schwaben erhalten die Kinder von ihren Tauf- und Firmpathen Ostereier zum Geschenke. Ostern ist ja die altchristliche Taufzeit, und deßhalb auch heute noch Gedächtnißzeit der Taufe. Auch belehrt Augustinus (Sermo 163 de temp.) die Taufpathen, sie sollen um Ostern ihre Taufkinder zu einm christlichen Leben ermahnen.

In Schwaben bauen die Kinder um Ostern in den Grasgärten aus Weidenruthen und Moos dem „Osterhaas" ein

Digitized by Google

Nest, damit er die Ostereier hinein lege. Nach Kleinpaul (Beilage zur Allgem. Ztg. 1887 Nr. 243) gehören die „Osterhaaseier" zu den „mythologischen Verschiebungen" und wären dieselben ursprünglich als „Ostera's-Eier", d. h. Eier zu Ehren der Lichtgöttin Ostera (auch Ostara) anzusehen. Die beliebte roth e Farbe der Ostereier dürfte sich dann auf das im Osten erstrahlende Morgenroth beziehen.

Am Ostersonntag Abends werden in der südöstlichen Ecke des Bisthums Augsburg, etwa zwischen Loisach und Lech und von der tiroler Grenze an bis gegen den Ammer- und den Starnbergersee auf Bergen und Hügeln unzählige „Osterfeuer" angezündet — gleich dem „Osterhaas" wohl ein heidnisches Rudiment einer Feier des zunehmenden Sieges des lichten Tages über die finstere Nacht. Beide Gebräuche aber ließen sich sammt dem Namen „Ostern" gar leicht und schön mit dem christlichen Paschafest verschmelzen: Christus, das am Charfreitag im Tode erloschene „Licht der Welt" (Johannes-Evang. 1, 9), leuchtet am Ostermorgen neuerdings auf, nachdem er auferstanden und die Grabesfesseln gesprengt, gleichwie das Küchlein die umhüllende Eierschale durchbricht.

Schließlich sei erwähnt, daß namentlich in Schwaben Stube, Kammer, Flötz (Hausgang) und Stallungen auf Ostern, wie auch auf das Kirchweihfest, frisch mit Kalch geweißnet werden.

Digitized by Google

XXV.

Literatur.

La Mère de Dieu et la mère des hommes d'après les pères et la théologie par le P. J.-B. *Terrien*, S. J. Première partie. La mère de Dieu. Paris. P. Lethielleux. 1900. 8°. Vol. I. XXIII. 392 pag. vol. II. 430 pag. frcs. 8.

Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte. Von Thomas Livius M. A. C. SS. R. Autorisirte Uebersetzung aus dem Englischen von Philipp Prinz von Arenberg, Päpstlicher Geheimkämmerer und Domkapitular zu Eichstätt und Dr. Heinrich Dhom Professor der neueren Sprachen am königl. Gymnasium zu Eichstätt. I. Band. Mainz, Kirchheim 1901. 8°. XXVIII. 327 S. *M.* 4.

1. Der gelehrte Verfasser, dessen geistreiches Buch über „die Gnade und die Glorie" wir in dieser Zeitschrift 1899. II. 81 zur Anzeige gebracht, beschenkt uns hier mit einem klassischen Werke über die Mariologie. Es war nicht sein Plan, den Gegenstand zu erschöpfen, wohl aber ging seine Absicht dahin, den Mittelpunkt der Mariologie, die Mutterwürde Mariens nach ihrer doppelten Richtung als leibliche Mutter Christi, als geistliche Mutter der Erlösten, allseitig und gründlich zur Darstellung zu bringen. Die beiden ersten Bände sind der Erläuterung der göttlichen Mutterschaft gewidmet. Der erste Band umfaßt vier Bücher: 1. Quellen, Natur, doctrinale Bedeutung und Uebereinstimmung der göttlichen Mutterschaft mit den Zwecken der Menschwerdung. 2. Unauflösliche Vereinigung Mariens mit dem Erlöser und unvergleichliche Größe der göttlichen Mutterwürde nebst Würdigung ihrer Grundlage. 3. Die göttliche Mutterschaft als Ausgangs- und Mittelpunkt und Schlüssel aller übrigen Auszeichnungen Mariä. Feste Regeln zu ihrer Bestimmung. 4. Die Auszeichnung der unbefleckten Empfängniß und die Erhabenheit der Initialgnade. Mit welcher Gelehrsamkeit der Verfasser gearbeitet, erhellt aus der Einleitung. Die hier aufgestellten Grundsätze hat er im Laufe der Darstellung treu wahrgehalten, so daß man seinem Werke als Vorzüge nachrühmen

Digitized by Google

darf: Umfassende und durchdringende philosophische und theologische Gelehrsamkeit, feine Maßhaltung bei Beurtheilung der Erscheinungen des Gnadenlebens, endlich philologische Akribie bei Verwendung der Vätertexte. Bekanntlich wird in letzterer Beziehung bis zur Stunde nicht wenig gesündigt. Um so mehr erachtete der Verfasser es als seine Pflicht, hier seinen Hebel einzusetzen. Die „comme à l'infini" in die Mariologie-Literatur eingedrungenen falschen Citate will er nicht vermehren, im Gegentheil wurde der Genauigkeit der Citate die peinlichste Sorgfalt zugewendet. Als Zweck schwebte ihm vor die Förderung einer gesunden, von jeder Ueberschwenglichkeit freien Frömmigkeit. Wie strenge der Verfasser diesen Plan durchgeführt, dafür zeugt u. A. seine Beurtheilung der sog. Gesichte der Katharina Emmerich (II, 359).

Auch in der Verwerthung theologischer Conclusionen, an denen die Mariologie in Folge der spärlichen Mittheilungen der hl. Schrift über Maria keinen Mangel leidet, legt er sehr große Behutsamkeit an den Tag. Anderseits verwahrt er sich mit Recht dagegen, nicht über das Dogma hinauszugehen. Daß der von Meffert in seinem Werke „Der hl. Alfons von Liguori" so stark betonte Satz aus Schell's Dogmatik, „daher ist die Anrufung U. L. Frau von der Kirche nur als heilsam und zwar höchst heilsam erklärt, nicht aber als nothwendiges Mittel des Heiles" (Katholik 1901, II. 365), nur einen minimalen Bruchtheil der katholischen Wahrheit enthält, dafür hat Terrien einen glänzenden Beweis geliefert. „Denn," bemerkt er sachgemäß, „es gibt zahlreiche mehr oder weniger unbestreitbare Fragen, über welche man mit Stillschweigen nicht hinweggehen darf, ohne die fromme Erwartung des Lesers zu täuschen und ohne den durch die berühmtesten und heiligsten Lobredner der Muttergottes gezeichneten Weg zu verlassen. Obwohl wir indeß die Grenzmark des pflichtmäßigen Glaubens überschreiten, werden wir uns hüten, dasjenige als Glaubenswahrheit auszugeben, was nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung, oder höchstens eine moralisch sichere Lehre ist" (I. pag. XXII). Daß Terrien den hl. Kirchenlehrer Alfons von Liguori gerade bei den zartesten und tiefsten Fragen der

Digitized by Google

göttlichen Mutterſchaft, die im zweiten Bande zur Verhandlung gelangen, als ſicheren Führer ſich erkoren, darf nicht überraſchen. Mehrfach weiſt er demſelben auch ein ungenaues Citat nach. „Arge Leichtgläubigkeit und Kritikloſigkeit“ ihm entgegenzuſchleudern, das überläßt er der allerneueſten deutſchen Wiſſenſchaft (Katholik a. a. O.).

Der zweite Band behandelt in Buch 5—7 die mit der unbefleckten Empfängniß verbundenen Vorzüge der heiligſten Gottesmutter: die Gaben der Intelligenz, der Freiheit von der Sünde, der Integrität, der Schönheit, Jungfräulichkeit, des in keinem Zeitmoment unterbrochenen Fortſchrittes in der Gnade, endlich der ſog. gratiae gratis datae. Im achten Buch wird die Aufnahme in den Himmel und die Stellung Mariens daſelbſt beſprochen. Beſonders möchte ich empfehlen die Darlegungen über die Gaben der Intelligenz und über den nie ſtillſtehenden Fortſchritt in der Tugend der Muttergottes. Ueberall, aber namentlich hier, ſchöpft der Verfaſſer aus dem tiefen Schacht ſeiner philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſowie der Kirchenväter, und liebt es, die innere Harmonie ſeiner Aufſtellungen mit dem Dogma vorzuführen. Wenn Mancher über die Knappheit der Mittheilungen der Bibel über Maria ſeiner Verwunderung Ausdruck leiht, dann kann man aus Terrien erſehen, wie groß dennoch der Reichthum deſſen iſt, was ſelbſt dieſe kurzen Angaben bei tieferem Eindringen in dieſelben zu ſpenden vermögen. Und das leiſtet Terrien, ohne zu der fragwürdigen Literaturgattung der marianiſchen Apokryphen ſeine Zuflucht zu nehmen. Dieſe ſind ihm verhaßt wie die Pforten des Hades. Der Marienprediger, der ſeine Aufgabe im Sinne der Kirche auffaßt, findet in dieſer hervorragenden Leiſtung eine kaum zu erſetzende Quelle. Sie iſt ein klaſſiſches Werk.

2. Das Werk des P. Livius iſt bei uns nicht unbekannt. Im Literar. Handweiſer Nr. 583, Sp. 531—532 (1873) habe ich das engliſche Original eingehend gewürdigt. Die ebenſo emſigen, wie kenntnißreichen Ueberſetzer haben der deutſchen Leſewelt einen guten Dienſt erwieſen durch ihre Uebertragung in unſere Mutterſprache. Dieſe beſitzt zwei Vorzüge, ſie iſt lesbar und

Digitized by Google

bringt sämmtliche literarische Citate auf Grund eines sorgfältigen Vergleichs mit den Quellen, insbesondere mit der griechischen und lateinischen Patrologie von Migne. Weit hinter Terrien zurückstehend, besitzt die Arbeit dennoch ihre eigenthümlichen Vorzüge. Sie berücksichtigt die Stellung der Anglikaner und widerlegt deren Standpunkt, was namentlich von den „einleitenden Kapiteln über die Lehrentwickelung" gilt. Der Kern liegt in den sorgfältig und sachgemäß ausgewählten Citaten aus den exegetischen Arbeiten der hl. Väter der sechs ersten Jahrhunderte über die ὑπεραγία θεοτόκος, wobei die Weisheitsbücher des alten Testaments die Hauptrolle spielen. Die schöne Schrift sei warm empfohlen. Die Ausstattung ist glänzend.

Aachen. A. Bellesheim.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen S. J. Zweiter Band. Zweite Abtheilung. Theodicee. Freiburg, Herder. 1901. 8°. VI. 529—778. ℳ 9, geb. ℳ 11.

Ueber den ersten Band habe ich mich in dieser Zeitschrift 1899 I 136, über den zweiten Band ebendaselbst 1901 I 273 ausführlich verbreitet. Unterdeß hat der emsige Verfasser rüstig weitergearbeitet und dem zweiten Band nunmehr seine Vollendung verliehen durch die Darstellung der Theodicee oder natürlichen Theologie, welche jene Erkenntniß Gottes schildert, die der Mensch vermittels der natürlichen Vernunft zu erreichen vermag. Auch dieser Abtheilung sind die nämlichen Vorzüge aufgeprägt, welche deren Vorgängerinnen auszeichnen. Sicherheit der Doctrin, ausgiebige Berücksichtigung außerkirchlicher Geistesrichtungen, Durchsichtigkeit des Stiles, die selbst in der Darlegung der sublimsten Wahrheiten Stand hält, und eine sachgemäße Anordnung und Gruppirung. Verstärkung der Gottesbeweise, das war die wichtige Forderung, welche der verstorbene hervorragende katholische Philosoph W. G. Ward in England zu erheben nicht müde wurde. Die Entwicklung der Wissenschaft in England wie in Deutschland hat ihm vollständig Recht gegeben, da der Pantheis-

Digitized by Google

mus und der Monismus, beide verhüllte Formen des Atheismus bis zur Stunde in beiden Reichen in ständiger Zunahme begriffen sind. P. Lehmen ist der Forderung Ward's in vollem Maße gerecht geworden und gewährt den Studirenden, wie überhaupt allen Gebildeten, welche über die Frage aller Fragen nachdenken, die zuverlässigsten Aufklärungen und Belehrungen. Vier Abhandlungen beleuchten 1. das Dasein, 2. die Wesenheit, 3. das Leben Gottes, 4. Gott und die Welt. Der ontologische Beweis wird in all seinen Formen abgelehnt und zwar mit solcher Ausführlichkeit (543—549) und Klarheit, wie man ihnen anderswo wohl kaum begegnen dürfte. Die acht Beweise für das Dasein Gottes begnügen sich nicht mit der Darlegung der Wahrheit, sie berücksichtigen insbesondere die Einwendungen der Gegner, mögen diese Philosophen im engeren Sinne oder Vertreter der Naturwissenschaften sein. Manchen Gegnern, wie Hegel, ist vielleicht zu viel Ehre angethan. Man athmet förmlich auf, wenn man die Widerlegungen gelesen hat und freut sich des Besitzes der hellen, klaren Wahrheit, welche in der positiven Darstellung gegeben ist. Stets bewegt sich der Verfasser im engsten Anschluß an den Stagiriten und den hl. Thomas, dessen unvergleichliche Definitionen mit besonderem Geschick in unsere Muttersprache übertragen sind. Bei Erörterung des Schöpfungsbegriffes (730) hätten wir eine tiefere Begründung der productio ex nihilo sui et subiecti durch Betonung ihres Unterschiedes von der Hervorbringung der Accidentien und der blos animalischen Lebensformen gewünscht. In der Lehre vom Wissen Gottes folgt der Verfasser der überlieferten Doctrin seines Ordens.

Recht dankenswerth ist das Register, das wir uns durch Einfügung der lateinischen Kunstausdrücke etwas ausführlicher gewünscht hätten, sowie das herrliche Verzeichniß der 65 Lehrsätze, das uns für den Schüler von größter Bedeutung zu sein dünkt. Wenn der Examinandus im Augenblicke hochpeinlicher Noth sich an diese Sätze erinnert, dann erschließt sich ihm alsbald eine lange Reihe von Gedanken. Der dritte Band mit der Sozialphilosophie geht der Vollendung entgegen.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

R. P. A. Chauvin, de l'Oratoire, supérieur de l'École Massillon *Le Père Gratry.* 1805—1872. L'homme et l'oeuvre, d'après des documents inédits. Paris, Bloud et Barral. 1901. 8°. VIII, 480 pag., avec un portrait du P. Gratry. fr. 5.

In der Reihe der glänzenden Namen, die mit der katholischen Renaissance um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich unzertrennlich verbunden sind, nimmt der des Oratorianers Gratry unstreitig eine der ersten Stellen ein. Es gab eine Zeit, wo die Ideen dieses hervorragenden Gelehrten, den jüngst Leo XIII. als „einen großen Geist und eine edle Seele" bezeichnet hat, die Gemüther des aufwachenden katholischen Frankreich bewegten und begeisterten. Nach seinem Tode (1872) ist indessen Gratry fast gänzlich der Vergessenheit anheimgefallen. Erst in neuester Zeit hat man begonnen, sich wieder eingehender mit ihm zu beschäftigen. Hierzu hat nicht wenig beigetragen die warm geschriebene Biographie, die vor zwei Jahren Cardinal Perraud, Bischof von Autun, seinem verehrten Lehrer gewidmet hat (Le Père Gratry. Paris 1900. 354 p. 12°.).

Kurz vorher hatte der Oratorianer Chauvin in der Revue du clergé français (1898 und 1899) über Gratry eine Reihe von Aufsehen erregenden Aufsätzen veröffentlicht. Nun tritt er mit einer großen und — man kann es ruhig behaupten — abschließenden Monographie an die Oeffentlichkeit. Ein Mann von dem eigenartigen Gepräge Gratry's stellte an den Biographen nicht geringe Anforderungen. Chauvin hat sich diesen Anforderungen durchaus gewachsen gezeigt. Er hat das weitschichtige Material — darunter etwa 1500 ungedruckte Briefe — mit Meisterhand zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Das glänzend geschriebene Buch ist von höchstem Interesse. In 24 Kapiteln gelangt Gratry's Leben und Wirken zur Darstellung: seine Jugend, seine Lehrjahre an der polytechnischen Hochschule und im Bautain'schen Freundeskreise zu Straßburg, die Leitung des Collège Stanislas, das Wirken an der École normale, dabei seine polemisch-wissenschaftliche Thätigkeit gegen Vacherot, Renan und Andere, die Gründung des Oratoriums, sein philosophisches System, woran sich eine anziehende Würdigung Gratry's als Priester,

Digitized by Google

Schriftsteller und Mensch reiht; die zwei letzten Kapitel behandeln Gratry's oppositionelle Stellung zum Infallibilitätsdogma, sowie sein frommes Ende.

Mit besonderer Ausführlichkeit werden Gratry's philosophische Anschauungen besprochen (S. 191—333). Die betreffenden Partien enthalten unzweifelhaft das Beste, was über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, wenngleich die deutsche Literatur hierbei keine Berücksichtigung gefunden hat. Gratry's philosophische Werke sind nämlich auch in's Deutsche übersetzt worden (6 Bände. Regensburg 1858—1859). Haffner im Katholik (Jahrg. 1859) und Baron von Eckstein in den Historisch-politischen Blättern (Bd. 38) haben sich eingehend damit beschäftigt, und noch in jüngster Zeit hat Dr. K. Floeckner den Grundanschauungen des französischen Philosophen eine eigene Untersuchung gewidmet (Kritik der Grundelemente des Gratry'schen Systems. Beuthen O.-S. 1889. 27 S. 4°.).

Chauvin's Monographie ist kein Panegyrikus. Sie ist mit Wärme, mit sichtlicher Liebe geschrieben; allein der Verfasser vergißt keinen Augenblick die ernste Pflicht, die ihm als Historiker obliegt. Wie so manche andere große Männer, hatte auch Gratry die Fehler seiner Vorzüge. „Die beste Art und Weise," schreibt Chauvin in der Vorrede, „diese edle Seele zu ehren, war, sie zu zeichnen, wie sie in Wirklichkeit gewesen, mit ihren Vorzügen und ihren Tugenden, mit ihren Schwächen und ihren Fehlern. Lehrreich sind selbst ihre Verirrungen und Unvollkommenheiten, die sich mit so großer Geradheit und Offenherzigkeit verbinden. Ich habe sie nicht verheimlicht." Wer das Buch zu Ende gelesen, wird dem Verfasser gern das Zeugniß ausstellen, daß er Wort gehalten hat. Licht und Schatten sind in gerechter, unparteiischer Weise vertheilt, und gerade darin, sowie in der bewundernswürdigen Kunst der Darstellung, möchten wir den besonderen Werth dieser Biographie erblicken. Aus dem herrlichen Buche wird nicht blos der Historiker, der Philosoph oder der Theologe, sondern auch jeder Gebildete hohen Genuß und reiche Anregung schöpfen; und wer es aufmerksam gelesen, wird dem Verfasser beistimmen, wenn er in seinem Vorworte sagt: Il est impossible de vivre

Digitized by Google

en contact avec le P. Gratry sans être soulevé par un souffle de foi et de générosité, sans recevoir une impulsion et un élan de cette âme apostolique.

München. N. Paulus.

Die ersten Anfänge der Bau- und Kunstthätigkeit des Klosters Fulda. Von Dr. G. Richter, Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda. Fulda, Actiendruckerei 1900. 8°. 72 S. *M* 1.50. (Zweite Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins.)

Nicht blos außerhalb Fulda's regt sich erfreulicher Weise die Erforschung des hochbedeutsamen alten Culturcentrums Fulda, sondern auch aus der Mitte Buchoniens selbst erstehen neue Kräfte, welche der Vergangenheit Fulda's gerecht zu werden streben.

Prof. Dr. M. Tangl in Berlin, ein geborener Kärtner, wird das Fuld. Urkundenbuch herausgeben, E. Heydenreich hat das älteste Fuldaer Cartular im Staatsarchiv zu Marburg, das umfangreichste Denkmal in angelsächsischer Schrift auf deutschem Boden, 1899 edirt. Vor Jahren hat sich ein Fuldaer Diöcesan-Geschichtsverein gebildet, der vielleicht zu wenig von sich reden gemacht hat, nunmehr aber als zweite Vereinsgabe die oben angezeigte Schrift (zugleich erster Theil einer Kunstgeschichte des Klosters) seinen Mitgliedern bietet. Die vorliegende Arbeit, welche alle Nachrichten über die Bauten der Aebte in karolingischer und ottonischer Zeit zusammengestellt und in geeigneter Weise verarbeitet, berechtigt uns zur Annahme, daß der Verf., durch den genannten Verein und sonst unterstützt, die projectirte größere Arbeit — volle Kunstgeschichte des Klosters — zum Ziele führen werde. Uns genügt es hier, auf diese lobenswerthen Leistungen und Bestrebungen der genannten Gelehrten aufmerksam gemacht zu haben [1]).

F. Falk.

---

1) Wer erbarmt sich einmal der Culturstätte Fritzlar? In einem Codex der dortigen Stifts-, jetzt Pfarrkirche, fand ich angelsächsische Stücke in die Deckel verklebt; sie scheinen Reste eines Schulbuches des 8. oder 9. Jahrhunderts zu sein.

Digitized by Google

Der Seelenfriede, eine Frucht der Andacht zum allerheiligsten Altarsakrament und der Hingabe an die göttliche Vorsehung. Von P. Chaignon S. J. Autorisirte Bearbeitung nach dem Französischen von M. Hoffmann. Mainz, Fr. Kirchheim, 1901. 456 S. *M.* 3, geb. *M.* 4.

Wie schon der Titel andeutet, besteht dieses Buch aus zwei Theilen. Der erste hat Chaignon zum Verfasser und behandelt den Seelenfrieden als Frucht der Andacht zum hh. Altarsakrament in der anziehenden Weise, durch welche die ascetischen Schriften des P. Chaignon sich im höchsten Grade auszeichnen. Der zweite Theil besteht aus 23 kürzeren und längeren Abhandlungen und Briefen, die Chaignon „den berühmtesten Lehrern des geistlichen Lebens" entlehnt hat. Dieselben behandeln als vorzügliches Mittel zur Bewahrung des Seelenfriedens die vollkommene Hingabe an die göttliche Vorsehung. Der Name des Verfassers dieser Schrift, ihr erhabener Inhalt und die musterhafte deutsche Bearbeitung sprechen gleichmäßig zu Gunsten dieses Werkes, welches die größte Verbreitung verdient. R.

Das Leben des hl. Ignatius von Loyola von W. van Nieuwenhoff S. J. Autorisirte deutsche Ausgabe. Mit kirchlicher Druckgenehmigung. Zwei Bände. 608 und 914 S. Regensburg. J. Habbel 1901. Mk. 8, geb. Mk. 10.

Der Verfasser obigen Werkes wollte nicht eine Lobrede auf den hl. Ignatius, sondern eine wahrheitsgetreue Geschichte desselben schreiben. Deshalb hielt er sich gewissenhaft an die zuverlässigsten Quellen und verzeichnet Jahr für Jahr, was dieselben ihm bieten. Gerade dadurch aber gewinnen wir ein möglichst vollkommenes Bild von dem großen Manne, den die Parteileidenschaft bis auf unsere Tage durch die schmachvollsten Verleumdungen zu verdunkeln gesucht hat. Wer es nicht versteht, was es heißt, einzig und allein Gottes größere Ehre zum Zwecke seines Lebens zu wählen und darnach zu handeln, der wird nie den hl. Ignatius begreifen. Gerade sein Wahlspruch: „Omnia ad majorem Dei gloriam" findet in vorliegendem Werke den eingehendsten und schönsten Commentar. Die deutsche Bearbeitung kann im Ganzen als gelungen bezeichnet werden. Die eingeschlichenen Druckfehler finden im Verzeichniß derselben die Correktur. Die Ausstattung ist eine sehr gute und der Preis ein billiger. C. H.

Digitized by Google

Die Passion unseres Herrn Jesu Christi in sieben Bildern. Nach Worten der hl. Schrift für Soli und gemischten Chor mit Clavier- oder Orchesterbegleitung komponirt von Heinrich Fidelis Müller. Op. 16. Clavierauszug (59 Seiten) Mk. 6, Singstimmen *M.* 2.40. Supplement: Die Auferstehung des Herrn, Clavierauszug (8 Seiten) *M.* 1, Singstimmen à 10 Pf. Fulda, A. Maier.

Von jeher brachte das christliche Volk den scenischen Darstellungen aus der hl. Geschichte, speciell den Passionsaufführungen großes Interesse entgegen. Besonders im Mittelalter wurden diese religiösen Volksspiele sehr gepflegt und auch von der Kirche begünstigt, wenngleich dieselbe Ausartungen mit Nachdruck entgegentrat. Nach und nach jedoch kamen diese Spiele immer mehr ab oder entarteten und nur in einzelnen Orten retteten sie sich herüber in unsere Zeit, so das berühmte Passionsspiel in Oberammergau.

In der Gegenwart ist das Interesse des Volkes an diesen Vorstellungen wieder mehr erwacht und nimmt immer größeren Umfang an. Einen besondern Antheil an der Belebung des Interesses für solche Aufführungen hat unstreitig vorliegendes Werk, das seinen Siegeszug bereits durch fast ganz Europa gehalten und in sehr vielen Städten unter dem größten Beifall aufgeführt wurde.

Der Verfasser, schon durch sein „Weihnachtsoratorium" rühmlichst bekannt, führt uns das große Geheimniß der Passion in sieben Bildern vor, nämlich: 1. die Todesangst des Herrn am Oelberge, 2. die Gefangennehmung, 3. Christus vor dem hohen Rathe, 4. das Urtheil zum Tode und die Dornenkrönung, 5. die Kreuztragung, 6. die sieben letzten Worte des Herrn am Kreuze, 7. die Grablegung Christi. Als Supplement 8. die Auferstehung.

Das Ganze ist in der Weise aufgebaut, daß bei jeder einzelnen Scene zuerst, nach einem kurzen Präludium, ein Gesang auf das jedesmalige Geheimniß hinweist, daran schließt sich ein Recitativ nach den Worten der hl. Schrift (zumeist nach dem Evangelium des hl. Markus); den Schluß bildet ein Chorgesang, durch welchen die Gefühle des gläubigen Christen bei der Betrachtung des Geheimnisses zum Ausdruck gelangen.

Als Text für die Chöre sind meistens herrliche alte Kirchen-

Digitized by Google

lieder oder Perlen aus den geistlichen Dichtungen eines Angelus Silesius, P. Spee u. a. verwendet.

Die Composition selbst ist dem ergreifenden Stoff entsprechend edel, einfach, aber von hervorragender Schönheit. Sie ist nicht im polyphonen Stile geschrieben, bewegt sich nicht im Reichthum fugenartiger Verschlingungen, wie es z. B. bei der Passion von Bach der Fall ist, sondern schlicht, auch dem gewöhnlichen Volke verständlich, fließt sie dahin, ganz im Geiste der Kirchenmusik, unter häufiger, aber nicht ausschließlicher Verwendung von choralartigen Melodieen und der alten Kirchentonarten. Gerade hier zeigt sich so recht die ergreifende Macht dieser Art von Musik, zugleich aber auch das hervorragende Talent und das innige Empfinden, der Frommsinn des Componisten. Doch auch reichbewegtes, dramatisches Leben weiß derselbe zu schildern, so z. B. ist in den Chören „Die Gottlosen sprachen: Hinweg mit diesem" die Leidenschaft der Feinde des Herrn vorzüglich zum Ausdruck gebracht. Voll Freude und Jubel klingt der prächtige Schlußchor: „Christus ist auferstanden." Sehr schön und gefällig sind die verschiedenen Sologesänge. Von großer Wirkung ist auch die sorgfältige, glückliche Auswahl der jeweiligen Tonarten. — Nach der Intention des Autors soll die Passion in Verbindung mit lebenden Bildern aufgeführt werden; doch ist letzteres nicht unumgänglich nothwendig, wird aber die Wirkung erheblich steigern.

Die Aufführung des Werkes bietet keine allzu großen Schwierigkeiten. Der gesangliche Theil, Soli und Chöre, sowie die Klavierbegleitung (auch Harmonium oder Orchester) können von einigermaßen geschulten Kräften bewältigt werden. Sicher aber lohnt das Werk jede darauf verwendete Mühe reichlich, der Eindruck wird für alle, die es hören, tief ergreifend sein und mächtige, nachhaltige Gefühle der Rührung und des Dankes gegenüber dem erschütternden Geheimniß der Passion des Herrn werden die segensreiche Frucht sein. M. H.

Digitized by Google

XXVI.

Miscelle.

Epigramm Seb. Brant's auf die **Grablegungsgruppe** im Mainzer Dome.

Eine der nördlichen Seitenkapellen des Mainzer Doms ist St. Magnus geweiht, sie wird auch Bassenheimer Kapelle genannt. In diese Kapelle überführte der Domdecan Franz Werner 1828 aus der zu einer Ruine gewordenen und abgetragenen Liebfrauenkirche, welche vor dem Dome stand, eine große Grablegungsgruppe, wie sie Ende des 15. Jahrhunderts pflegte dargestellt zu werden: die im Evangelium genannten, um würdige Bestattung des Erlösers besorgten Personen umstehen den Leichnam des Herrn. Nähere Umstände über dieses hervorragende Werk der Bildhauerkunst waren seither nicht bekannt, wie solches auch bei anderen Denkmälern des Mainzer Domes zu beklagen ist. Und doch könnte schon längst bekannt sein, daß Seb. Brant ein Epigramm auf das Sepulcrum und seinen Stifter, den Liebfrauenstiftsherrn Emicho von Breithart, gedichtet. Dieses Epigramm ist 1498 zu Basel bei J. Bergmann von Olpe erschienen (S. Brant, Carmina). Die Verse lauten:

Ad sepulchrum dominicum in Maguntia per dominum
Emchonem Breithart canonicum erectum epigramma S. Brant.

Aspice sarcophagum tumuli, mansuete viator,
Quisquis ades: placuit condere nuper eum.
Cedite cuncta velim mortalia corpora, longe
Cedite: non vobis congruit iste locus.
Immortale opus est: solique deo fabrefactum:
Exanimi hec seruant marmora membra dei.
Sic fieri effecit Breithart cognominis Emcho,
Huius[1]) canonicus dum foret ecclesie.
Cui, pater omnipotens, nati per vulnera confer:
Viuat apud superos post sua fata precor.
Is memorans christi mortemque crucemque sepulti
Hec monumenta deo struxerat athanatho.

Das nuper der Zeile 2 zeigt, daß die Grablegung noch nicht sehr lange aufgestellt war.

1) Hunis in dem Drucke ist Setzerfehler.

Digitized by Google

Emcho von Breithart entstammte dem (bürgerlichen) Geschlechte der Breithart, welches von dem Dorfe Breithart bei Langenschwalbach im Nassauischen seinen Namen herleitete und der Mainzer Kirche den 1491 gestorbenen, angesehenen und kunstsinnigen Kanzler Adolf v. B. [1]) gegeben hat. Adolf's Vater hieß Emcho, ebenso sein Bruder, wie auch einer seiner Neffen.

Der Stifter der Gruppe war Stiftsherr in Liebfrau, wo sein Bruder Adolf Stiftsdecan war. Am 17. Mai 1483 machte Adolf sein Testament als Stiftsscholaster; er starb am 24. Juli 1491 und ließ sich in der Kirche seines Geburtsortes beisetzen, wo sein Grabstein am Eingang der Kirche von den Kirchengängern bis zur Unkenntlichkeit abgetreten ist.

Adolf's Bruder Emicho war der Testamentsvollstrecker Adolf's; Emicho starb 14. Aug. 1495, womit die Zeit der Anfertigung des Sepulcrums noch näher bestimmt wird.

Welche Aufmerksamkeit Seb. Brant den Werken der Kunst zuwandte, ergibt sich aus einem anderen Gedichte, nämlich:

Ad prestantissimum iuris pontificii doctorem: dominum Marcum decker, ecclesiae b. M. v. Erfordiensis Decanum, de *Gloriose* [2]), campane eiusdem ecclesie, nuper de anno domini 1497 Nonis Juliis instaurate prestantia et sonoritate: Harmonilogia S. Brant [3]).

Daran schließt sich:

Ad Campanam Basilee dictam Felicis pape versus infusi S. Brant.

---

1) Roth, Adolf v. B, Kanzler zu Mainz, im Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellsch. 1897. S. 849.

2) Gloriosa, der Name der großen Glocke zu Erfurt.

3) Darin der Vers: Inter Germanos Nemetum celeberrima Spyra — Quondam erat.

Berichtigung.

S. 114 Anm. 1, Z. 3 lies: Levy statt Berg.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXVII.

Wissen und Glauben.

Ein Wort zur Klarstellung und Verständigung.

(Von Dr. Philipp Kneib.)

(Schluß.)

IV.

Das Verhältniß des Glaubenssatzes zur freien Forschung, principiell und historisch betrachtet.

Die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Glaubenssatz und freier Forschung ist bedeutend schwieriger, als die bisherigen Betrachtungen es waren. Der Glaubenssatz wird von der Kirche als unverrückbare Norm hingestellt; alle Katholiken müssen ihn mit höchster und unumstößlicher Gewißheit für wahr halten. Nicht einmal der subjective Zweifel ist erlaubt. Der freiwillige Zweifel an der Wahrheit eines Glaubenssatzes ist für den Katholiken, der diesen Satz als Glaubenssatz erkannt hat, Häresie, ein Vergehen gegen die Wahrheit, ein Vergehen, das mit der Excommunication bestraft wird, wenn es sich irgendwie nach Außen zeigt. Alles, was von der Kirche als Glaubenssatz verkündigt wird, beansprucht die Glaubensgewißheit, und diese verbindet sich nach der Lehre der katholischen Kirche mit Unfehlbarkeit. Daß die Kirche so lehrt, soll weder durch unbestimmte Worte verhüllt, noch durch allgemein gehaltene Betrachtungen in den Hintergrund gedrängt werden [1]).

Wenn Dr. Seidenberger in seinem gewiß geistreichen und originellen Artikel „Voraussetzungslose Wissenschaft und Katholicismus“ (in dem „Tag“) schreibt: „Die Formel, daß das Wissen sich dem Glauben unterordnen solle, scheitert praktisch an dem Wesen der Menschennatur; denn ein Wissen, das wirklich auf Thatsachen fußt, wird stets dem Glauben vorgezogen werden,“

1) Das kirchliche Bücherverbot, 2. Aufl., Mainz 1897, S. 30 A. 2.

Digitized by Google

so unterschätzt er die Forderung der Kirche, das Glauben eines Glaubenssatzes müsse sich mit der höchsten Gewißheit verbinden. Es ist Lehre der Kirche, daß die Glaubensgewißheit eine höhere und festere sei und sein müsse, als jegliche Vernunftgewißheit. Sie begründet das aus dem Beweggrund des Glaubens, sc. der Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes. Wir kommen darauf noch näher zurück. Wenn er ferner der Ansicht ist: „Religiöser Glaube, soweit er nicht auf geschichtlichen Ereignissen fußt, liegt aber außer dem Bereich der erkennbaren oder beweiskräftigen Thatsachen," so schränkt er das Gebiet des Glaubens zu sehr ein und denkt ferner nicht daran, daß die Kirche auch für die Thatsachen, wenn sie in der Offenbarung gegeben sind, die Glaubensgewißheit beansprucht. Wenn er endlich meint, das Dasein Gottes könne ebensowenig mathematisch sicher bewiesen werden, als sein Gegentheil, so erfährt dieser Satz eine bedeutende Einschränkung durch die Definition des Vaticanischen Concils (Decr. de fide c. 2 und can. 1 dieses Kapitels), Gottes Existenz könne mit Sicherheit (certo, firmis argumentis) durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden. Es wird also eine Sicherheit des Beweises der Existenz Gottes behauptet, die jeden Zweifel ausschließt. Und diese Behauptung muß der Katholik für unumstößlich wahr halten. Wäre er der Ansicht, es könne das Dasein Gottes nicht mit zweifelloser Sicherheit bewiesen werden, dann steht er nicht mehr auf dem Standpunkt der Kirche. Wenn endlich Seidenberger den Satz aufstellt: „Habe ich das Recht, mich der Weltanschauung z. B. Ed. v. Hartmann's anzuschließen, so habe ich die gleiche Freiheit für die Weltanschauung der katholischen Kirche," so müßte doch ein Zweifaches hinzugefügt werden. Ed. v. Hartmann hält seine Weltanschauung nicht für unfehlbar, wohl aber die Kirche die ihrige, soweit jene Glaubenswahrheit ist. Die Kirche hält es für unmöglich, das Gegentheil von dem einzusehen, was sie als Glaubenssatz lehrt, und fordert von dem Akatholiken, dem die Gründe für die Glaubwürdigkeit ihrer Autorität genügend vorgelegt sind, das unwandelbare Fürwahrhalten ihrer Glaubenssätze, den Katholiken aber, der einen von ihr ihm vorgelegten Glaubenssatz nicht annimmt, erklärt sie

Digitized by Google

des ewigen Heiles verlustig. Seidenberger überschätzt also die Leichtigkeit, die voraussetzungslose Wissenschaft in ihren principiellen Angriffen auf den Katholicismus abzuweisen.

Der junge katholische Gelehrte Spahn, der von seiner Majestät dem deutschen Kaiser als o. ö. Professor der Geschichte nach Straßburg berufen wurde, schreibt zur sachlichen und persönlichen Rechtfertigung gegenüber dem Vorwurf konfessioneller Voreingenommenheit zum Schaden der Wissenschaft („Der Tag", Nr. 569): „Eine Möglichkeit, daß ein Katholik eine geschichtliche Thatsache leugnen müßte, ist also nicht denkbar. Die geschichtliche Forschung ist zweifellos unbehindert. Aber auch der freien philosophischen Stellungnahme zu den Grundlehren der Kirche ist kaum eine Schranke gesetzt. Die Kirche lehrt ihre Dogmen allerdings als objectiv wahr und unzweifelhaft, jedoch dem subjectiven Zweifel daran aus Gründen tieferen Eindringens wehrt sie nicht — und allein auf dieses Recht kommt es für den Forscher an. Wird er dann seines subjectiven Zweifels nicht mehr Herr, erwächst ihm derselbe gar zu grundsätzlicher Bedeutung, so muß er sich von der religiösen Gemeinschaft der Kirche trennen — aber das ist eine Folge des Charakters der Kirche als religiöser Gesellschaft, nicht eine Folge kirchlicher Unduldsamkeit gegen die wissenschaftliche Forschung."

Auch Spahn faßt die Auseinandersetzung mit den Gegnern der Unfehlbarkeit zu leicht. Eine Möglichkeit, daß ein Katholik eine geschichtliche Thatsache leugnen müßte, ist nicht denkbar. Das ist zweifellos richtig. Aber warum ist es nach kirchlicher Lehre nicht denkbar? Weil die Kirche behauptet, wenn einer ihrer Glaubenssätze etwas anderes enthielte, als auch eine einstimmige Annahme aller Historiker, so sei die betreffende Annahme eben keine geschichtliche Thatsache. Die Kirche hat definirt, daß der Papst in seinen Entscheidungen ex cathedra (s. oben I) unfehlbar sei. Würden nun auch alle geschichtlichen Forschungen als geschichtlich unzweifelhaftes Resultat ergeben[1]), daß irgend ein Papst in einer Cathedralentscheidung geirrt habe, so müßte der

1) Was bisher noch nicht geschehen ist.

Digitized by Google

katholische und gläubige Gelehrte unwandelbar glauben, daß die geschichtliche Forschung geirrt habe. An die Untersuchung des Lebens eines Papstes kann der gläubige Geschichtsforscher allerdings frei herantreten, aber wenn er die Ueberzeugung hätte, es sei ein Irrthum dieses Papstes in etwaigen Cathedralentscheidungen möglich, so wäre er nach katholischer Auffassung nicht mehr gläubig. Er hat also bezüglich einer geschichtlichen Thatsache bereits ein Resultat vor aller geschichtlichen Prüfung. Er hat ein Resultat, das ein ungläubiger Geschichtsforscher noch nicht hat, er hat ein Resultat für eine Wissenschaft, daß für ihn nicht erst auf dem Wege dieser Wissenschaft gewonnen werden muß, wenn es auch noch einmal gewonnen werden kann, er ist also nicht voraussetzungslos. Wir werden unten sehen, wie die Kirche die Berechtigung dieser Voraussetzung beweist. Hier nur die Thatsache.

Was Spahn ferner von dem subjectiven Zweifel sagt, beruht gewiß auf einer Verwechselung. Der subjective Zweifel, d. h. ein wirkliches und ernstliches und mit Ueberlegung festgehaltenes Schwanken, es könnte vielleicht die durch einen Glaubenssatz festgelegte Thatsache auch nicht wahr sein, ist selbst schon Unglaube, also nie erlaubt, wohl aber der sog. methodische Zweifel, d. h. der gläubige Forscher kann von der kirchlichen Definition bei seiner historischen Untersuchung Abstand nehmen, er darf von der fingirten Voraussetzung ausgehen, es liege möglicher Weise ein Irrthum vor, und darnach seine Methode und seine Forschung gestalten, wiewohl in ihm die Ueberzeugung leben muß, ein Irrthum sei gar nicht möglich. Wenn endlich Spahn meint, wenn ein Forscher seines Zweifels nicht mehr Herr werde, wenn eine einem Glaubenssatz entgegenstehende Meinung bei ihm zur festen Ansicht werde, so läge für ihn nur die Pflicht vor, aus der Kirche auszutreten, so hat er doch verschiedene Bestimmungen der Kirche übersehen. Die Kirche fordert, er müsse den Zweifel ablegen, die angebliche Ueberzeugung aufgeben. Sie behauptet, er könne das. Und wenn er behauptet, es nicht zu können, und aus der Kirche austritt, dann betrachtet sie ihn als böswillig und klagt ihn der Sünde und der Schuld an. Woher sie das Recht dazu ableitet, sehen wir weiter unten. Hier nur die Klarstellung des Princips.

Digitized by Google

Dieses Princip ist das katholische, und ich sehe nicht ein, warum es verdeckt und verhüllt werden soll. Ohne Klarheit keine Wahrheit.

Werfen wir zur völligen Klarstellung der Sache folgende drei Fragen auf:

1. Welche Freiheit läßt der Glaubenssatz dem gläubigen Forscher?

2. Welche Unterwerfung fordert der Glaubenssatz?

3. Wie begründet die Kirche diese Forderung?

Ad 1. Welche Freiheit läßt der Glaubenssatz dem gläubigen Forscher?

Der Glaubenssatz läßt auch dem gläubigen Forscher die Freiheit, von den Principien auszugehen, von denen die von ihm vertretene Wissenschaft ausgeht, also in der Philosophie von klar erkannten Vernunftsätzen, in der Geschichte von einer Prüfung und Sichtung der Quellen u. s. w. In keiner Weise ist irgend ein Zweig der Wissenschaft in dieser Hinsicht etwa gebunden, vom Glaubenssatz auszugehen. Nur die Theologie muß es, nachdem sie sich aber direct von der Berechtigung und indirect von der Wahrheit des Glaubenssatzes vernunftgemäß überzeugt hat (s. Nr. 3). Auch die Beweisführung braucht keineswegs von Glaubenssätzen auszugehen, die Argumentation in keiner Weise durch Anführung von Glaubenssätzen zu geschehen. Für den gläubigen Leser aber oder zur bloßen Demonstration seines Standpunktes, oder auch um zu zeigen, wie die Vernunftergebnisse mit gewissen Glaubenssätzen harmoniren, kann und darf der katholische Gelehrte auch Glaubenssätze citiren. Eine vollständige Verkennung dieser eigenthümlichen Lage der gläubigen Philosophen z. B. zeigt folgende Bemerkung der „Kantstudien" (B. V, H. 3, S. 392) in Bezug auf Didio's Schrift „Der sittliche Gottesbeweis" (Würzburg, Göbel 1899): „Durchaus gut katholisch ist die Beweisführung, mit der er Kant's Kritik der speculativen Theologie widerlegt. ‚Ein auf christlich-theistischem Standpunkt stehender Gelehrter kann keineswegs und in keinem Sinne Kant's Kritik der Gottesbeweise gelten lassen, denn (!!) dieselben schließen jede Beweisbarkeit des Daseins Gottes aus, und stehen in directem Gegensatz zu dem Vaticanum,

Digitized by Google

das erklärt: Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem, Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse, anathema sit. Damit soll offenbar gerade der Kant'sche Kriticismus verurtheilt werden' (48/49)."

Didio will in den citirten Worten nur seinen eigenen Standpunkt, den des katholischen Philosophen, angeben und katholische Leser über das Urtheil der Kirche betreffs der Lehre Kant's orientiren, keineswegs aber will er daraus ein Argument entnehmen, das directen und philosophischen Werth hat. Das „denn" begründet nur die Ansicht des Verfassers, daß diese Worte sich auch gegen Kant richten. Eine rein sachliche Würdigung hätte dies nicht verkennen dürfen.

In dem angegebenen Sinne ist die geschichtliche und philosophische Forschung zweifellos unbehindert, daß ihr aber durch die Glaubenssätze Schranken gesetzt sind, ist außer Frage. Welche? das beantwortet der zweite Punkt.

Ad 2. Welche Unterwerfung verlangt die Kirche von dem gläubigen Forscher?

Gemäß der Lehre von der Unfehlbarkeit kirchlicher Glaubenssätze muß der gläubige katholische Gelehrte anerkennen:

a) Es sei unmöglich, daß seine Studien ihn zu einem wahren Resultate führen, welches einem Glaubenssatze widerspricht.

b) Ein scheinbar gewonnenes derartiges Resultat sei jedesmal ein Irrthum, und zwar beruhe dieser Irrthum entweder auf falschen Gründen oder auf einer falschen Schlußfolgerung aus diesen Gründen. Entweder liegen diese Gründe, die den Forscher zu seiner Ansicht bestimmen, nicht vor, oder sie beweisen das nicht, was sie ihm zu beweisen scheinen. Ein Forscher, der aus ethischen Gründen die Vererbung der Schuld als Schuld von Adam auf seine Nachkommen nicht einsieht und sie deswegen leugnet, ein Forscher, der die Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in der göttlichen Person Christi für unmöglich hält, ein Forscher, der geschichtlich festgestellt haben will, ein Papst habe in einer Cathedralentscheidung geirrt, muß unbedingt und vor jeder

Digitized by Google

neuen Prüfung diese Resultate aufgeben und der Ueberzeugung sein, daß er entweder auf falsche oder auf nicht beweiskräftige Gründe sich stützt. Er darf gewiß die Sache noch einmal prüfen, aber von der Ueberzeugung geleitet, er habe sich geirrt und er sei zum zweitenmale im Irrthum, wenn er zu dem nämlichen Resultate kommt.

c) Der Forscher habe die Pflicht, den Zweifel nicht zu einem freiwilligen werden zu lassen und, wenn er nicht anders kann, den Zweifel zu bannen durch Erweckung von Acten des Glaubens, ferner auch durch die vernunftgemäße Untersuchung der Grundlagen des Glaubens: Gott ist, Gott hat gesprochen, die Kirche ist im unfehlbaren Besitz der göttlichen Offenbarung. Es wird Mancher hier nun gleich die Frage aufwerfen: Wenn nun die rein vernunftgemäße Prüfung ihn auch nicht von diesen Grundlagen überzeugt, wenn er behauptet, er könne sich nicht emporarbeiten zur Gewißheit, es gebe einen persönlichen Gott, und dieser persönliche Gott habe im Laufe der Geschichte sich offenbart, was dann? Wenn er z. B. behauptet, es sei jede Art von Selbstständigkeit einem persönlichen Schöpfer gegenüber einfach unmöglich, weil eben das Geschöpf dann ohne den Schöpfer ein Nichts sei, er könne deßwegen entweder den freien Willen des Menschen oder den persönlichen Gott nicht annehmen, was dann? Auch dann spricht die Kirche aus der Glaubensgewißheit heraus, daß er sich täusche, daß das Dasein Gottes und die Thatsache der Offenbarung mit Sicherheit anerkannt werden könne, so daß ein Zweifel daran unvernünftig sei. Alle die, welche aus der Kirche ausgetreten sind, behaupten, daß sie entweder Gottes Offenbarung, oder die Autorisation der Kirche als Trägerin der Offenbarung nicht zu erkennen vermögen, und daß sie deswegen zum Glauben sich nicht verpflichtet fühlen. Die Kirche aber behauptet, daß die Thatsache, Gott habe sich geoffenbart und diese Offenbarung in der Kirche niedergelegt, aus den sog. „motiva credibilitatis“, Wunder und Weissagungen namentlich, erkannt werden könne, und daß sich Jeder, der die motiva credibilitatis genügend geprüft hat, zum Glauben an all das verpflichtet fühlen müsse, was die Kirche lehrt. Wenn demnach ein Katholik, der seine Religion

Digitized by Google

kenne, aus der Kirche austrete, auch wenn er behauptet, er vermöge die Pflicht zu glauben nicht einzusehen, so täusche er sich. Da aber die Gnade Gottes nicht zulasse, daß er sich täusche ohne seine Schuld, so müsse er irgend einen oder mehrere Fehler begangen haben, die ihn der Gnade Gottes unwürdig machen, oder einen bösen Willen haben, welcher die Zustimmung zum Glauben nicht leisten will, obwohl er vernünftiger Weise könnte und sollte. Näheres darüber in Nr. 3.

Beispiele klären immer, auch in principiellen Auseinandersetzungen. Deswegen wählen wir auch hier einige Exempel. Es stehen sich in der neueren Zeit in der Philosophie die Vertheidiger und die Leugner der Substanz gegenüber. Ein ungläubiger Philosoph hat die Freiheit, auf Grund seiner Prüfung sich der einen oder der anderen Partei anzuschließen. Er kann in Bezug auf die Sache selbst an die Prüfung der Gründe ohne die Voraussetzung herangehen, das Eine sei sicher wahr und das Andere sei sicher falsch. Diese Voraussetzungslosigkeit hat der gläubige Philosoph nicht. Er kann nur mit dem Gedanken an die Prüfung herantreten, daß die Vertheidiger des Substanzbegriffes unzweifelhaft im Rechte sind. Denn durch das Dogma von der Transsubstantiation von Brod und Wein in das Wesen Jesu Christi steht ihm die Richtigkeit des Substanzbegriffes außer allem Zweifel. Inwiefern diese Voraussetzung auf den Gedankengang, die Würdigung der Gründe pro und contra einwirkt, entzieht sich dem Blick des äußeren Beobachters und oft auch der Selbstbeobachtung, allein eine Einwirkung läßt sich nicht leugnen, wenn eben jene Voraussetzung eine feste Ueberzeugung ist und als solche im Seelenleben des Betreffenden sich geltend macht.

Es stehen sich in gleicher Weise die Vertheidiger und Leugner der Willensfreiheit im Sinne des liberum arbitrium gegenüber. Soweit der Schreiber dieser Zeilen die Literatur überblickt hat, sind die Leugner in der weitaus größten Mehrzahl. Ein nicht Gläubiger nun kann die Gründe der einen wie der anderen prüfen von einem ganz neutralen Standpunkt aus, der Gläubige kann zwar davon absehen, daß das liberum arbitrium dogmatisirt ist, und denselben Weg einschlagen, den auch ein Neutraler

Digitized by Google

einschlägt, dieselben Gründe und Gegengründe auf sich wirken lassen, aber das Resultat der Untersuchung muß ihm von vornherein feststehen, und wenn etwa eine bloße Betrachtung der Gründe ihn zu einer anderen Annahme bewegen möchte, als der des liberum arbitrium, so bleibt für ihn nur übrig, entweder seine Prüfung oder seinen Verstand oder seinen Willen als fehlerhaft zu bezeichnen. Den Leser mache ich zur Vermeidung von Mißverständnissen darauf aufmerksam, daß wir vorläufig ganz davon absehen, ob diese Freiheit des Ungläubigen eine vernünftige und wünschenswerthe ist. Nur als Philosoph betrachtet, ist der Gläubige sicher nicht so frei, wie der Ungläubige. Einzig und allein um diese Thatsache handelt es sich hier zunächst.

Es findet also thatsächlich eine Bindung des gläubigen Gelehrten durch das Dogma statt. Sie einfach leugnen wollen, hieße die Wahrheit nicht bekennen. Es findet doch auch, darauf sei hier schon hingewiesen, eine Bindung durch die feststehenden Sätze aller Religionen für die Mitglieder dieser Religionen statt. Und bindet etwa nicht auch der Staat, wenn er die Lehre des Socialismus von den Hochschulen verbannt? Und er kann sich nicht, wie die Kirche, auf eine ausdrückliche göttliche Autorisation zur Aufrechthaltung gewisser Lehren berufen, eine Autorisation, die wissenschaftlich, historisch-philosophisch nachgewiesen wird (s. unten ad 3). Daß die Kirche bindet, ist also nicht eo ipso zu verwerfen. Kernpunkt ist und bleibt deswegen nur die Eine Frage: „Ist diese Bindung vernünftig?" Doch bevor wir an die Untersuchung dieser Frage herantreten, nur noch einige Bemerkungen über das Gebundensein überhaupt.

Gut ist, was Seidenberger darüber sagt: „Alle wissenschaftliche Forschung beruht auf Voraussetzungen persönlicher, sachlicher und philosophischer Natur. Die wichtigsten persönlichen Voraussetzungen sind doch zweifellos die geistige Befähigung und der ehrliche Wille, die Wahrheit zu suchen. Sachliche Voraussetzung ist für jeden Wissenszweig das Wissen der Gegenwart und das Wissen der Vergangenheit über den betreffenden Gegenstand, denn mit diesem Wissensgut arbeitet die Forschung. Zu diesem Erbgut gehören auch religiöse, sittliche und politische Anschauungen.

Digitized by Google

Denn einen rein abstracten Forscher, hermetisch abgeschlossen gegen alles Wissen und gegen alle geistigen Strömungen seiner Zeit, seines Volkes und seiner Vergangenheit, gibt es nicht. Kein Mensch lebt also blos für sich, er stammt aus einer Familie, lebt in einer Gemeinde, einem Volk, einer Gesellschaft und im geistigen Bannkreis dieser socialen Verbände, und je geistig empfänglicher er ist und regsamer, desto frühzeitiger wird er von diesem Anschauungskreis afficirt sein.

„Diese geistigen Voraussetzungen sind ebenso vorhanden bei Protestanten wie bei Katholiken, auch bei vermeintlich ‚Voraussetzungslosen', und bei denen erst recht, weil sie offenbar nie gelernt haben, darauf zu achten. Und man braucht zum Beispiel nur ein paar Seiten in Mommsen's Römischer Geschichte gelesen zu haben, um sofort herauszufinden, daß sachliche Auffassung und sprachliche Darstellung durchaus aus der politischen Anschauung des Verfassers herausgeflossen sind, und vielleicht beruhte ein gut Theil des Erfolges der Mommsen'schen Geschichte seinerzeit gerade hierauf." „Ein voraussetzungsloses Arbeiten gibt es nicht," sagt Pilatus („Augsburger Postzeitung", Sonntag, 19. I. 1902, Nr. 15), „gibt es nicht und kann es nicht geben. Die höchste Objectivität, die Anschauung des reinen Seins, wird Keinem gelingen, er müßte denn Subject und Object in einer Person sein — solches kann allenfalls bei dem schaffenden Künstler ihm selbst unbewußt zutreffen, bei einem anderen nicht. Jedes denkende Subject kann also nur sehr bedingt voraussetzungslos arbeiten, sein Charakter, der durch erbliche Eigenschaften, durch das Milieu, durch die Erziehung geworden ist, wird ihm daran ein Hinderniß sein; er wird jedes Ding nur von seinem höchst persönlichen Standpunkt aus beurtheilen können, er ist sich selbst Voraussetzung. . . . Gibt es nur irgend ein Land, in welchem zu irgend einer Zeit, von der zurückliegendsten aus gerechnet, an irgend einer Lehranstalt — denn solche sind doch die Universitäten auch — ein vollkommen unbefangenes wissenschaftliches Arbeiten möglich war? Ich weiß keines, und wäre sehr dankbar, wenn mir Mommsen eines namhaft machen könnte."

Gerade unter dem Gesichtspunkt, daß Jeder von seinen

Digitized by Google

Voraussetzungen etwas beeinflußt ist, der Katholik von seinen katholischen, der Protestant von seinen protestantischen, der Confessionslose von den seinigen, ist es wünschenswerth und gerecht, daß Vertreter aller Confessionen in den akademischen Lehrkörpern sich finden, auch innerhalb einer weltlichen Fakultät. Wenn Leumann (S. 12) von der Errichtung einer „specifisch-katholischen Geschichtsprofessur redet", wenn er überhaupt von „konfessionellen Professuren" redet und gegen sie sich ausspricht, so begeht er einen dreifachen Fehler: er verwechselt das Amt mit der Person, er bezeichnet von vornherein den ganzen Inhalt einer Confession als unberechtigt und betrachtet nur die Confessionslosigkeit als den einzig richtigen Standpunkt. Sind etwa die Voraussetzungen der Confessionslosen gegen die Confession unbestreitbar? Können die Vertreter eines in der Geschichte nach der intellectuellen und ethischen Seite wirksamen Faktors, wie es die Confession ist, einfachhin von jedem wissenschaftlichen Amte ausgeschlossen werden? Ist es nicht zu einer vernünftigen Ausgleichung gefordert, daß Gelehrte verschiedener Voraussetzungen zusammen wirken? Denn welche Voraussetzung die einzig richtige sei, die dieser oder jener Confession, oder die der Confessionslosigkeit, ist bis jetzt wissenschaftlich noch nicht für alle entschieden. Daß Jeder gerade die seinige für richtig hält, beweist an und für sich noch nicht deren Richtigkeit. Es gibt also nicht blos im Katholicismus Voraussetzungen.

Jede Wissenschaft geht von Voraussetzungen aus, und sei es auch nur von den Voraussetzungen, entweder die Welt der Erfahrungen sei nur im Inneren des Erkennenden, oder sie sei auch objectiv gegeben. Die Einen — sie sind allerdings eine überwundene Minderzahl — thun den Schritt von der Innenwelt in die Außenwelt nicht, die Anderen thun ihn und halten sich dazu für berechtigt, weil die Vernunft diesen Schritt fordere. Alle Wissenschaften haben zur letzten Grundlage gewisse Axiome, die Einer nicht aufgeben kann, ohne die betreffende Wissenschaft selbst aufzugeben. Wer nicht annimmt, im Großen und Ganzen herrsche doch Ehrlichkeit in der Menschheit, und es lasse sich aus alten Berichten die geschichtliche Wahrheit eruiren, für den ist eine

Digitized by Google

Geschichtswissenschaft unmöglich. Wer nicht annimmt, daß da, wo unser Intellect von den Gründen zur Zustimmung genöthigt wird, eine Uebereinstimmung unserer Erkenntniß mit dem erkannten Gegenstand vorliegt, für den ist jedes Wissen, insbesondere die Philosophie, unmöglich. Wer nicht den Satz festhält, daß gleiche Operationen mit gleichen Größen das gleiche Resultat ergeben, für den kann es eine Wissenschaft der Mathematik nicht geben.

Jedes System der Philosophie geht von Voraussetzungen aus, die Keiner aufgeben darf, will er ein Vertreter dieses Systems sein. Die Anhänger Kant's halten fest an den Principien, die jener aufgestellt hat. Sie halten diese Principien für wahr, und zwar auf Grund eigener Prüfung, aber ihre Gegner, welche diese Einsicht nicht gewinnen können, halten sie nicht für richtig. Werden deswegen die Einen von den Anderen als unwissenschaftlich, als nicht voraussetzungslos gebrandmarkt? Nein.

Freilich sucht jede wissenschaftliche Richtung ihre Sätze zur Geltung zu bringen, und wenn sie bei eigener Gewißheit sie nicht zur allgemeinen Geltung bringen kann, sucht sie den Grund davon in dem Verstand oder in dem Willen derer, die anderer Ansicht sind. Aber wagt sie deswegen das Denken der Anderen als unwissenschaftlich zu bezeichnen? Wenn Paulsen (Ethik I, 4. Aufl., S. 417) der Ansicht ist, „Religion gehöre zu den normalen Functionen der menschlichen Natur, ihr Fehlen deute immer eine Störung, sei es im Individualleben, sei es im Gesammtleben, an," so werden die Gegner ihm widersprechen. Sie werden das seine Voraussetzung, er wird das Gegentheil ihre Voraussetzung nennen. Und doch werden sie sich nicht gegenseitig den Vorwurf machen, sie seien nicht voraussetzungslos genug. Jede Partei entwickelt ihre Gründe und legt sie den Hörern und Lesern vor, und diese treffen dann ihre Entscheidung der Annahme oder der Ablehnung. Warum will man nicht katholischen Gelehrten diese Freiheit lassen? Man wird antworten, daß katholische Gelehrte ihre Voraussetzungen niemals aufgeben werden, während jeder andere Gelehrte die Freiheit hat, seine Voraussetzungen aufzugeben. Darauf ist Zweierlei zu entgegnen. Ich stelle zuerst die offene und ehrliche Frage: Haben nicht viele Gelehrte Voraus-

Digitized by Google

setzungen, von denen sie so fest überzeugt sind, daß sie niemals sie aufgeben? Und dann, wenn sie dieselben aufgeben, ist das angenommene Gegentheil nun keine Voraussetzung mehr? Für sie vielleicht nicht, aber für alle Anderen, die an dem alten Standpunkt festhalten. Jedes principiell verschiedene System, dessen Anhänger wissenschaftliche Gewißheit in Anspruch nehmen, muß dem entgegengesetzten System den Vorwurf der Voraussetzungen machen. Wenn aber diese Voraussetzungen nicht offenbar unrichtig sind, wird es deswegen allen anderen Systemen den Charakter der Wissenschaftlichkeit absprechen? So lange demnach nicht überzeugend nachgewiesen ist, daß das Festhalten an den katholischen Dogmen unvernünftig ist, so lange darf man die katholischen Gelehrten und Forscher nicht unwissenschaftlich nennen. Nun bleibt allerdings der Einwand, und die Gegner werden seiner sofort gedenken, daß es für den katholischen Forscher eine Gewissenspflicht ist, an den Dogmen festzuhalten, daß der Fall nicht denkbar ist, in dem er seine Ueberzeugung aufgeben darf, ohne von der Kirche und den Katholiken der Treulosigkeit und des Verrathes angeklagt zu werden. Aber nehmen wir an, ein Philosoph gebe einen Grundsatz auf, dem die anderen Anhänger dieses Grundsatzes mit innigster Ueberzeugung anhangen, dessen Aufgeben aus reinen Gründen der Vernunft sie für unmöglich halten, werden sie nicht auch dann die Gründe im Willen suchen? Ich erinnere hier an ein Wort von Paulsen (a. a. O. S. 391): „Was für Philosophie man wähle, sagt Fichte sehr wahr, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." Hat die Stimmung des Gemüthes einen solchen Einfluß auf die Wahl der Philosophie, so beruht zuletzt Alles auf Voraussetzung des Gemüthes, nicht einmal auf vernünftigen Voraussetzungen des Verstandes. Und doch wird weder Fichte noch Paulsen in die Reihe der Unwissenschaftlichen verwiesen. Die „unwissenschaftliche" Theologie macht den Anspruch, wissenschaftlich nachzuweisen, daß das Festhalten an den Dogmen der katholischen Kirche ein Postulat der Vernunft ist. Sie gestattet also den Philosophen nicht die Voraussetzungen, welche das Gemüth, die Lebensstimmung fordert, sondern nur Voraussetzungen, welche durch die Erkenntnißthätigkeit als vernünftig

Digitized by Google

nachgewiesen werden können (s. unten 3). Ihre Voraussetzungslosigkeit geht also weiter als die von Fichte und Paulsen. Und doch werden Fichte und Paulsen unbeanstandet zu den Vertretern der voraussetzungslosen Wissenschaft gerechnet, die Theologen aber in das entgegengesetzte Lager verbannt. Mit Recht konnte Baron de Mathies seiner Schrift: ‚Ist die Religion lehrbar und voraussetzungslos?' vom katholischen Standpunkte aus das Motto voransetzen: *Neque* ignoramus, *neque* ignorabimus [1]).

Ist es nicht wunderbar, daß selbst antikirchliche Vertreter der Wissenschaft das berühmte Wort „Voraussetzungslosigkeit" geradezu mit Spott brandmarken? „Die Forschung, die Wissenschaft ist immer ‚voraussetzungslos', sagt die „Zukunft" (Berlin, 11. I. 1902. S. 51. 52 in dem Artikel: ‚Professores'). „Darin irrt Herr Professor Mommsen ganz sicher nicht. Schwierig wird die Sache erst, wenn ein Mensch in's Exempel tritt, mit seinem Willen, seinen Zwangsvorstellungen, seinem Temperament, geistigen oder wirthschaftlichen Interessen. Ob es Menschen gibt, die ohne jede Voraussetzung, ohne durch Eindrücke des Lebens und der Lehre geprägt zu sein, an die Arbeiten des Forschens und Findens gehen? Psychologen mögen die Antwort suchen." . . . . „Wenn Mommsen alle an irgend eine Voraussetzung Gebundenen aus dem Reiche seiner Wissenschaft verbannen will, mögen die staatlichen Philosophielehrer zittern; sollte Einer von ihnen sich zu Nitzsche's Antichristen bekennen, dann brauchte er sich nie wieder in den Hörsaal zu bemühen" (52) . . . . „Das Wunderbarste an der Sache ist aber, daß auch der Historiker voraussetzungslos sein soll, gerade er: Mommsen sprach ja von Spahn. Ob die Geschichtsforschung überhaupt schon eine fertige Wissenschaft zu nennen, ob sie nicht hier Archivarenarbeit, dort Kunstleistung ist: darüber werden die Meinungen auseinander gehen." (53) . . . . „Wenn ich nicht die Geschichte von meinem Standpunkte aus erzählen und frischweg urtheilen darf, so will ich lieber Seifensieder werden" (54 — Wort von Treitschke). . . . . „Professor Spahn kann in Conflikte kommen. Seine protestantischen Kollegen etwa

1) Frankfurter Broschüre. Hamm, Breer und Thieman 1902.

Digitized by Google

nicht? Mit dankenswerther Offenheit hat Schmoller neulich gesagt, der Minister, der Ministerialdirektor sogar sei der ‚Vorgesetzte des Professors, der gehorchen muß, deshalb aber auch schimpfen darf'. Wer Vorgesetzte hat und gehorchen muß, sollte von seiner Freiheit nicht allzulaut reden" (54).

Ueber die Voraussetzungslosigkeit der Vertreter der Wissenschaft, praktisch betrachtet, wird in letzter Zeit auch sonst noch viel gespottet. Man weiß, daß die Vertreter einer Schule keinen Vertreter einer anderen Schule in den Lehrkörper einlassen, den sie beherrschen, man redet viel von den Ringen, die sie bilden. Sind sie von der Richtigkeit ihrer Grundsätze überzeugt, dann stützen sie sich in ihrer Handlungsweise auf diese Voraussetzung. Sie halten ihre Grundsätze für richtig, die der Anderen für falsch. Wenn sie dieselben im Vergleich zu entgegengesetzten für wahr halten, sind sie dann voraussetzungslos? Entweder fürchten sie nicht, daß der Gegner im wissenschaftlichen Lehramt ihre Grundsätze durch Gründe stürzen kann, dann sind sie unduldsam, wenn sie diesen trotz der Befähigung nicht zulassen, oder sie fürchten es, dann bekunden sie einen bedeutenden Mangel an Voraussetzungslosigkeit; denn die Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, stehen dann auf sehr schwachen Füßen, sind also wissenschaftlich nicht berechtigt. Unter der Aufschrift „Bitteres für die Voraussetzungslosen" brachte die „Kölnische Volkszeitung" 1901, Nr. 1108 folgenden Artikel: „Der von Mommsen abgesendete Pfeil hat sich gegen die eigenen Freunde gewendet. Das Fiasko ist vollständig und wohlverdient; die vielen Preßäußerungen über „Voraussetzungslosigkeit" geben nicht nur den Entrüstungsrummel der Lächerlichkeit preis, sondern ziehen auch Dinge an's Tageslicht, deren öffentliche Erörterung den Voraussetzungslosen recht unbequem zu werden droht. Recht interessante Enthüllungen brachte am Sonntag die „Augsburger Postzeitung". Aber auch jeder „ultramontanen" Voraussetzung unverdächtige Gelehrte und Schriftsteller übernehme das Censoramt. Kein anderer wie Houston Stewart Chamberlain, der Verfasser des auf liberaler Seite hochgefeierten Buches: „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts", veröffentlicht in der „Wiener Fakel" einen Aufsatz:

Digitized by Google

„Der voraussetzungslose Mommsen". Der gealterte Mommsen verstehe es, „jede gute Sache zu einer schlechten zu machen. Seine Kundgebungen an die Zeitungen sind der Schrecken aller vernünftigen Männer". Im Elsaß gebe es rund 75 pCt. Katholiken, 25 pCt. Protestanten und $2^1/_2$ pCt. Juden (die genaueren Ziffern sind für Elsaß-Lothringen nach der Zählung von 1897: 76, 21,7 und 2,3), in der philosophischen Fakultät zu Straßburg dagegen 16 Juden (darunter wohl einige getaufte), 12 Protestanten, 2 Katholiken. Es gebe „ältere, schon berühmte, und jüngere, viel verheißende" katholische Gelehrte. „Da ist es nicht leicht, die katholische Jugend in größerer Zahl zur akademischen Bildung und damit zugleich zu fester deutscher Gesinnung heranzuziehen." Dann kommt die voraussetzungslose Schwiegermutter. Ein Professor habe ihm erklärt, als er die akademische Laufbahn betreten wollte: „Daß Sie etwas Tüchtiges können, genügt nicht; Sie müssen vor Allem trachten, die Tochter eines Professors, womöglich eines Geheimrathes zu heirathen." Der Erfolg könne, wie sein eigenes Beispiel zeige, nicht ausbleiben. Man wird über die voraussetzungslose Schwiegermutter wohl noch Mancherlei zu hören bekommen, uns genügt es, daß gerade Chamberlain sie uns vorgestellt hat. „Schlimmer noch sind die vorausgesetzten Verbohrtheiten, Verkehrtheiten, Beschränktheiten, Antipathien, Voreingenommenheiten der festbestallten Würdenträger, von deren blühenden Selbstbestimmung das Nachrücken jüngerer Kräfte abhängt. Man kann ruhig behaupten: je bedeutender, je origineller ein junger Gelehrter, um so schwerer gestaltet sich für ihn der Eintritt in die akademische Laufbahn." Chamberlain verweist dafür u. A. auf Heinrich von Stein, „dem erstens die vorausgesetzte Schwiegermutter fehle und der zweitens das nicht vorausgesetzte Genie besaß". „So schlingt sich, wie Kreis um Kreis, immer eine „Voraussetzung" um die andere, von der bisweilen verschämt vorhandenen Schwiegermutter bis — manchmal — zur ganz unverschämten Befeindung bestimmter unbequemer Talente. Der äußerste und politisch bedenklichste Ring in diesen verschiedenen Voraussetzungen ist schließlich derjenige, wo landschaftliche und confessionelle Voreingenommenheiten ein entscheidendes Wort mit-

Digitized by Google

sprechen. Alle Phrasen des Professors Mommsen werden nicht machen, daß dies nicht in bedauerlichem Maße der Fall ist."

Das sind gewiß Voraussetzungen, die der Wissenschaft fremder sind, als der Glaube. Sie stehen mit der Wissenschaft in keiner Verbindung, während der Glaube mit der Wissenschaft doch die Gemeinschaft hat, daß er behauptet, wahre Erkenntniß zu sein und sich auf wissenschaftlicher Grundlage aufzubauen.

Ad 3. Wie begründet die Kirche ihre Forderungen?

An und für sich betrachtet klingt es befremdlich, daß die Kirche Unfehlbarkeit für ihre Sätze behauptet, daß sie ihre Unfehlbarkeit behauptet auch für die Sätze, welche Inhalt des Glaubens sind und zugleich von profanen Wissenschaften zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Die Frage nach der Willensfreiheit ist Gegenstand der Philosophie, in specie der Psychologie. Sie wird aber auch durch den Glauben entschieden. Wer den Glauben ganz in's Gemüth verlegt und nur das unter ihn faßt, was hinter allem Wissen liegt, wer der Ansicht ist, der Glaube fange da erst an, wo das Wissen aufhört, wird das unbegreiflich finden, nicht aber der, welcher den Glauben für einen Act des Intellectes hält. Wer außerdem weiß, wie die katholische Theologie die Vernünftigkeit des Glaubensactes begründet, wird noch viel weniger das Gebiet des Glaubens von dem Gebiet des Wissens ganz ausschließen [1]).

Daß ein persönlicher Gott existirt, kann durch die Vernunft aus der geschaffenen Welt nachgewiesen werden. Keiner wird den Schluß, den wir aus der sichtbaren Welt auf Gott machen, als unwissenschaftlich und unvernünftig nachweisen können. Es mag sein, daß Einer gegen die Gründe, welche für die Existenz Gottes vorgebracht werden, Gründe vorbringt, die ihn zu einer gegentheiligen Annahme bestimmen, allein er wird es nicht wagen, den Schluß auf die Existenz Gottes als unvernünftig und unwissenschaftlich zu bezeichnen. Es stehen sich auf allen Wissensgebieten

1) Zu den folgenden Ausführungen vergleiche man die Worte Leumann's, der Glaube verlange eine „urtheilslose Hinnahme von Lehren" und bezeichne also „den Bankrott des persönlichen Denkens" (S. 21).

Digitized by Google

Schlußfolgerung und Schlußfolgerung einander gegenüber. Manche sind der Ansicht, es lasse sich der Schritt in die Transcendenz nicht thun, Andere sind der Ansicht, er lasse sich thun. Der eine hat die erste, der andere die zweite Voraussetzung. Jeder hält seine Voraussetzung für vernünftig und richtig, die gegentheilige zwar für falsch, aber doch nicht für unwissenschaftlich.

Daß dieser Gott, den die Vernunft erkennt, nicht blos in der natürlichen Welt sich geoffenbart hat, sondern auch in einer ganz besonderen Weise, die wir übernatürlich nennen, weist ebenfalls die Theologie ganz vernunftgemäß und in wissenschaftlicher Weise nach. Sie weist es nach aus der Persönlichkeit Derer, die als Gottgesandte auftreten, aus der besonderen Bereicherung, die der Verstand an werthvoller Erkenntniß und der Wille an sittlicher Anregung durch ihre Lehren gewinnt, aus den übermenschlichen Werken, welche diese Gottgesandten im Namen und in der Kraft Gottes vollbracht haben (Wunder und Weissagungen). Sie hält es auf Grund historischer und philosophischer Forschung für wahr, daß Gott in besonderer Weise gesprochen hat, auf Grund *philosophischer* Forschung, indem sie die Nothwendigkeit, die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, sowie die Möglichkeit und Erkennbarkeit ihrer Kriterien, der inneren und der äußeren, klarstellt, auf Grund der *historischen*, indem sie die Wunder und Weissagungen und das Auftreten der Gottgesandten, sowie ihre Lehre als historische Thatsachen festlegt. Es mag sein, daß Manche diese Beweisführung nicht als überzeugend anerkennen, aber können sie dieselbe deswegen etwa unvernünftig und unwissenschaftlich nennen? Geht sie vielleicht von anderen Voraussetzungen aus, als Philosophie und Geschichte sie machen darf? Und eine Voraussetzung, die nicht Alle anerkennen (z. B. Möglichkeit der Wunder), wird sie nicht in vernünftiger und wissenschaftlicher Weise gerechtfertigt? Daß viele Männer der Wissenschaft sich gerade gegen die genannte Voraussetzung erheben, beweist nicht etwa deren Unwissenschaftlichkeit. Es müßte ja sonst jede wissenschaftliche Richtung die Voraussetzungen der gegnerischen wissenschaftlichen Richtung einfachhin als unwissenschaftlich bezeichnen. Wie vielfach müßte aber da der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit erhoben

Digitized by Google

werden, da die Männer der Wissenschaft so vielfach nicht einig sind!

Sobald man mit Vernunftgewißheit erkannt hat, daß Gott gesprochen hat und insoweit man erkannt hat, was er gesprochen hat, muß man dem Worte Gottes seine Zustimmung geben; man muß seine Zustimmung geben, weil es vernünftig ist; denn es ist vernünftig nachgewiesen, daß Gott geredet; man muß ferner seine Zustimmung geben, weil es Pflicht ist, Gott zu glauben; denn er ist die ewige und unfehlbare Wahrheit. Wenn nun Einer, wie es vernünftig und Pflicht ist, seine Zustimmung gibt, so thut er es aus dem Motiv der Wahrhaftigkeit Gottes, d. h. weil Gott nicht irren und nicht lügen kann. Aus diesem Motiv gewinnt nun das Fürwahrhalten des Gläubigen eine eigenthümliche höhere Art und Festigkeit. Das Glauben ist deswegen die höchste Gewißheit. In dem Inhalt der Offenbarung, den der Gläubige so annimmt, ist auch enthalten, daß Gott seine Gnade verleiht Jedem, der guten Willens ist zu glauben, und unter dieser Gnadenwirkung empfängt das Fürwahrhalten eine neue Festigkeit, die sich damit bis zur unfehlbaren Gewißheit erhebt. Das Glauben bleibt aber nicht stehen bei dem, was Gott gesagt hat, abgesehen von der Thatsache seiner Existenz und seiner Wahrhaftigkeit, sondern es umfaßt auch diese Grundthatsachen selbst, weil sie in der Offenbarung Gottes mitgegeben sind. Denn indem Gott sich offenbart, offenbart er auch, daß er ist und daß er mit Wahrhaftigkeit gesprochen hat. So ist das ganze Fürwahrhalten des Gläubigen bis in den letzten Grund Glaubensact und hat bis in den letzten Grund unfehlbare Gewißheit. Dabei bleibt aber zur rein vernünftigen Rechtfertigung des Glaubens, zum Nachweis, daß das Glauben ein obsequium rationabile, eine vernünftige Unterwerfung ist, die Thatsache bestehen, daß die Existenz Gottes, seine Wahrhaftigkeit und das Factum der Mittheilung Gottes an die Menschen auf rein vernünftigem Wege, durch eine Schlußfolgerung, die auch ein Ungläubiger machen kann, erkannt wird.

Man kann nun nicht behaupten, daß alles Glauben auf dem Wege sich vollzieht, den wir soeben beschrieben haben. Wer in seiner Jugend, wie es im katholischen Religionsunterrichte geschieht,

Digitized by Google

den Inhalt des Glaubens kennen lernt, ohne daß er ausführlich den philosophischen und historischen Weg mitmacht, auf dem ein der Kirche Fremder den Glauben gewinnt, der hat doch irgend ein Motiv, aus dem er die Glaubwürdigkeit des Dargebotenen und die Glaubenspflicht erkennt, sei es nun die Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit seiner Eltern, des Lehrers, des Geistlichen, die ihm das Vorgelegte als Gottes Wort bezeichnen, sei es die Angemessenheit des Vorgelegten für den zunächst nur von Wahrheitsinteresse und der Wißbegierde geleiteten kindlichen Verstand. Erst wenn der Gläubige eine tiefere vernünftige Rechtfertigung seines Glaubensactes verlangt, wenn Zweifel sich erheben, wenn er sich Ungläubigen gegenüber vertheidigen muß, dann muß er natürlich den historischen und philosophischen Beweisgang für die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre und für die Glaubenspflicht mitmachen, so weit er eben dazu imstande ist. Uebrigens wird schon auf einer höheren Stufe des Religionsunterrichtes dieser Weg vorgezeichnet und auf der Kanzel, in Vorträgen u. s. w. auch ausführlich klargelegt. Die apologetische Literatur bietet ihn in seiner ganzen Ausdehnung.

In der erkannten Offenbarung nun ist auch enthalten, daß die Organe der Kirche, Papst und Bischöfe, oder auch der Papst allein die Entscheidung darüber treffen können, *was* in der Offenbarung enthalten sei. Wenn etwas aus den Quellen der Offenbarung nicht auf den ersten Blick klar erkannt wird, wenn über den Umfang der Offenbarungsquellen selbst Unklarheiten herrschen, dann entscheiden die, welche *aus* der Offenbarung als Hüter der Offenbarung erkannt sind, die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papste oder der Papst allein. Und was sie entscheiden, muß in der Offenbarung selbst ausdrücklich gegeben sein oder als unerbittliche Consequenz aus Offenbarungslehren sich darstellen. *Jegliche Art von Willkür ist also ausgeschlossen.*

Wenn demnach die Organe der Kirche entscheiden, so thun sie es aus der Glaubensgewißheit heraus, die sie selbst haben, und für die Glaubensgewißheit, welche die Gläubigen haben. Also sowohl die, welche die Entscheidung geben, wie die, welche die Entscheidung annehmen, haben Glaubensgewißheit, die sich auf

Digitized by Google

vernünftigem Wege rechtfertigen läßt. Man kann demnach nicht behaupten, die Glaubensgewißheit sei aus der Wissenschaft auszuschließen. Es mag sein, daß Viele sie nicht haben, aber dürfen die behaupten, sie lasse sich nicht wissenschaftlich als vernünftig nachweisen? Es hat ja auch sonst, auf rein wissenschaftlichem Gebiet, nicht Jeder die Art und den Grad von Gewißheit, die ein Anderer hat, und doch verketzern sie sich nicht als unwissenschaftlich. Jeder läßt den Anderen seine Wege gehen, wenn er ihn auch für irrend hält. Der Gläubige verlangt nicht mehr, aber er verlangt mit gleichem Rechte das Nämliche.

Aus der eigenthümlichen Art des Glaubensactes, der sowohl durch das Motiv der Wahrhaftigkeit Gottes, als durch die Gnade eine über Alles gehende Gewißheit enthält, erklärt sich auch das Urtheil der kirchlichen Organe wie der gläubigen Christen über einen Mann, der seinen Glauben verläßt. Da sie mit Glaubensgewißheit annehmen, daß die Gnade Gottes Jedem zum Glauben gegeben wird, der guten Willens ist, so müssen sie consequent die Ursache des Austrittes aus der Kirche in einem mangelhaften Wollen erblicken. Sie schreiben also dem austretenden Katholiken eine Schuld zu, Manche in einer harten, Manche in einer weniger harten Form, je nachdem sie subjectiv zum harten oder zum milden Urtheil angelegt sind. Allein, wie ein nicht gläubiger Forscher, der einen Satz für genügend bewiesen hält, den, der ihn nicht annimmt, entweder eines Mangels an Einsicht oder an Wollen zeiht, so urtheilen auch die gläubigen Katholiken von ihrem Standpunkte aus und klagen den, der aus der Kirche austritt, einer sittlichen Schuld an, die im Falle der Nichtbekehrung auch für die Ewigkeit schlimme Folgen hat. Daß ihr Standpunkt wissenschaftlich nicht gerechtfertigt werden kann, ist nach den bisherigen Ausführungen nicht beweisbar; daß Einer, der selbst weder die wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubens verfolgt, noch auch aus der Glaubensgewißheit heraus denkt, diesen Standpunkt nicht völlig begreifen kann, ist ebensowenig zu leugnen. Allein es wird auch der, der nicht die Einsicht in die wissenschaftliche Richtigkeit irgend eines Satzes gewonnen hat, ebensowenig völlig begreifen, warum der Vertreter dieses Satzes den

Digitized by Google

Leugner desselben eines Mangels im Verstande oder im Willen, in der Regel wohl im Verstande, anklagt. Unbegreiflichkeiten bleiben also in beiden Fällen für die Vertreter eines entgegengesetzten Standpunkts, mag nun dieser Standpunkt einem Glaubensurtheil oder einem Wissensurtheil entgegengesetzt sein. Deswegen darf man aber die Gläubigen nicht etwa des nöthigen Mangels an Voraussetzungslosigkeit anklagen, während man gegen die wissenschaftlichen Verfechter einer Lehre diese Anklage nicht erhebt. Der Glaube ist nicht weniger und nicht mehr voraussetzungslos für die Ungläubigen, als eine Lehre der Wissenschaft für Diejenigen, welche das Gegentheil vertreten. Principiell ist keine Verschiedenheit vorhanden, deßwegen darf auch in der Behandlung der Gläubigen, wo es sich z. B. um die Zulassung zum akademischen Lehramt handelt, keine principielle Verschiedenheit sich zeigen. Wer die fachmännische Fähigkeit zur Vertretung eines Faches hat, darf in keiner Weise wegen seines katholischen Glaubensbekenntnisses vom akademischen Lehramt ausgeschlossen werden. Die Katholiken werden nicht eher aufhören, dies als eine schreiende Ungerechtigkeit zu brandmarken, bis wissenschaftlich nachgewiesen ist, der Standpunkt des Glaubens sei wissenschaftlich nicht zu rechtfertigen. Bis dahin wird es aber noch lange währen.

Durch diese Darlegungen gewinnen auch folgende Worte von Leumann ein anderes Licht: „Nun weiß man aber, daß in der Neuzeit die weltlichen Fakultäten der Universitäten und vor Allem Solche, die nicht von früher her einen Zopf mitschleppen, die Pflicht haben, einfach in methodisch-freier Weise die Erkenntniß zu fördern und der akademischen Jugend zu vermitteln, nicht aber Untersuchungen und Darstellungen zu liefern, die der Gefühls- und Vorstellungssphäre dieser oder jener Kirche oder Religion exclusiv angepaßt sein müssen“ (26). Die katholische Kirche aber betrachtet ihre Lehren nicht als blos der „Gefühls- und Vorstellungssphäre“ angehörig, sondern als objective Wahrheiten, deren Erkenntniß entweder direkt, wenn sie auch reine Vernunftwahrheiten sind, oder indirekt, wenn sie als Geheimnisse über die menschliche Vernunft hinausgehen, auf historisch-philosophischem Weg, also auf wissenschaftliche Weise gewonnen

Digitized by Google

werden können. Sie hat demnach nur eine eigene wissenschaftliche Richtung, der sie auch äußerlich Geltung verschaffen darf, indem sie auf Grund der Gerechtigkeit vom Staate fordert, es möge auch ihre wissenschaftliche Richtung auf den Universitäten vertreten werden, auch in weltlichen Fakultäten, da sie viele Berührungspunkte mit den weltlichen Wissenschaften hat und da viele Vertreter der Wissenschaft geradezu ihr entgegengesetzte Anschauungen vortragen. Wenn die kirchlichen Organe bei der Auswahl der Vertreter dieser Richtung durch Vorschlag mitwirken wollen, so beanspruchen sie kein anderes Recht, als es das Mitwirkungsrecht von Fakultäten einer bestimmten wissenschaftlichen Richtung ist. Daß die Fakultäten selbst für die Vertretung dieser Richtung nicht sorgen, ist klar, da sie entweder vollzählig oder in der überwiegenden Majorität antikirchlich sind.

Auch folgende Worte Leumann's (S. 27) wären darnach einer kleinen Correktur zu unterziehen: „Daß aber eine Gruppe von Professuren, deren Besetzung von Bischof und Papst mit abhängig wird, nur in eine katholische Fakultät hineingehört, dürfte doch wohl selbst Demjenigen klar werden, der die ganze Angelegenheit nicht vom principiellen Standpunkte der Wissenschaft, sondern von dem opportunistischen Standpunkte der Verwaltung aus beurtheilt." Das Gegentheil ist meiner Auffassung nach und dem oben Gesagten zufolge klarer.

Die katholische Kirche bietet naturgemäß die offenste Seite zum Angriff dar. Wer mit aller Bestimmtheit nachweisen kann, daß irgend eine Lehre, die sie vertritt, falsch ist, hätte sie selbst in den Augen aller Zweifler und Neutralen und vieler Katholiken vernichtet. Denn da sie für jede dogmatisch festgelegte Lehre unfehlbare Gewißheit beansprucht, so steht und fällt sie mit jeder Lehre, auch wenn sie nur eine einzige in ihrem ganzen großen Systeme ist. Aber es konnte während des wissenschaftlichen Kampfes gegen die Kirche, der fast so alt ist wie sie selbst und auch hervorragende Gegner auf den Plan rief, noch nicht der Nachweis erbracht werden, daß eine dogmatisch kirchliche Lehre, die auch durch die bloße Vernunft festgestellt werden kann, falsch sei, oder eine solche, die über die

Digitized by Google

Vernunft [1]) hinausgehe, einen Widerspruch in sich enthalte. Daß z. B. ein Papst in einer Cathedralentscheidung geirrt habe, ist noch nicht festgestellt. Alle Widersprüche, welche die wissenschaftliche Beweisführung zwischen Glaubenswahrheiten und Ergebnissen der Wissenschaft gefunden haben will, beruhen entweder darauf, daß man eine Hypothese oder ein scheinbares Resultat für wissenschaftlich sicher erklärte, oder darauf, daß man als Glaubenslehre etwas erklärte, was nie dogmatisch festgelegt wurde. Leumann (a. a. O. S. 16) kehrt die Lehre von den Ureltern und von der Erbsünde hervor und meint, die Urgeschichte der Menschheit sei ein langsames Sich-Emporringen aus thierischem Dasein und nicht ein Idealzustand. Allein ist das wirklich eine bewiesene Thatsache? Findet sie nicht auch auf Seiten nicht gläubiger Forscher energischen Widerspruch? Mehr als Hypothese ist sie gewiß nicht, und viele auch rein philosophische und naturwissenschaftliche Gründe sprechen gegen sie. Trümpelmann (a. a. O. S. 9) beruft sich zum Erweis des Widerspruches zwischen Dogma und Wissenschaft auf eine Stelle im Katechismus Romanus (Frage 16 cap. 2). Dort heißt es: „Deus verbo suo terram iussit in media mundi parte consistere — Gott gebot der Erde, in der Mitte der Welt ihren Stand zu haben." Trümpelmann schließt daraus, der Stillstand der Erde und das geocentrische Weltsystem sei damit dogmatisch festgelegt, „so daß eigentlich in den katholischen Schulen zu Unrecht der Umlauf der Erde um die Sonne gelehrt wird." Allein abgesehen von allem Anderen, sind die Lehren des catechismus Romanus nicht einfachhin Dogmen. Manches ist Dogma, Manches auch nicht, und die Feststellung dessen geschieht nach den in I. gegebenen Kriterien. Das geocentrische Weltsystem wurde niemals zum Dogma erhoben. Es ist hier Trümpelmann ein Fehler unterlaufen, der leider nur zu oft gemacht wird, dem auch Paulsen und Andere huldigen, nämlich die

1) Daß in der Kirchenlehre auch Wahrheiten enthalten sind, die über die reine Vernunft gehen, die sog. Geheimnisse (z. B. die Dreifaltigkeit), darf nicht befremden. Das Glauben ist ein Fürwahrhalten dessen, was Gott mitgetheilt hat. Seine Wahrhaftigkeit verbürgt uns auch die Wahrheit dessen, was über unsere Vernunft hinausgeht.

Digitized by Google

Verwechselung einer theologischen Lehre mit einem Glaubenssatz. Wir müssen immer und immer wieder energisch fordern, daß dieser Unterschied endlich einmal Beachtung finde, und zwar im Namen der Gerechtigkeit.

Doch kehren wir noch einmal zum Dogma zurück. Nachdem wir seine theoretisch-wissenschaftliche Rechtfertigung kurz skizzirt haben, nur noch die Eine Frage: Ist die dogmatische Festlegung der Grundpfeiler der Weltanschauung im Interesse des Fortschrittes praktisch zu bedauern? Wenn der Fortschritt nur dann ein wahrer Fortschritt ist, wenn jedesmal auch die alten Grundlagen aufgegeben werden, dann allerdings. Aber wann würde dann der Fortschritt auch einmal zu einem Resultate führen? In der Wissenschaft nie. Denn die Uneinigkeit und das Umstürzen alles Alten ist zur Signatur der Wissenschaft geworden. Und doch soll die Wissenschaft nicht ein Spiel mit Systemen bleiben, die zuletzt im großen Kirchhof der Geschichte nur noch das Todesdenkmal erhalten, sondern sie soll zu Resultaten führen, die uns Aufklärung über den letzten Grund und Zweck alles Seienden geben. Keine Wissenschaft hat das je mit Bestimmtheit gethan, die einerseits auch nur im Entferntesten der Bestimmtheit ähnelt, mit der die Kirche redet, und die andererseits sich stets wissenschaftlich rechtfertigen kann. „Nur eins wird man nicht verlangen dürfen," sagt deßwegen mit Recht Seidenberger (a. a. O.), „daß die Kirche jeder auftauchenden Hypothese zu Liebe ihr Lehrgebäude ändere, daß sie auf jede Tagesmeinung, die sich anmaßlich als Wissenschaft gibt, sofort eingehe. Sie hat in ihrem bald 2000jährigen Gang durch die Wissenschaft eben schon zu viel Meinungen auftauchen und wieder verschwinden, schon zu viel Männer bewundert, dann vergessen und gelästert gesehen. Wer auf eine große Geschichte zurückblickt, wird ruhig. Die Weltkirche kennt keinen Cultus der Zeit noch des Genies. Sie lehrt ihre Gläubigen die Anbetung Gottes, sie entbindet sie aber dafür von der sonst üblichen Gewohnheit, im Staub zu liegen und Weihrauch zu opfern Nationalgöttern und Tagesgötzen. Das ist die Freiheit der Katholiken."

Digitized by Google

XXVIII.

Der Besuch Polykarps bei Anicet und der Osterfeierstreit.

(Von Repetent K. Bihlmeyer in Tübingen.)

— —

Als um das Jahr 190[1]) der Osterfeierstreit zwischen Papst Victor und den kleinasiatischen Kirchen ausbrach, schrieb Irenäus von Lyon an ersteren einen vermittelnden Brief, von dem uns Eusebius (H. E. V, 24, 12—17 ed. Heinichen) ein Bruchstück überliefert hat. Ueber die Auslegung dieses Schriftstücks hat sich neuerdings eine bemerkenswerthe Controverse entsponnen. Th. Zahn stellte in „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur" IV (1891) 286—303[2]), entgegen der bisher allgemeinen Ansicht[3]), die Behauptung auf, bei dem von Irenäus erwähnten Besuche Polykarps bei Papst Anicet sei über den Quartodecimanismus und die entgegenstehende römische Paschasitte gar nicht verhandelt worden, es haben sich vielmehr die Verhandlungen nur um die Frage gedreht, ob man vor Ostern fasten oder nicht fasten solle. In Rom habe man nämlich von Papst Xystus bis Anicet nicht gefastet, erst von Soter sei ein Osterfasten eingeführt worden, während die Kleinasiaten mit Berufung auf den Apostel Johannes und andere Apostel von Alters her fasteten.

Der These Zahns hat sich bis jetzt, soweit ich sehe, nur H. Achelis[4]) angeschlossen, widersprochen wurde ihr von Ad.

---

1) A. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit. II, 1, 322 f. W. Möller, K.-G. 2. Aufl. v. H. Schubert I (1899), 278 hat 192/194.

2) Im Folgenden citirt mit F. IV.

3) Die ältere Literatur s. bei Heinichen, Euseb. scripta historica III (1870), 224 sqq.

4) Haucks R.-E.[3] V (1898), 773.

Digitized by Google

Jülicher[1]), Alb. Ehrhard[2]) und Funk[3]). Neuestens hat Zahn[4]) seine Ansicht in vollem Umfang aufrecht erhalten, indem er sich darauf beruft, daß er ja nicht widerlegt worden sei, wozu es einer neuen Worterklärung des ganzen Schreibens an Victor bedürfe.

Nach Zahn handelt Irenäus in § 12—17 bei Eusebius H. E. V, 24 nicht mehr von der Hauptstreitfrage über den Ostertag, sondern er spricht in einem ἐπιλεγόμενον (§ 11: καὶ αὐτοῖς ῥήμασι τάδε ἐπιλέγων) nur mehr von den Differenzen, welche das Ostern vorangehende Fasten betreffen. Es veranlaßt ihn dazu die Absicht, Victor an einem klassischen Beispiel zu zeigen, daß eine absolute Gleichförmigkeit in der kirchlichen Sitte nicht gefordert werden könne, und daß der Papst sich von dem milden Geiste der früheren Kirche entfernt habe, wenn er wegen solcher den Glauben nicht berührender Differenzen mit dem Banne drohe.

§ 12. Οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας: „denn (vorher zu ergänzen: Du hast also keinen Grund, die Asiaten wegen der Differenzen über den Ostertag in den Bann zu thun) nicht allein um den Tag (der Osterfeier) dreht sich der Streit, sondern auch um die Art des Fastens an sich[5]). Was bedeutet hier das αὐτοῦ bei τοῦ εἴδους? Durch die Differenz in der Ansetzung des Paschatages (14. Nisan bezw. darauf folgender Sonn-

1) Th. L. Ztg. 1892, 160.

2) Die altchristl. Lit. und ihre Erforschung 1900, 267.

3) K.-G. 4. Aufl. 1901, 63 f. J. Peters, K.-Lex. IX², 1121 s. v. Osterfeierstreit, u. H. Schubert in der 2. Aufl. v. W. Möllers K.-G. I, 277 vertreten die alte Anschauung, ohne von Zahns Arbeit Notiz zu nehmen.

4) Forschungen zur Gesch. u. s. w. VI (1900) 106 f.

5) Es dürfte daraus zu folgern sein, daß wirklich im Zusammenhang mit dem Paschastreit um 190 auch die damaligen Differenzen in der Dauer des Fastens zur Sprache kamen (Zahn F. IV, 297), aber als minder bedeutend keine weitere Erregung verursachten. Daß bei „die Art des Fastens an sich" hier nicht an strengeres (im 3. Jahrhundert Xerophagie genannt) im Unterschied von leichterem Fasten zu denken ist (F. Probst, Kirchl. Disciplin 273), sondern nur an die Dauer desselben, zeigt klar das Folgende.

Digitized by Google

tag), will Iren. ſagen, iſt eine Verſchiedenheit der ganzen Feier, ſpeciell in Bezug auf den Endpunkt des Faſtens gegeben (Euseb. V, 23, 1. 2 τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι); allein abgeſehen davon zeigt ſchon die Art, d. h. die Dauer des Faſtens für ſich ſchon eine nicht geringe Verſchiedenheit. „Die einen meinen nur einen Tag faſten zu ſollen, die andern zwei, wieder andere mehrere Tage, einige aber rechnen 40 Tag- und Nachtſtunden zu ihrem (Faſt) Tag zuſammen [1])."

§ 13. „Und eine derartige Verſchiedenheit der Beobachtung (τῶν ἐπιτηρούντων) iſt nicht erſt zu unſerer Zeit entſtanden, ſondern ſchon viel früher zur Zeit unſerer Vorfahren . . . . . und doch hielten dieſe alle und halten auch wir Frieden untereinander und die Verſchiedenheit des Faſtens läßt nur die Einheit des Glaubens recht hervortreten." Welche Bedeutung hat hier ἐπιτηρεῖν, bezw. was iſt zu ergänzen? Offenbar τὴν νηστείαν, nicht τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα (Eus. V, 24, 6). Denn § 13 wird durch τοιαύτη ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων eng an das Vorausgegangene angeſchloſſen, wo nur von einer Verſchiedenheit in der Faſtendauer die Rede war. Auch zeigt der Schluß von § 13 (ἡ διαφωνία τῆς νηστείας), daß nichts anderes gemeint ſein kann [2]).

§ 14. Euſebius übergeht nun einen Theil des Schreibens an Victor, ſieht ſich aber veranlaßt, noch eine geſchichtliche Reminiscenz (ἱστορία) anzufügen: „Zu dieſen gehörten auch die Presbyter vor Soter, welche an der Spitze der Kirche, die du jetzt leiteſt, geſtanden haben, wir meinen Anicet, Pius, Hyginus, Telesphorus und Xyſtus, welche weder ſelbſt beobachteten (ἐτήρησαν), noch den mit ihnen in Gemeinſchaft Lebenden es geboten (bezw. erlaubt) haben; aber nichts deſto weniger hielten ſie, die nicht beobachteten,

1) Daß es ſich hier nicht um die Quadrages handeln kann, ſondern nur um ein 40 ſtündiges ununterbrochenes Faſten (ὑπέρθεσις), dürfte jetzt allgemein anerkannt ſein. S. beſonders Funk, Abh. u. Unterſ. I (1897), 242 bis 48; Zahn F. IV, 287. 291 ff. H. Kellner, Heortologie 1901, 61.

2) Falſch iſt alſo die Ueberſetzung Hefeles (Conc.-G. I², 95): Die Verſchiedenheit der Beobachtenden = ihre Verſchiedenheit von den nicht Beobachtenden.

Digitized by Google

Frieden mit denen, welche von den Gemeinden, in welchen beobachtet wurde, zu ihnen kamen; und doch war die Beobachtung denen mehr zuwider (hinderlicher), welche nicht beobachteten" (καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηροῦσι). Nach Zahn (F. IV, 295) hat Iren. bis § 14 von Verschiedenheiten in Bezug auf das Osterfasten gesprochen, welche zwischen denen bestanden, die überhaupt Ostern durch ein Fasten einleiteten. „Das thaten zur Zeit des Osterstreites um 190 alle Christen. In der zweiten Hälfte des Fragments (§ 14—17) spricht er von einer viel größeren Verschiedenheit, welche in früherer Zeit bestanden hatte, nämlich von dem Gegensatz solcher, welche ein Osterfasten hielten und solchen, welche überhaupt keines hielten. Sehr Weniges nur kann es sein, was Eusebius zwischen den beiden Hälften des Excerpts hat ausfallen lassen; vielleicht ist es gar nichts und Eusebius hat durch seine Zwischenbemerkung nur auf die geschichtliche Merkwürdigkeit des Folgenden aufmerksam machen wollen."

Diese Aufstellungen Zahn's lassen sich nicht halten. Ein Gegensatz zwischen Beobachten und Nichtbeobachten des Fastens von § 14 an ist ohne genügenden Grund eingetragen. Woher weiß denn Zahn so bestimmt, daß vor der zweiten Hälfte des Fragments nur „sehr wenig", „vielleicht gar nichts" ausgefallen ist? Bald darauf schränkt Zahn (F. IV, 295) seine Behauptung wieder ein: „Jedenfalls ist der Zusammenhang mit dem Vorigen nicht wesentlich unterbrochen!" Wenn gar nichts ausgefallen ist, wozu brauchte dann Eusebius überhaupt die einleitende Zwischenbemerkung? Nur wenn die erste Hälfte des Excerpts mit πάντες οὗτοι εἰρήνευσαν schließen würde, wäre der Anschluß ein „grammatisch und logisch bequemer", so aber ist der Zusammenhang gestört. Wir wissen lediglich nicht, was in der Lücke ausgefallen ist, und darum leidet auch die Exegese des folgenden § 14 unter mannigfachen Schwierigkeiten. Es spricht vieles dafür und nichts dagegen, daß Irenäus in seinem Briefe nach der wohlüberlegten Digression über die verschiedene Fastenpraxis wieder zur Hauptsache, der Streitfrage über den Tag der Osterfeier, zurückgekehrt ist und daß Eusebius gerade den überleitenden Abschnitt wegließ, und den

Digitized by Google

Brief erst von da an wieder excerpirte, wo geschichtlich Merkwürdiges darin vorkam.

Die Entscheidung über die Zahn'sche These hängt davon ab, ob das von § 14—17 unaufhörlich wiederholte τηρεῖν Beobachtung des Fastens oder Einhalten des 14. Nisan bedeutet. Erstere Annahme, die Zahn mit Berufung auf ἐπιτηρεῖν in § 13 zur seinigen macht, ist eine unbewiesene Voraussetzung, wenn nicht eine petitio principii [1]). Es soll nicht betont werden, daß in § 13 ἐπιτηρεῖν, später aber immer nur τηρεῖν steht, also schon äußerlich die Worte nicht ganz zusammenfallen. Aber es wäre doch gar zu auffallend, wenn Irenäus den kurzen, jede Mißdeutung ausschließenden Beisatz τὴν νηστείαν bei dem § 14—17 elf mal wiederholten τηρεῖν konstant vermieden hätte! Daß er andererseits die umständliche Bezeichnung des 14. Nisan (vgl. Eus. V, 24, 6 den schon oben citirten Ausdruck) der Kürze halber wegließ, begreift sich leicht. Wohl ist τηρεῖν auch nicht ohne weiteres = den 14. Nisan als Ostertag beobachten, aber darum ist aus guten Gründen eben anzunehmen, daß Irenäus in der Lücke wieder auf die Sache zurückkam, und demnach kein Mißverständniß in der Auffassung des τηρεῖν zu befürchten brauchte.

Zahn (F. IV, 298) hält es für undenkbar, daß Irenäus das Beobachten des 14. Nisan selbst in einem Zusammenhange, wo es sich um den richtigen Zeitpunkt der Paschafeier handelte, als das „Beobachten", „Feiern" schlechthin dem Feiern des Pascha am Sonntag nach dem 14. Nisan als einem „Nichtbeobachten", „Nichtfeiern" gegenübergestellt hätte. Höchstens ein fanatischer Quartodecimaner hätte sein Urtheil über die römische Feier dahin übertreiben können, daß er sagte: das heißt nicht mehr den Paschatag beobachten. Keineswegs aber Irenäus, der ja selbst ein μὴ τηρῶν war; er und die Römer waren in ihrer Art ebenso gut τηροῦντες wie die Quartodecimaner, sie glaubten das Pascha sogar richtiger und christlicher zu feiern als jene. Mit diesen Ausführungen gibt Zahn dem Ausdruck μὴ τηρεῖν eine Spitze, die er gar nicht haben will und kann. Μὴ τηρεῖν heißt

1) Th. L. Ztg. 1892, 160.

Digitized by Google

im Gegensatz zu τηρεῖν nicht schlechtweg „den Paschatag nicht beobachten", sondern einfach „nicht beobachten" und aus dem Zusammenhang ist zu ergänzen: „den 14. Nisan als Paschatag". Wie das eine für Irenäus unpassende Ausdrucksweise sein soll, ist nicht einzusehen. Es ist auch das zu beachten, daß τηρεῖν geradezu terminus technicus für das Beobachten alttestamentlicher Vorschriften (Hefele, Conc. Gesch. I², 89) ist (vgl. Joh. 9, 16 τὸ σάββατον τηρεῖν cfr. Euseb. V, 24, 6), und daß das Charakteristische der kleinasiatischen Osterpraxis gerade in allzu engherzigem Anschluß an jüdische Sitte bestanden hat.

Wir erfahren also in § 14 bei Eusebius, daß die römischen Bischöfe von Xystus[1]) (Sixtus) bis Anicet οὐκ ἐτήρησαν = die quartodecimanische Praxis nicht beobachteten und auch τοῖς μετ' αὐτῶν es nicht befohlen resp. gestattet haben. Zahn (F. IV, 296) findet in § 14 die Angabe, daß die römischen Bischöfe vor Soter das Pascha ohne vorausgehendes Fasten feierten und daß diese Sitte erst unter Soter (166—174) eingeführt worden sei. Die andere Auffassung scheitere rettungslos daran, daß, wenn es etwas Eigenthümliches der Bischöfe vor Soter gewesen sein solle, den 14. Nisan nicht als Paschatag zu feiern, sodann Irenäus hier sagen würde, Soter, Eleutherus, (und Victor) seien Quartodecimaner gewesen (F. IV, 299). Es ist zuzugeben, daß hier eine Schwierigkeit vorliegt, die nicht mit Sicherheit gelöst werden kann, allein das hat seinen Grund darin, daß wir nicht wissen, was Eusebius zwischen den beiden Hälften seines Excerptes aus-

1) Warum geht Irenäus hier gerade bis Xystus (c. 116—125) hinauf? Etwa weil in Rom bis dahin auch die quartodecimanische Praxis herrschte (dem steht freilich Euseb. V, 23, 1: ἀποστολικὴ παράδοσις entgegen)? Oder weil Irenäus selbst den Pontificat des Xystus noch mit erlebte? In letzteren Falle bekäme Zahn's Ansetzung der Geburt des Irenäus auf c. 115, die er auch neuestens (F. VI (1900), 27 ff.) energisch vertritt, eine neue Stütze. Die Erzählung des Irenäus von der Begegnung Polycarps und Anicet's (Eus. V, 24, 16) beruht allem nach auf Autopsie, wonach denn auch die Notiz im Anhang des Martyr. Polycarpi nach der moskauer Handschrift (Lightfoot, Ignatius, Polycarp II, 2, 985) trotz Harnack (Gesch. d. a. L. II, 1, 331—333) glaubwürdig erscheint. S. Zahn F. VI, 38—40, 107; Ehrhard (die altchr. Lit. 1900, 264) stimmt Harnack bei.

Digitized by Google

fallen ließ. Die von Zahn angedeutete Consequenz muß keineswegs nothwendig gezogen werden. Irenäus will, wie es scheint, andeuten, daß die beiden unmittelbaren Vorgänger des Victor nicht mehr die gleiche Milde und Toleranz gegen die Quartodecimaner gezeigt hätten, wie die Päpste von Xystus bis Anicet. Zahn (F. IV, 299) lehnt zwar diese Auslegung zum voraus ab, denn Soter und Eleutherus hätten keinen Streit um die Osterfrage geführt. Allein wenn wir von einem solchen Streite nichts wissen, so ist das kein genügender Grund, einen kleineren Streit, vielleicht mehr lokalen Charakters für unmöglich zu halten [1]). Der große Streit um 190 lag schon längere Zeit in der Luft, kleinere Friktionen mag es schon früher da und dort gegeben haben. Eus. (IV, 26, 1—4) berichtet von einem Streit über die Osterfrage zu Laodicea um 170 [2]), von der literarischen Fehde des Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und Clemens von Alexandrien über dieselbe Streitfrage, — lauter Anzeichen, daß sich schon längere Zeit etwas vorbereitete.

Bei der Deutung des τηρεῖν auf den 14. Nisan, meint Zahn (F. IV, 299), würde § 14 die unbegreifliche Voraussetzung durchblicken lassen, daß ein Bischof unter Umständen auch für sich allein, ohne seine Gemeinde Pascha feiern könnte (οὔτε αὐτοὶ ἐτήρησαν, οὔτε τοῖς μετ' αὐτῶν ἐπέτρεπον). „Auf eine Feier, welche an sich selbst eine gemeindliche und gottesdienstliche ist, ist eine solche Unterscheidung zwischen Bischof und Gemeinde ganz unanwendbar. Sie paßt dagegen trefflich auf das vorangehende Fasten, welches in das häusliche und private Leben fällt." Diese „unbegreifliche

1) Schon Tillemont (Mémoires pour servir etc. II, 210; III, 45 Bruxelles 1732) vermuthet ganz ansprechend, daß zwar Anicet und seine Vorgänger den nach Rom kommenden Kleinasiaten gestatteten, Ostern nach ihrer Art zu halten, aber nicht mehr Soter und Eleutherus, nach der allgemeinen Regel, daß man sich in solchen Dingen nach dem Brauche des Aufenthaltsorts zu richten hat. Weiter gingen Soter und Eleutherus aber nicht, denn die (alle) Vorgänger Victors sandten den „beobachtenden" Brüdern zum Zeichen des Friedens die Eucharistie (Eus. V, 24, 15). Routh (Reliquiae sacrae II² (1846) S. 64) meint, daß in der Lücke einiges über jene beiden Päpste gesagt war.

2) Harnack, Gesch. d. a. L. II, 1, 359 f. nimmt 167/168 an.

Digitized by Google

Voraussetzung" läßt sich aber nur dann in den Text hinein interpretiren, wenn man die disjunctive Form der Versicherung ungebührlich preßt. Irenäus mußte einerseits von den römischen Bischöfen, anderseits von deren Gemeinde, ohne die eine Paschafeier ja unmöglich war, reden und so ergab sich von selbst eine derartige Konstruktion, die aber nicht bis zum Ausschluß des einen Gliedes durch das andere gepreßt werden darf. Uebrigens ist auch gar nicht nothwendig, das οἱ μετ' αὐτῶν so eng zu fassen, daß nur die Christen Roms gemeint wären. (Zahn F. IV, 288) übersetzt ganz richtig „den Christen ihres Kreises", wobei ein weiterer Spielraum möglich ist [1]).

Noch eine Schwierigkeit bleibt zu lösen in dem Schlußsatz von § 14: καίτοι μᾶλλον κτλ. Zahn (F. IV, 297 f.) sieht darin eine wichtige Stütze seiner These. Irenäus rede von schärferem Gegensatz des Beobachtens zum Nichtbeobachten, oder was dasselbe sei, zu den Nichtbeobachtenden, und der Maßstab, woran diese Steigerung gemessen werden wolle, könne nicht zweifelhaft sein. Schroffer, will der Schriftsteller sagen, als der oben (§ 12) erwähnte Gegensatz in der Dauer des Fastens, ist derjenige zwischen Fasten und Nichtfasten. Wäre diese Auffassung richtig, so würde man τῷ μὴ τηρεῖν statt τοῖς μὴ τηροῦσι erwarten. Die Schwierigkeit löst sich am besten, wenn man ἐναντίος im Sinne von „hinderlich", „zuwider" faßt [2]). Dagegen spricht auch die Wortstellung nicht, weil eben der Begriff des Gegensätzlichen mehr hervorgehoben werden soll. Irenäus will also sagen: und doch war die Beobachtung des 14. Nisan als Ostertag denen, welche ihn nicht beobachteten (= den Römern) mehr zuwider (hinderlicher [3]), scl. als die Differenz in der Fastendauer. Wenn um die Osterzeit fremde Christen aus Kleinasien nach Rom

1) Auch die Lesart τοῖς μετ' αὐτούς, die manche codd. haben, ergibt einen annehmbaren Sinn, doch ist sie weniger gesichert.

2) Passow, Griech. Handwörterb. (1847) s. v. Vgl. Soph. Phil. 642: κἀκείνοισι ταῦτ' ἐναντία.

3) Auf einen ähnlichen Sinn der schwierigen Stelle kommt Heinichen (Euseb. scripta hist. I, 253) hinaus, wobei er aber ἐναντίος wie Hom. Od. VI, 329 in der Bedeutung von coram faßt.

Digitized by Google

kamen, mußte es sich als überaus störend erweisen[1]), daß jene nicht nur einen andern Endpunkt des Osterfastens hatten, sondern auch den öffentlichen Ostergottesdienst an einem andern Tag gefeiert wissen wollten. Die Erwähnung fremder Besuche aus Kleinasien, die unmittelbar vorangeht, muß also zur Erklärung in den Schlußsatz von § 14 hereingezogen werden; bei Zahn kommt dieses Moment gar nicht zur Geltung.

§ 15. „Aber niemals wurden wegen dieses Umstandes (διὰ τὸ εἶδος τοῦτο) Leute ausgestoßen, sondern es pflegten die Presbyter vor dir, welche nicht beobachteten, den Brüdern aus den Gemeinden, welche beobachteten, die Eucharistie zu schicken." Die Auslegung des hier vorkommenden τηρεῖν richtet sich nach dem bisherigen. Zahn (F. IV, 298) führt zu seinen Gunsten das schon § 12 vorkommende τὸ εἶδος (τοῦτο) an. Aber der Zwischenraum ist doch so groß und der Begriff so allgemein, daß man nicht geneigt ist, ihn beidemal identisch zu fassen. Das τὸ εἶδος in § 15 weist zunächst nur auf den Schluß von § 14 (τὸ τηρεῖν — μὴ τηρεῖν) hin und erhält von daher sein Licht. Zudem ist auch nach Zahn zwischen εἶδος in § 12 und 15 ein Unterschied: hier ganz allgemein = τηρεῖν bezw. μὴ τηρεῖν, dort = verschiedene Dauer des Fastens.

§ 16. „Und als der selige Polycarp unter Anicet sich in Rom aufhielt, und beide mit einander über einige andere Dinge kleine Differenzen hatten, wurden sie doch schnell mit einander einig, ohne über diesen Hauptpunkt (κεφάλαιον) mit einander zu streiten. Es konnte nämlich weder Anicet den Polycarp bereden, nicht zu beobachten, da er mit Johannes, dem Jünger des Herrn und mit den übrigen Aposteln, mit denen er Umgang gehabt, es immer so gehalten habe, noch überredete Polycarp den Anicet, zu beobachten, indem dieser sagte, er müsse den Brauch der Presbyter vor ihm festhalten."

§ 17. „Unter diesen Umständen pflogen sie Gemeinschaft mit einander und in der Kirche gestattete Anicet dem Polycarp

1) Valesius — Routh führen zur Erklärung das bekannte Axiom an: contraria juxta se invicem posita magis elucescunt (Routh, Reliq. sacrae II², 64).

Digitized by Google

die Feier der Eucharistie, nämlich aus Hochachtung, und sie trennten sich im Frieden, indem die ganze Kirche, sowohl die Beobachtenden als die Nichtbeobachtenden Frieden hatten."

Die Reise Polycarps nach Rom fällt, da jener nach der jetzt allgemeinen Annahme am 23. Februar 155 den Martertod erlitt, und Anicet nach der allerdings nicht ganz gesicherten Chronologie um 154[1]) Papst wurde, in das letztere Jahr[2]). Der Besuch wird auch von Irenäus (Adv. haer. III, 3, 4 ed. Harvey II, 13) und Eusebius (H. E. IV, 14, 1) bezeugt. Zahn (F. IV, 296 f.; VI, 106 Anm. 1.) meint bewiesen zu haben, daß er mit der Osterfeier des Jahres 154 zusammenfiel. Nur so sei der Ausdruck des Irenäus natürlich und die ganze Sache begreiflich. Irenäus spreche ja nicht von der Einführung einer neuen Sitte in weiteren kirchlichen Kreisen, in der römischen, oder smyrnäisch-kleinasiatischen Kirche, welche Polycarp von Anicet und Anicet von Polycarp gefordert hätte, sondern von dem persönlichen Verhalten der beiden Bischöfe in Rom. „Zu der so verstandenen gegenseitigen Forderung konnte aber nur dann eine Veranlassung vorliegen, wenn beide in den Fall kamen, das christliche Pascha mit einander zu feiern. Da trat die Differenz ihres Brauchs zu Tage; aber statt sich zu zanken, ist ein jeder von ihnen, nachdem der Versuch, den andern zur Aenderung seines Verhaltens zu bewegen, gescheitert war, seiner Sitte treu geblieben. Polycarp hat vor der Feier gefastet, Anicet hat es unterlassen" (F. IV, 296 f.).

Freilich spricht Irenäus zunächst und direct nur von dem persönlichen Verhalten der beiden Bischöfe. Aber daß mit der einmaligen persönlichen Forderung und deren event. Befolgung die Sache nicht abgethan sein sollte, liegt auf der Hand. Wenn der hochangesehene, einflußreiche Bischof von Smyrna mit dem Bischof der Welthauptstadt über eine so tiefgreifende disciplinäre Verschiedenheit verhandelte, so wußte ein jeder von ihnen ganz gut, daß persönliches Abweichen von der bisherigen Uebung ver-

1) Harnack, Gesch. d. a. L. II, 1, 200, 342.

2) Zahn (F. IV, 274, 300. VI, 106) nimmt Ostern 154 an.

Digitized by Google

möge ihrer autoritativen Stellung den gleichen Schritt seitens ihrer Gemeinde nach sich ziehen würde, ja, daß es eigentlich darauf abgesehen sei. Daher auch das hartnäckige Widerstreben auf beiden Seiten; hätte es sich nur um ein einmaliges, persönliches Anbequemen an die fremde Sitte gehandelt, so hätte man leichter nachgeben können. So aber handelte es sich wirklich um Einführung einer neuen Sitte in weiteren Kreisen; es war ein Zusammenstoß zwischen Morgen- und Abendland. Die Sache war wichtig genug, nicht blos gelegentlich, sondern ex professo (allerdings neben andern Dingen) verhandelt zu werden, und dazu war Anlaß gegeben, auch wenn beide nicht gerade an Ostern zusammentrafen. Eine Differenz, die um 190 die Gemüther so mächtig erregte, war schon 35 Jahre früher nicht gleichgültig.

Zahn (F. VI, 106 Anm. 1) meint jedoch, am Osterfest festhalten zu sollen: „Handelte es sich um eine beliebige Feier der Eucharistie, so mußte Irenäus sagen, daß Anicet den Polycarp *eines Sonntags* gebeten habe, die Feier zu leiten. Dahingegen setzt Irenäus voraus, daß der Leser von selbst dem Zusammenhang entnehmen werde, es habe sich um die jährliche Hochfeier der Eucharistie d. h. um die christliche Paschafeier gehandelt." Diese Nothwendigkeit wird außer Zahn wohl Niemand einsehen. Der Zusammenhang verlangt in keiner Weise, gerade nur an die Osterliturgie zu denken. Wäre wirklich Ostern der Zeitpunkt der Zusammenkunft gewesen, so würde man eine Erwähnung dieses wichtigen Nebenumstandes erwarten. War es aber nicht Ostern, wozu brauchte dann Irenäus zu sagen, daß es eines Sonntags gewesen sei? Es wäre das eine ganz überflüssige Bemerkung gewesen.

Die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht gegen die Datirung von Polycarp's Besuch auf Ostern 154. Er müßte nach Zahn's Annahme fast noch im Winter, also zu einer für die Schifffahrt sehr ungünstigen Zeit (Zahn F. IV, 274: „er wird nach Eröffnung der Schifffahrt im März dorthin gereist sein") die weite Reise unternommen haben. Können wir das annehmen für einen 85, nach Zahn's (F. IV, 249—264; VI, 94—97) wohl mit Unrecht festgehaltener Berechnung sogar 100jährigen Greis, der Polycarp damals war?

Digitized by Google

Es bleibt also die frühere Annahme bestehen, daß Polycarp mit Anicet im Jahr 154 (wohl im Sommer) wirklich und zwar hauptsächlich [1]) über die Osterfrage verhandelte. Das τηρεῖν ist also in § 16 und 17 wie früher von der Beobachtung des 14. Nisan zu verstehen. Zahn hält auch hier entsprechend seiner bisherigen Auslegung die Ansicht fest, daß es sich nur um das Fasten vor Ostern gehandelt habe; jedoch mit Unrecht. Es ist auch darauf zu verweisen, daß Polycarp sich für seine Uebung auf den Apostel Johannes, den Herrnjünger beruft; eben dasselbe hat Bischof Polycrates von Ephesus, Victor gegenüber gethan (Eus. V, 24, 3). Hier handelte es sich um den Tag der Osterfeier, also wird auch dort Johannes als Kronzeuge in derselben Angelegenheit angerufen worden sein.

Die Auffassung Zahns, als hätten Polycarp und Anicet nur über Fasten oder Nichtfasten mit einander verhandelt, verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten und ist schon darum als verfehlt abzuweisen. Zahn sieht sich vor die Frage gestellt (F. IV, 300): „Wie konnte der Quartodecimaner Polycarp mit der römischen Gemeinde Pascha feiern, ohne daß die nachher so heftig verhandelte Frage nach dem richtigen Zeitpunkt der Feier auch nur zur Sprache kam? Oder wenn die thatsächliche gemeinsame Feier nicht über jeden Zweifel erhaben ist, wie konnte jene Differenz des Fastens und Nichtfastens zur Sprache kommen, ohne daß die 40 Jahre später jedenfalls für viel wichtiger geachtete Frage berührt wurde, an welchem Tage die Kirche das Pascha zu feiern habe?" Auf diese Frage weiß Zahn nur die Antwort: entweder hat Polycarp im Unterschied von seinen Landsleuten um 190 die letztere Differenz als gleichgültig angesehen, — oder die römische Kirche zur Zeit Anicets war selbst quartodecimanisch. Die letztere Annahme kann Zahn (F. IV, 301 f.) auch nicht zur Wahrscheinlichkeit erheben gegenüber der sicheren Nachricht bei Eusebius V,

1) § 16 τὸ κεφάλαιον (vgl. Hebr. 8, 1. Heinichen III, 238). Im Sinne des Irenäus war der Osterfeierstreit die Hauptsache, nicht die Fastenfrage; Zahn (F. IV, 300 Anm. 1) drückt sich mit einer recht gewundenen Erklärung daran vorbei.

Digitized by Google

23, 1 [1]), wonach nur die Kleinaſiaten den 14. Niſan feierten, die ganze übrige οἰκουμένη dagegen den folgenden Sonntag und zwar ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως. Was erſtere Annahme betrifft, ſo iſt es ſehr unwahrſcheinlich, daß Polycarp zwar das Faſten vor Oſtern für ſehr wichtig und werthvoll hielt, da es „mit ſeinen heiligſten Erinnerungen verwachſen war“ (Zahn F. IV, 303), die Differenz in der Beſtimmung des Oſtertages, die doch weit mehr in das öffentliche Leben eingriff und Unzuträglichkeiten bei dem Verkehr der Kirchen unter einander zur Folge hatte, für unbedeutend und nebenſächlich gehalten haben ſollte. Polycrates beruft ſich gerade auf Polycarp als Vertreter der quartodecimaniſchen Praxis (Eus. V, 24, 4).

Was endlich gegen Zahn den Ausſchlag gibt, iſt die ausdrückliche Notiz bei Euſebius (IV, 14, 1), daß Polycarp unter Anicet in Rom ſich aufgehalten und mit jenem wegen der Streitigkeit über den Tag des Oſterfeſtes Unterredung gepflogen habe (Πολύκαρπον — γενέσθαι τε ἐπὶ Ῥώμης καὶ εἰς ὁμιλίαν τῷ Ἀνικήτῳ ἐλθεῖν διά τι ζήτημα περὶ τῆς κατὰ τὸ πάσχα ἡμέρας). Und das weiß Euſebius von Irenäus (Εἰρηναῖος ἱστορεῖ, natürlich in ſeinem Schreiben an Victor). Der Vater der Kirchengeſchichte hatte den ganzen Brief des Irenäus noch vor ſich liegen, und wenn er ſich auch manche Ungenauigkeiten zu Schulden kommen ließ, ſo kann man doch nicht annehmen, daß er ſeine Vorlage ſo total mißverſtanden hat und etwas hineinlegte, was gar nicht darin ſtand. Er ſollte nicht gewußt haben, was zu τηρεῖν zu ergänzen iſt? Das darf als ausgeſchloſſen gelten. Zahn geht auf dieſen Punkt mit keinem Worte ein. Das Zeugniß des Hieronymus (De viris illustr. c. 17): Hic (Polycarpus) propter quasdam super die Paschae quaestiones sub imperatore Antonino Pio, Ecclesiam in Urbe regente Aniceto, Romam venit, ſoll nicht beſonders betont werden, da es ſicher aus Euſebius geſchöpft iſt, nicht ohne daß Hieronymus einen Flüchtigkeitsfehler begeht.

So lange alſo Zahn nicht beſſere Argumente beibringt, wird

1) Vgl. Eus. vita Const. III, 19 (ed. Heinichen p. 109); Socrates, H. E. V, 22.

Digitized by Google

man bei der Anſicht ſtehen bleiben müſſen, daß die Verhandlungen zwiſchen Polycarp und Anicet wirklich ein Vorſpiel des ſpäteren großen Paſchaſtreites waren, und daß der Brief des Irenäus an Victor dafür ein vollgültiger Zeuge iſt.

XXIX.

Luther und der Beruf in neueſter Beleuchtung.

(Von Dr. N. Paulus.)

Ueber Luther's Anſchauungen vom Beruf hat neulich der proteſtantiſche Theologe Karl Eger, Stadtpfarrer zu Darmſtadt, eine Schrift veröffentlicht, die hier kurz berückſichtigt werden ſoll [1]). Daß in dieſer Schrift auch die katholiſche Anſchauung von den weltlichen Berufen wiederholt zur Sprache kommt, darf nicht Wunder nehmen. Wundern muß man ſich aber über die große Unkenntniß katholiſcher Dinge, die in Eger's Studie zu Tage tritt.

Schon aus dem kurzen Vorwort erſieht man, wie wenig Eger im Stande iſt, über katholiſche Anſchauungen ein ſachkundiges Urtheil zu fällen. Spricht er doch von „der religiös-ethiſchen Werthung ſchlichter Berufsarbeit, die von den Reformatoren im Gegenſatz gegen das katholiſche Frömmigkeitsideal gewonnen worden iſt.“ Noch bezeichnender iſt aber der Schluß der Abhandlung. Da wird friſchweg behauptet, Luther habe „den Begriff des Berufes gefunden, bezw. auf Grund der Offenbarung in Jeſu Chriſto wieder entdeckt, der Eigenthum nicht nur der officiellen evangeliſchen Kirche, ſondern der proteſtantiſchen Völker, und von da aus der civiliſirten Welt geworden iſt“ (S. 161). Aber, ſo wird erſtaunt der Leſer fragen, hat man denn vor Luther die ſchlichte Berufsarbeit nicht zu würdigen gewußt? Nein! antwortet Eger. „Der katholiſche Kirchenbegriff hatte den irdiſchen Beruf entwerthet“ (S. 69). „Für den Katholicismus iſt alles

1) Die Anſchauungen Luther's vom Beruf. Ein Beitrag zur Ethik Luther's. Von Lic. Karl Eger. Gießen, J. Ricker. 1900. 8°. VI, 162 S.

Digitized by Google

Irdische durch die Sünde verderbt, so daß nur durch Loslösung von allem Irdischen der Mensch den rechten Werth vor Gott wieder erlangen kann" (S. 82). Daher auch die „Weltflucht" und die „Weltfeindlichkeit" der katholischen Kirche (S. 14). Weltliche Berufe, die nun einmal nicht entbehrt werden können, sind nach katholischer Auffassung von Gott blos „geduldet" (S. 69), während dieselben von Luther nachdrücklich als „Ordnungen Gottes" betont werden (S. 119).

Dies gilt ganz besonders von dem Ehestand. Nach katholischer Anschauung ist das eheliche Leben mit dem Makel des Sündigen behaftet. Von dieser Anschauung „hat sich Luther praktisch frei gemacht durch den Satz, daß das Segenswort Gottes über die Ehe das an sich Unheilige, ja Sündige, geheiligt hat, so daß der Ehestand nicht etwa nur geduldet ist, sondern sogar mit Ehrfurcht betrachtet werden muß" (S. 144). Anders als Luther denken über den irdischen Beruf die modernen methodistischen Sekten. „So lange jedoch auch diese Bewegungen dem Ehestand nicht nur göttliche Duldung, sondern göttlichen Werth zugestehen, ist ein völliger Rückfall in die katholische Ethik, zu dem die Gefahr vorliegt, ausgeschlossen: Luther wußts, warum er seine Freunde bittet, am allerfleißigsten und härtesten über den Ehestand zu halten, daß derselbe Jedermann frei gelassen werde" (S. 160). Es kann also keinem Zweifel unterliegen: Nach Eger ist es katholische Lehre, daß der Ehestand als etwas Sündiges von Gott blos geduldet sei.

Erstaunt fragt man sich, woher Eger diese angeblich katholische Auffassung entnommen habe. Irgend eine Quelle führt er nicht an. Es hat ihm wohl der Gedanke vorgeschwebt, daß nach katholischer Anschauung die Jungfräulichkeit dem Ehestand vorzuziehen sei; und mit anderen protestantischen Theologen hat er wohl den Schluß gezogen: Mit der Anerkennung eines Besseren wird das Gegentheil als böse hingestellt. „Allein auf welchem anderen Gebiete," bemerkt hierzu mit Recht Professor Mausbach in seiner ausgezeichneten Studie über die katholische Moral[1]), „wäre eine

1) Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben. Köln 1901. S. 118.

Digitized by Google

ſolche Logik zuläſſig? Der Kirche gegenüber aber hat ſie immer wieder ihre Wirkung. Wer ſieht in der höheren Werthſchätzung des Goldes eine Verachtung des Silbers, wer in der Vorliebe für die Roſe eine Geringſchätzung anderer Blumen — dieſe Vergleiche kommen ſchon bei den Kirchenvätern vor —? Wie Viele ſchätzen Beethoven als den größten Muſiker, ohne damit Haydn herabzuſetzen, wie Viele verehren Goethe als den Größeren, ohne damit Schiller zu verkleinern! Manchen zieht es in ſeinen Erholungsreiſen immer wieder in die Alpen, und doch bedauert er es, daß er ſo ſchnell an den waldigen Höhen der Vogeſen oder des Schwarzwaldes vorbeifliegt! Warum muß alſo das Lob der Jungfräulichkeit im Munde der Kirche um jeden Preis eine Anklage wider die Ehe ſein? Liegt darin nicht eine Gedankenloſigkeit, die zur blinden Voreingenommenheit wird, wenn man beachtet, daß die Kirche Alles gethan hat, um dem Mißverſtändniß jenes Lobes vorzubeugen, daß gerade ſie die Heiligkeit der Ehe mit beſonderem Nachdruck gelehrt und vertheidigt hat?"

Eger rechnet es Luther hoch an, daß er den Eheſtand als eine „Ordnung Gottes" betont hat. Aber hat denn hiermit Luther etwas Neues gelehrt? Ein Theologe ſollte doch wiſſen, daß auch nach katholiſcher Anſchauung die Ehe eine von Gott gewollte Einrichtung iſt, wenngleich nicht alle Menſchen zur Eingehung einer Ehe beſtimmt ſind. Längſt vor Luther hatte ſchon Thomas von Aquin kurz und bündig dargelegt, daß und wiefern die Ehe eine von Gott gewollte Naturordnung iſt [1]). Auch die mittelalterlichen Prediger wußten die Ehe nach Gebühr zu würdigen. Zu den verbreitetſten Predigten am Ausgange des Mittelalters gehörten diejenigen des Nürnberger Dominikaners Johann Herolt, von deſſen Sermones de tempore et de sanctis ſich bis zum Jahre 1500 über vierzig verſchiedene Ausgaben nachweiſen laſſen. Was lehrt nun über die Ehe dieſer Ordensmann, deſſen „Weisheit", wie vor einiger Zeit ein pro-

1) S. Th. Supplementum q. 41 a. 1 et 2.

Digitized by Google

teſtantiſcher Autor hervorgehoben hat [1]), „wohl ein halbes Jahrhundert hindurch von Tauſenden von Kanzeln ſich hat hören laſſen dürfen“? Lehrt er vielleicht, daß die Ehe von Gott blos geduldet ſei? Nein! Er ſchildert vielmehr eingehend, wie Gott die Ehe hoch geehrt hat: Sciendum quod Deus matrimonium honoravit primum in hoc quod ipse per se illud instituit. Et quantum ad hoc *ordo matrimonialis praecellit alios ordines.* Nam sicut sanctus Benedictus instituit ordinem nigrum et sanctus Franciscus ordinem minorum et sanctus Dominicus ordinem praedicatorum, sic Deus instituit matrimonium. Herolt führt dann noch verſchiedene andere Umſtände an, aus denen hervorgehe, daß Gott die Ehe geehrt hat [2]). In einer weiteren Predigt über die Ehe (Sermo 26) zeigt er auch, mit welcher Sorgfalt, mit welcher Ehrfurcht man ſich auf die Ehe vorbereiten müſſe: Ante inchoationem nuptiarum sponsus et sponsa diu deberent se praeparare per contritionem et confessionem, ut digne hoc sacramentum inchoarent et susciperent. Nam *matrimonium est tam bene sacramentum sicut eucharistia;* ergo sicut homines se praeparant tempore paschae ad perceptionem eucharistiae, sic et inchoationem matrimonii debet praecedere digna praeparatio. Et ratio huius est, quia quicunque unum de septem sacramentis recipit in peccato mortali, peccat mortaliter.

Hiermit vergleiche man die bekannte Aeußerung Luthers: „Wiſſe, daß die Ehe ein äußerlich leiblich Ding iſt, wie andere weltliche Hantirung. Wie ich nun mag mit einem Heiden, Juden, Türken, Ketzer eſſen, trinken, ſchlafen, gehen, reiten, kaufen, reden und handeln, alſo mag ich auch mit ihm ehelich werden und bleiben [3]).“ Wer behandelt nun die Ehe mit größerer Ehrfurcht? Der katholiſche Ordensmann, der da fordert, daß man ſich auf

1) Neue kirchliche Zeitſchrift. Bd. III. Erlangen 1892. S. 487.

2) Sermones de tempore et de sanctis. Nuremberg 1480. Sermo 25 de tempore.

3) Luther's Werke. Erlanger Ausgabe. XX, 65.

Digitized by Google

das hl. Sacrament der Ehe mit derſelben Sorgfalt wie auf den Empfang der hl. Euchariſtie vorbereite, oder Luther, der die Ehe zu einem „äußerlich leiblich Ding", zu einer „weltlichen Hantirung" herabwürdigt? Es wäre dann auch noch daran zu erinnern, daß Luther die Bigamie geſtattet, daß er ſogar unter gewiſſen Umſtänden dem einen Theil erlaubt, außer der Ehe ſeine Begierde zu ſtillen, wenn die Ehe auch noch exiſtirte, nur damit der Natur Genüge gethan werde, welcher man nicht widerſtehen könne [1]). Derartige Aeußerungen werden allerdings von Eger nicht erwähnt. Und doch hätten dieſelben wohl verdient, angeführt zu werden, um ſo mehr, als Luther in dieſem Punkte Neues und Eigenes vorbringt, während er bei ſeiner Betonung der Ehe als einer gottgewollten Einrichtung nur ächt katholiſchen Gedanken Ausdruck verleiht.

Aecht katholiſch ſpricht Luther ebenfalls, wenn er auseinanderſetzt, daß alle, auch die geringfügigſten Beſchäftigungen der Eheleute, wofern ſie in chriſtlicher Geſinnung vollbracht werden, vor Gott einen hohen Werth beſitzen. Wie oft hat man ſchon dieſe oder jene Stelle citirt, worin Luther betont, daß das Kind wiegen, die Windeln waſchen u. ſ. w. gottgefällige Werke ſind. Nun höre man aber, was lange vor Luther der Dominikaner Herolt über denſelben Gegenſtand geſagt hat: Quaeritur utrum labor meritorius sit quem parentes habent cum pueris. Respondeo quod sic, dummodo talis intentio sit in parentibus quod intendunt pueros nutrire ad honorem Dei, ut boni servi Christi fiant, et cum parentes sunt in gratia, tunc omnes labores quos habent cum pueris cedunt eis ad meritum, scilicet lactando, balneando, portando, involvendo, levando, cibando, vigilando, informando et corrigendo, quando delinquunt, ne Deum amplius offendant. Ista omnia erunt eis meritoria. Similiter et pater qui sollicitudinem et laborem sustinet pro uxore et pueris

1) De captivitate babylonica ecclesiae, in den Opera latina varii argumenti V, 98 sqq. Predigt vom ehelichen Leben. 1522, in den ſämmtlichen Werken. Erlanger Ausgabe XX, 60 ff.

Digitized by Google

nutriendis. Omnia talia fiunt sibi meritoria ad vitam aeternam. Unde Apostolus: Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. (Sermo 25 de tempore.) Derſelbe Dominikaner, weit entfernt, die weltlichen Berufe als blos von Gott geduldet hinzuſtellen, lehrt vielmehr, daß die irdiſche Berufsarbeit eine Ordnung Gottes iſt. Seine Predigt über die Arbeiter, de laboratoribus, leitet er mit dem Satze ein: Der Menſch iſt zum Arbeiten geboren, wie der Vogel zum Fliegen. (Sermo 55 de tempore.) In einer anderen Predigt hebt er hervor, daß auch der Handel an und für ſich gut und nothwendig iſt: Negociatio in se bona est et necessaria [1]).

Wie wenig man berechtigt iſt, die Hochſchätzung der irdiſchen Berufsarbeit als eine lutheriſche Errungenſchaft hinzuſtellen, zeigen auch die Schriften des ſächſiſchen Dominikaners Markus von Weida, der kurz vor dem Ausbruch der lutheriſchen Wirren in Sachſen das Predigtamt verſehen hat. Als Prediger in Leipzig hielt derſelbe in der Adventszeit 1501 eine Reihe von Vorträgen über das Vaterunſer, die er zu Anfang des folgenden Jahres im Drucke erſcheinen ließ [2]). In der erſten Predigt, worin er vom Gebete im Allgemeinen handelt, ſagt er unter Anderm: „Etliche Menſchen beten wenig mit dem Munde, und wird doch die Arbeit ihrer Hände vor Gott als ein Gebet geachtet. Alſo beten ſtets und allweg alle frommen und getreuen Arbeiter, die in ihrer Arbeit nichts Anderes ſuchen, denn eine ziemliche zeitliche Nahrung, damit ſie Gott deſto ſtattlicher dienen, Weiber und Kinder ernähren mögen. Desgleichen beten alle die, die etwas Gutes thun und tugendlich leben. Und nach dieſer Auslegung iſt beten nichts Anderes, denn daß der Menſch das, was er thut, in Arbeit oder anderen guten Werken, endlich thut zu Lobe und Ehre Gottes. Und wer das thut, was er beginnt, er eſſe, er trinke, er ſchlafe oder wache, er arbeite oder gehe müßig, was er thut, das heißt

1) Sermones super epistolas dominicales. Sine loco et anno. Sermo 15.

2) Ein Nutzliche Lere und underweyſunge wye und was der menſch bethen ſolle und Sond'lich außlegunge des heyligen Vater unßers, durch eynen Bruder Prediger Ordens zu Leyptzk geprediget. Leipzig 1502.

Digitized by Google

alles Gebet, und wird von Gott nicht anders angenommen, denn ob derſelbe Menſch dieweilen in der Kirche wäre und betete . . . Chriſtus ſagt: Man muß allweg beten u. ſ. w. Das iſt ſoviel geſprochen: Der Menſch ſoll allweg das thun, was ſeinem Stande und Weſen gebührt und was gut und recht iſt. So er das thut, betet er allweg. Daraus folgt, daß man manchen armen Bauer, Ackersmann oder Handwerksmann, auch Andere, die ihren Handel oder Dasjenige, ſo ſie beginnen, gar dahin ſtellen, daß es Gott endlich zu Lobe kommen ſoll, findet, der mit ſeiner Arbeit, ſo er täglich thut, Gott im Himmel angenehmer iſt und mehr mit ſeiner Arbeit verdient bei Gott, denn irgend ein Karthäuſer oder andere ſchwarze, graue oder weiße Mönche, die täglich zu Chor ſtehen, ſingen und beten."

Wird Eger angeſichts ſolcher Predigten[1]) noch weiter behaupten wollen, daß man vor Luther die ſchlichte Berufsarbeit nicht zu ſchätzen wußte und daß der Begriff des Berufes erſt von Luther gefunden worden ſei? Markus von Weida hat auch für den Kurfürſten von Sachſen, Friedrich den Weiſen, einen „Spiegel des ehelichen Ordens" verfaßt, worin er die Würde und Heiligkeit der Ehe, ſowie die Pflichten der Eheleute ſehr ſchön auseinanderſetzt[2]). „Das Werk," ſo ſchreibt hierüber der proteſtantiſche Bibliograph Fr. A. Ebert[3]), „in welchem durchgängig der Anſtand ſorgfältig beobachtet iſt, arbeitet mit verſtändiger und herzlicher Wärme auf die Beförderung wahren religiöſen und ſittlichen Sinnes hin, und empfiehlt ſich zugleich durch ſeine reine und fließende Sprache." Die Schriften dieſes Dominikaners, bemerkt Ebert weiter, „widerlegen bündig die Vorwürfe, mit denen

1) Vgl. auch Fl. Landmann, Das Predigtweſen in Weſtfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münſter 1900. S. 179 f.

2) Handſchriftlich in Wolfenbüttel. Vgl. O. v. Heinemann, Die Handſchriften der herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. 2. Abth. Bd. IV. Wolfenbüttel 1900. S. 332 f.

3) Ueberlieferungen zur Geſchichte, Literatur und Kunſt der Vor- und Mitwelt. Dresden 1826. Bd. I. 2. Stück. S. 206.

Digitized by Google

ſelbſtgefällige Unkunde ſo gern die Zeit herabwürdigen möchte, welche in Sachſen vor der Reformation herging".

Ob der Vorwurf „ſelbſtgefälliger Unkunde" auch Eger treffe, mögen Andere entſcheiden. Jedenfalls kann ihm der Vorwurf nicht erſpart bleiben, daß er über Dinge aburtheilt, die er nicht genügend kennt. Hierfür möge nur noch folgendes Beiſpiel angeführt werden. Bei Erwähnung einiger Ausſprüche Luthers, worin letzterer vor ſeiner Trennung von der Kirche die Nothwendigkeit des Gehorſams betonte, bemerkt Eger: „Das Mönchthum verliert ſchon dadurch ſeinen ſpecifiſchen Werth, daß als die oberſte Tugend des Mönchs (von Luther) immer wieder die ... Tugend des Gehorſams betont wird ... Der Gehorſam kommt vor der Keuſchheit." (S. 15.) Nun iſt dies aber ein Gedanke, dem man bei allen katholiſchen Autoren begegnet, die eingehend von dem Ordensleben handeln; es genüge, auf Thomas von Aquin (S. Th. 2. 2. q. 186. a. 8) hinzuweiſen: Votum obedientiae est praecipuum inter tria vota religionis. Hat vielleicht Thomas hiermit dem Mönchthum ſeinen ſpecifiſchen Werth abgeſprochen?

Hieraus möge Eger erſehen, wie nothwendig es iſt, daß man ſich zuvor ein wenig in der katholiſchen Literatur umſehe, wenn man über katholiſche Dinge aburtheilen will. Ein bayeriſcher Franziskaner des 16. Jahrhunderts hat einmal einem lutheriſchen Polemiker gegenüber den Ausſpruch gethan: „Wer ſich nicht weit umſieht, fällt bald ein Urtheil."

Digitized by Google

XXX.

Das Brevier des hl. Franziskus.

(Von O. Kamshoff.)

In der Regel des hl. Franziskus heißt es: „Die Cleriker sollen das Officium verrichten nach der Ordnung der hl. römischen Kirche, ausgenommen den Psalter, weshalb sie Breviere haben können [1])." Damit ist nicht gesagt, daß jeder Einzelne im Besitze eines Breviers sein mußte, und thatsächlich hatte, wenigstens in den ersten Zeiten des Ordens, nicht jeder Einzelne ein Brevier für seinen eigenen Gebrauch [2]).

Der hl. Franziskus selbst hatte als größter Liebhaber der Armuth kein eigenes Brevier, sondern benutzte jenes, welches er für seine Gefährten Leo und Angelus erworben hatte. Dieses vom hl. Franziskus gebrauchte Brevier übergaben die obgenannten Gefährten der sel. Aebtissin Benedicta [3]), Nachfolgerin der hl. Klara, damit es im Kloster der hl. Klara als kostbares Andenken aufbewahrt bleibe. Diese Uebergabe muß vor dem Jahre 1258 geschehen sein, da in diesem Jahre Fr. Angelus gestorben ist [4]).

Im Kloster der hl. Klara zu Assisi wird dieses Brevier auch heute noch als Reliquie verehrt [5]).

---

1) Cap. III.

2) Barthol. de Pisa, Lib. Conformit. l. II. fo. 4; Speculum Vitae B. Francisci. Edit. 1504 cap. XXXVII. f. 25; Thomas Celan., Vita prima III. 85.

3) Sie war Aebtissin von 1253—1260. (Acta SS. tom. II. mart. p. 493.) Jacobilli, Vite dei Santi e Beati dell' Umbria T. I. p. 242.

4) Wadding, Annal. Minor. ad ann. 1258. n. X.

5) Jacobilli, Op. cit. t. III. Catalogo . . . . delle Reliquie insigne che si conservano in varie chiese dell' Umbria. p. XIII: „Il breviario di S. Francesco."

Digitized by Google

Die Aechtheit dieses Breviers wird dargethan durch eine Inschrift, welche sich auf der Rückseite des Blattes, welches dem vorderen Holzdeckel angefügt ist, befindet, und folgendermaßen lautet:

„Beatus Franciscus acquisivit hoc breviarium sociis suis fratri Angelo et fratri Leoni, eoque tempore sanitatis suae voluit dicere semper officium, sicut in regula continetur. Et tempore infirmitatis sue, cum non poterat dicere, volebat audire. Et hoc continuavit, dum vixit. Fecit etiam scribi hoc evangelistare, ut eo die, quo non posset audire missam occasione infirmitatis vel alio aliquo manifesto impedimento, faciebat sibi legi evangelium, quod eo die dicebatur in ecclesia in missa. Et hoc continuavit usque ad obitum suum. Dicebat enim: Cum non audio missam, adoro corpus Christi oculis mentis in oratione, quemadmodum adoro, cum video illud in missa. Audito vel lecto evangelio beatus Franciscus ex maxima reverentia Domini osculabatur semper evangelium. Quapropter frater Angelus et frater Leo supplicant sicut possunt domine Benedicte abbatisse pauperum dominarum Monasterii Sancte Clare et omnibus abbatissis eiusdem monasterii, que post ipsam venture erunt, ut in memoria et devotione sancti patris librum istum, in quo multotiens legit dictus pater, semper conservent in monasterio Sancte Clare [1]).“

Nach der Ueberlieferung rührt diese Notiz von Fr. Leo her, was wohl nicht angefochten werden kann, denn einmal wird er in fraglicher Notiz an letzter Stelle genannt (Fr. Angelus et Fr. Leo), und dann stimmen die Schriftzüge dieser Notiz überein mit denen des Fr. Leo auf dem sogenannten Segen des

1) Angegeben wird diese Notiz auch von dem Abte von Constanzo, Disamina degli scrittori e dei monumenti risguardanti S. Rufino. Asisi 1797 p. 403 und von Loccatelli Paolucci, Vita breve di S. Chiara di Asisi (Asisi 1882) p. 179.

Digitized by Google

hl. Franziskus, welcher in der Basilika des hl. Franziskus in Assisi aufbewahrt wird[1]).

Das Brevier selbst, ein Pergamentcodex, besteht aus mehreren Theilen, die von verschiedener Hand geschrieben sind, und hat 318 Blätter ohne Paginirung. Mit Ausnahme von zwölf Vollzeilen ist der ganze Codex in zwei Kolonnen geschrieben.

Der erste Theil, welcher aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt und der ältere ist, enthält das eigentliche Brevier mit den Rubriken; letztere, sowie die großen Buchstaben sind mit Mennig geschrieben. Er zählt jetzt 196 Blätter, da das erste und zehnte Blatt fehlen. Er beginnt mit den Worten: „igneas in celo acies" aus der Homilie des hl. Gregor, welche ehedem, vor der Umgestaltung des Breviers in der achten Lection des Officiums vom ersten Adventssonntag gelesen wurde. Dem Proprium de tempore reiht sich ohne weitere Abtheilung das Proprium Sanctorum und dann das Commune Sanctorum an. Daran schließen sich das Calendarium und die Hymnen de tempore. Letztere beginnen mit dem Hymnus: „O lux beata Trinitas, welcher früher an Dreifaltigkeit in der Matutin gebetet wurde.

Der zweite Theil, aus einer etwas späteren Zeit als der erste und von einer anderen Hand geschrieben, besteht aus 56 Blättern und enthält das Psalterium, welches mit den Worten: „Servite Domino. Beatus vir . . ." beginnt. Die großen Buchstaben sind abwechselnd roth und bläulich geschriebeu. Am Schlusse des Psalteriums stehen das Benedictus, Magnificat, Nunc dimittis, Te Deum, Quicunque vult salvus esse und die Allerheiligenlitanei.

Der dritte Theil, von einer ungeübteren Hand in Vollzeilen geschrieben, besteht aus 12 Blättern und enthält das Officium defunctorum und das Officium B. Virginis. Titel und Rubriken sind roth.

Der vierte Theil ist jener, den Fr. Leo Evangelistare nennt; er bietet auf 54 Blättern die Evangelien de tempore

1) P. Edouard d'Alençon, La Bénédiction de S. François. Paris 1895.

Digitized by Google

und die in festis Sanctorum. Die großen Buchstaben sind roth und blau gemalt und der Rand der Blätter ist mit rothen und blauen Linien versehen, allerdings nicht so ausgiebig, wie bei den anderen Theilen. Vor dem Evangelium de Passione nach dem hl. Johannes ist der mittlere Theil der Kolonne frei geblieben, wahrscheinlich, um hier das Bild des gekreuzigten Heilandes zu malen.

Der Codex selbst ist in seinem ursprünglichen Zustande erhalten. An einigen wenigen Blättern sind jedoch Theile der Seitenränder und der unteren Ränder abgeschnitten oder abgerissen, wohl von eifrigen Verehrern des hl. Franziskus, um sich eine Reliquie des Patriarchen zu sichern.

Der Einband ist in späterer Zeit mit eleganten Verzierungen versehen. Das Schaffell, mit welchem die den Codex umschließenden Holzdeckel bedeckt sind, ist noch sichtbar unter dem schwarzen Tuch, von dem nur mehr die Garnfäden zu sehen sind, während die Tuchfasern ziemlich zerrissen und abgeschabt sind. Die Mitte der Deckel ist mit Silberplatten geziert, mit den kunstvoll eingravirten und gemalten Bildern des hl. Franziskus (auf dem Vorderdeckel) und der hl. Klara (auf dem hinteren Deckel). Von den zwei silbernen Verschlußbändern sind nur mehr die an den Holzdeckeln befestigten Theile erhalten. Auf zwei sich entsprechenden Feldern dieser Verschlußbänder ist ein Wappen eingravirt, das obere Feld zeigt zwei Gänse, das untere eine Gans. Nach einer Ueberlieferung soll dieses das Wappen einer Ahnenfamilie des hl. Franziskus sein [1]). Auf den beiden anderen sich entsprechenden Resttheilen ist ein Stern abgebildet, wohl zum Hinweis auf die Klara, deren Mutter während des Gebetes eine Stimme gehört haben soll, die ihr sagte, daß sie ein Licht zur Welt bringen werde, welches den Erdkreis erleuchten sollte [2]). Es läßt sich aber auch dieser Stern auf den hl. Franziskus deuten, von dem der hl. Bonaventura als von einem aufgegangenen Sterne spricht. Die acht Ecken der Deckel sind mit Messingplatten beschlagen.

---

1) Wadding, Praef. ad Annales Min. V.

2) Breviar. Rom. Seraph. in festo S. Clarae lect. IV.

Digitized by Google

Das Kalendarium enthält einige Zusätze oder Notizen aus späterer Zeit.

Zum 10. März (ad VI. Id. Martii): „Obiit fr. Petrus Catanii.“ Dieser Petrus von Catano [1]) wurde zu Lebzeiten des hl. Franziskus Generalvikar des Ordens und starb als solcher. Er wurde bei der Portiunkulakirche begraben. Heute noch findet sich an der Außenseite der Kirche auf der Epistelseite ein Denkstein mit folgender Inschrift:

† ANN. DNI. M. CC.
XXI . VIo IDUS . MARTII, COR
PUS. FRIS. P. CATANII. QUI
HIC . REQVIESCIT . MIGRAVIT
AD . DNM . ANIMAM . CVIVS . BENEDI
CAT. DNS. AMEN.

Zum 13. November (Idibus Novembris): „Obiit sanctus noster frater Rofinus, qui fuit socius sancti patris nostri Francisci.“

Dieser Rufinus [2]), aus dem Geschlechte der Scifi, war ein Verwandter der hl. Clara. Sonst wird als Todestag des Br. Rufinus der 14. November genannt [3]).

Zum 23. August (ad X. kal. Septembris) ist mit rothen Schriftzügen vermerkt: „Obitus Dni papae Gregorii.“

Da nun Papst Gregor IX. am 21. oder 22. August 1241 gestorben ist, so wird sich diese Notiz wohl auf die Suffragien beziehen, welche am 23. August für den Vorstorbenen gewöhnlich verrichtet wurden. Von derselben Hand, welche diese Notiz beigefügt, rührt auch die andere her: „officium pro defunctis fratribus.“

Andere Hinzufügungen betreffen neue Feste. So ist z. B. für den 20. Juni bemerkt: „Octava S. Antonii,“ obgleich am 13. das Fest des hl. Antonius nicht angegeben ist. Dem 5. August ist

1) Vgl. P. Christen, Leben des hl. Franziskus von Assisi. Innsbruck 1899. S. 45.

2) Ebenda S. 86 ff.

3) Chronica XXIV; Generalium. Quaracchi 1897. p. 46 sq.

Digitized by Google

beigesetzt: „S. Dominici Conf. fundatoris ordinis frm. praedicatorum.“ Früher wurde dieses Fest an diesem Tage gefeiert, jetzt aber am 4. August.

Am 19. November heißt es, nachdem zuerst der hl. Pontianus angegeben ist: „Eodem die S. Elisabeth.“ mit der Rubrik: „Primo faciendum est festum S. Elisabeth et sequenti die festum S. Pontiani.“

Auch in der Allerheiligenlitanei, welche im sog. Corpus des Breviers vor dem Aschermittwoch steht, wie auch in anderen alten Brevieren, sind Zusätze bezw. Aenderungen gemacht. Den Bekennern sind die Namen Franziskus, Antonius, Dominikus beigefügt. Dieselbe Hand änderte den Versikel: „Oremus pro pontifice nostro“ um in „pro abbatissa nostra“.

Diese Zusätze und Aenderungen finden sich aber nicht in der am Schlusse des Psalteriums stehenden Allerheiligenlitanei. Hier erscheinen andere Zusätze. Am Schluß der Litanei heißt es auf dem Seitenrand: „Bertholdus Patha, viensis episcopus obiit, frater eius Ratissenensis episcopus“ und auf dem unteren Rand: Albertus Ratisponensis episcopus, Eheberhardus comes frater suus, Hedwigis abbatissa de Ulma, ... cardis, Agnes.“

Weshalb diese Zusätze gemacht sind, ist nicht zu bestimmen.

Die hier genannte Hedwig war erste Aebtissin der Klarissen in Ulm. Auf Bitten der sel. Agnes, der Tochter des Königs von Böhmen, hatte die hl. Klara 1237 einige Klarissen nach Böhmen und Schwaben gesandt.

Digitized by Google

XXXI.

Neueste Bourdaloue-Literatur[1]).

(Von Prälat Dr. Bellesheim.)

Geboren am 20. August 1632 zu Bourges, hat der große Kanzelredner, Erzieher, Lehrer, Seelenführer Bourdaloue am 13. Mai 1704 im Profeßhause der Jesuiten zu Paris sein thatenreiches und segensvolles Leben beendet. Je näher der Abschluß des zweiten Jahrhunderts nach seinem Hingang herannaht, um so eifriger bethätigt sich der Fleiß der Gelehrten in der Untersuchung der Thätigkeit und des Einflusses, welchen dieser wahrhaft große Mann auf seine Zeitgenossen, seine Zuhörer entfaltete, und durch seine unsterblichen Kanzelreden bis zum heutigen Tage auf die Nachwelt ausübt.

Nach drei Richtungen hat die Bourdaloueforschung neues Licht verbreitet. In erster Linie hat sie Bourdaloue's Stellung in der Entwicklung der Kanzelberedsamkeit des 17. Jahrhunderts und zugleich seine Bedeutung für die französische Gesellschaft jener Zeit dargelegt. Diese Aufgabe hat Domherr Pauthe von Albi gelöst. Sodann kam es darauf an, den Spuren des machtvollen Redners in den Büchereien nachzuforschen zur Aufdeckung von literarischen Schätzen, deren Vorhandensein man bisher nur leise geahnt hatte. Dieses Ziel hat der Jesuitenpater Griselle soeben erreicht durch die Veröffentlichung von fünfzehn neuentdeckten Reden und Ansprachen Bourdaloue's. Auf Grund solchen Materials konnte sich dann das hochangesehene Werk einer kritischen Beleuchtung der Grundsätze und der Predigtweise Bourdaloue's erbauen. Diesen Bau hat Griselle ebenfalls ausgeführt. Mit

1) Vgl. Katholik 1899. I, 549 ff. und 1900. II, 556 ff.

Digitized by Google

solchem Rüstzeug ausgestattet ist dann den Jesuiten die Möglichkeit eröffnet, zum 13. Mai 1904 das Andenken Bourdaloue's durch eine kritisch genaue Ausgabe seiner berühmten Predigten zu verherrlichen.

1. Durch seine meisterhaften Werke über Bossuet und Fénelon trefflich vorbereitet [1]), hat Domherr Pauthe auch dem dritten großen Kanzelredner aus dem goldenen Zeitalter der französischen Literatur ein Denkmal errichtet, welches die französische Akademie in Paris mit dem Preise gekrönt hat [2]). Er schildert in zwölf Kapiteln: 1. Die Anfänge Bourdaloue's. 2. Beginn seiner Predigten am Hofe und in Paris. 3. Fastenpredigten 1673. 4. Nichtveröffentlichte Predigten und das Carême von 1680, 1682, 1683. 5. Adventspredigten am Hof 1697. 6. Die rednerische Haltung Bourdaloue's. 7. Seine Lob- und Leichenreden. 8. Seine Dogmatik gegenüber dem Protestantismus, Jansenismus, Quietismus und Gallikanismus. 9. Bourdaloue als Moralist, seine Porträts. 10. Seelenführer. 11. Politik und sociale Fragen. 12. Bourdaloue als Mensch und Priester. Aus diesem Gerippe erhellt zur Genüge, daß wir es mit einem Lebensbilde im großen Stile des Wortes zu thun haben. Mag man hinblicken auf die Pracht der Sprache, die Ordnung und Schönheit der Darstellung, die Benützung gedruckten wie ungedruckten Materials, die vorurtheilsfreie Auffassung des großen Mannes in allem und jedem Betracht, endlich den Hauch wohlthuender Wärme, der das Buch durchwaltet — dann drängt sich die Ueberzeugung auf, daß diese Arbeit die Bezeichnung mustergültig verdient. Doch ist nicht zu verkennen, daß Griselle ihr nicht wenige Ungenauigkeiten in kleineren Punkten nachweist.

---

1) Wie Buchhändler Lecoffre auf dem Umschlag zum Bourdaloue mittheilt, sind Bossuet und Fénelon vergriffen.

2) Études historiques et littéraires. Bourdaloue d'apres des documents nouveaux. Les maîtres de la chaire en France au XVII. siècle par M. l'abbé L. Pauthe chanoine titulaire de la métropole d'Albi, lauréat de l'Institut de France, officier d'académie et de l'instruction publique. Paris. Victor Lecoffre 1900. 8°. 533 pag.

Digitized by Google

Pauthe nimmt es sehr genau mit der geschichtlichen Wahrheit. Vor allem suchte er die Zeitpunkte zu bestimmen, in denen die Reden Bourdaloue's gehalten wurden. Von welcher Bedeutung dieses Vorgehen ist, erhellt daraus, daß die trefflichsten Ausgaben dem Leser hierüber keine Aufklärung schenken und daß anderseits gerade die vornehmlichsten Leistungen Bourdaloue's auf der Kanzel einen geschichtlichen Hintergrund besitzen, aus welchem heraus sie zu begreifen sind. An der Hand Pauthe's gewinnt das Studium der Reden Bourdaloue's nunmehr eine ganz andere Bedeutung. Der gelehrte Verfasser offenbart einen feinen Griffel in der Zeichnung dieser Hintergründe, sowie in der Auseinanderlegung der Hauptreden, die man jetzt nicht blos liest, sondern auch genießt. Mit großer Sorgfalt sind die Zeugnisse geistvoller Zuhörer und Zuhörerinnen dieser Musterleistungen angeführt. Bourdaloue's Hauptstärke lag in der machtvollen Behandlung von Fragen der Moral und der meisterhaften Herstellung von moralischen Bildnissen, in denen der leichtsinnige König Ludwig XIV. und sein ausgelassener Hof unschwer sich selbst wiederschauen konnten. Die Einwendungen gegen Bourdaloue's Predigtweise (Mangel an Phantasie und hohem Gedankenflug) werden von Pauthe sehr eingehend untersucht und widerlegt. Was Pauthe nicht müde wird zu betonen, das ist die unverwüstliche Unabhängigkeit, die der Prediger gerade vor dem Hofe, insbesondere vor Ludwig XIV. an den Tag gelegt, und zwar unbeschadet des königlichen Vertrauens, das ihm nie verloren gegangen. Woher diese seltene Erscheinung? Sie wurzelte in der Heiligkeit seines Lebens, in seiner tiefen Demuth, seinem beständigen Umgang mit Gott. „Man empfindet," schreibt Pauthe, „daß er das sagt, was er denkt, und daß er will, daß auch die Zuhörer denken, wie er. Ob er gefiel oder mißfiel, machte ihm keine Sorge, sein einziges Streben ging dahin, die Wahrheit zu lehren und ihr Eingang zu verschaffen. Stets ist sein Wort unabhängig, er besitzt den Muth, die ausgelassenen Sitten Ludwigs XIV. und seines Hofes zu brandmarken. Dennoch hörte man ihn nicht nur mit gespannter, sondern mit glühender Aufmerksamkeit, und selbst diejenigen, deren Lebenswandel er verdammte, beugten sich vor der Aufrichtigkeit seiner Sprache. Die

Digitized by Google

Bedürfnisse seiner Zeitgenossen kennend, schilderte er die Ideen und Gesinnungen, die bei ihnen im Schwange gingen und enthüllte so seine Zeitgenossen vor ihnen selbst. Bourdaloue sprach nicht vor seiner Zuhörerschaft mit den hochfliegenden Worten Bossuet's, er riß sie nicht mit sich fort durch den Atticismus Fénelon's und wiegte sich nicht in die harmonischen Perioden Massillon's — nein, er nahm einfach Aufstellung vor ihr, sie unterrichtend, befragend, untersuchend, richtend, stets ihr das Geheimniß ihres Elendes und die Nichtigkeit ihrer Leidenschaften enthüllend [1])."

Aehnliche Stellen finden sich mehr denn einmal in dem herrlichen Buche von Pauthe. Insbesondere sei dem Leser das elfte Kapitel empfohlen, worin Pauthe das letzte Auftreten Bourdaloue's am Hofe im Advent 1697 mit elegischem Tone beschreibt, um daran einen Rückblick auf seine Thätigkeit als Prediger zu werfen. Er findet „sein Werk durchdrungen von einem Accent der Unabhängigkeit, denn Bourdaloue war Apostel im vollen Sinne des Wortes; mit dem Berufe ausgestattet, die Wahrheit zu sagen, hat er sie mit heiliger Freiheit Ludwig XIV. in das Gesicht gepredigt" [2]). Unsere jungen Theologen wünsche ich auf Kapitel 6 „die rednerische Haltung Bourdaloue's" dringend aufmerksam zu machen. Ist unsere Zeit auch verschieden von derjenigen Bourdaloue's in ihren Anschauungen, Bestrebungen und Forderungen an den Kanzelredner, dann bleiben die großen Meister der Beredsamkeit, unter denen Bourdaloue eine der ersten Stellen einnimmt, doch die Muster, denen wir nacheifern sollen. Wir stimmen daher Pauthe vollständig bei, wenn er gleich Anfangs bemerkt: „Mit Bedauern fragt man sich, weßhalb die jungen Diener des Heiligthums der Predigtweise Bourdaloue's so wenig Geschmack abgewinnen? Weil er der Rhetorik und der Phantasie zu wenig Raum gewährt? weil sein Wort, genau abgewogen bis zur Engherzigkeit, ihnen nicht malerisch, bilderreich genug vorkommt? Indeß möchten wir die Behauptung wagen, daß aus den Wurzeln des alten Stammes neue Schößlinge treiben könnten. Uns kommt Bourdaloue

1) Pauthe 49.

2) Pauthe 203.

Digitized by Google

vor wie die Eiche von Mambre, deren Stamm nicht verwittert, deren kräftige Verfassung sein Geäste und seine Jugend auf immer fort erhalten wird [1])."

Einen tiefen Einblick in die Werkstätte Bourdaloue's läßt Pauthe uns thun in den Kapiteln 7—9, welche Muster der verschiedenen Predigtarten nach den Regeln der Redekunst auseinanderlegen. Hier findet man den alten Satz bewährt, daß nur derjenige die Kanzel mit Ehre verläßt, der sie mit Arbeit bestiegen hat. Wie ein rother Faden zieht durch das Buch das Lob der „Sicherheit der Lehre" seines Helden. Sie prägte sich aus in seiner Haltung gegenüber den als Protestantismus, Jansenismus, Quietismus und Gallikanismus bekannten Geistesströmungen. Nur in einem Betracht möchte Pauthe eine kleine Einschränkung sich erlauben. Nicht als ob er in Bourdaloue einen Gallikaner erblicken wollte. Aber eine gewisse Hinneigung zu dieser Richtung scheint ihm der große Redner zu verrathen. Die Beweismittel, deren Pauthe sich hier bedient, sind aber durchaus nicht positiver Art. Er entnimmt sie lediglich gewissen Umständen der Zeit und des Ortes und seiner ausweichenden Antwort auf die Frage des P. Alleaume, „ob er (Bourdaloue) in dieser Fastenzeit (1682 bald nach der Declaration und den vier Artikeln) nichts über die Unfehlbarkeit des Papstes gesagt?" Die Antwort habe gelautet: „Weit entfernt, davon gepredigt zu haben, habe er nicht einmal eine Predigt über die Unfehlbarkeit der Kirche unter den gegenwärtigen Verhältnissen halten wollen [2])."

Bourdaloue erscheint in dieser Biographie als Träger bedeutender Gelehrsamkeit, als Held der christlichen Kanzelberedsamkeit; wir bewundern in ihm aber auch den weisen Seelenführer, der alle Erscheinungen des Lebens in ihren höchsten Gründen auffassend, tausenden von Gläubigen den Weg zum Himmel gewiesen hat. Das Kapitel „Seelenführer" glänzt als Prachtstück; es führt den Leser aus der Bewunderung zur Liebe gegen den großen Mann. Außerdem besitzt es kulturgeschichtlichen Werth, indem es einen Blick in jene höheren Gesellschaftskreise gestattet, die, wie gesunken

1) Pauthe 6.
2) Pauthe 327.

Digitized by Google

sie auch immer sein mochten, doch, sobald sie Einkehr nahmen, sich die ernste Zucht eines Bourdaloue gefallen ließen. In der That war sie strenge, aber doch keine andere Moral, als die, welche der große Orden, dem er angehörte und dem er seine Bildung verdankte, stets vertreten hat und die keine andere ist, als die der katholischen Kirche selbst. Die Pseudoreformatoren der katholischen Moral im zwanzigsten Jahrhundert könnten aus diesem Kapitel reichen Stoff zu ihrer Belehrung und Verbesserung schöpfen. Pauthe's Lebensbild Bourdaloue's ist ein Werk, auf das wir mit gerechtem Stolze blicken dürfen.

2. Ein weiterer, höchst beachtenswerther Beitrag zur Bourdaloue-Literatur liegt in der von P. Griselle besorgten Herausgabe von fünfzehn bisher unbekannten Predigten und Ansprachen des großen Kanzelredners [1]). Während der letzten Jahre theils in den Études religieuses, theils in der Zeitschrift Le Prêtre erstmals veröffentlicht, erscheinen sie nunmehr in einem Bande gesammelt. Weit entfernt aber, sich mit einem bloßen Abdrucke zu begnügen, hat der Herausgeber in ernster Auffassung seiner Aufgabe den Text mit kritischen Bemerkungen geschichtlicher, sprachlicher und insbesondere theologischer Natur ausgestattet. Ueberwiegend entstammen die Reden der in der Pariser Nationalbibliothek aufbewahrten Sammlung des Jean Phelipeaux, eines Priesters der Diöcese Angers, der sich als Bücherfreund und Liebhaber von Antiquitäten auszeichnete. Es ist zu beachten, daß zu Lebzeiten Bourdaloue's nur seine beiden Leichenreden auf Henri II. von Bourbon-Condé, sowie dessen Sohn, den großen Feldherrn Condé, im Druck erschienen und als seine Geisteswerke von ihm anerkannt wurden. Seine Predigten hat P. Bretonneau erst drei Jahre (1707) nach Bourdaloue's Tode (1704) gesammelt und als editio princeps unter Beobachtung eines Verfahrens der Oeffentlichkeit übergeben, welches eine kritische Neuausgabe unumgänglich nothwendig macht. Daß sie der Forderung der Vollständigkeit

1) Sermons inédits de Bourdaloue d'après des recueils contemporains publiés et annotés par le P. Eugène Griselle S. J. Préface du P. Henri Chérot S. J. Sueur-Charruey. Arras et Paris 1901. 8°. VII. 352 pag. Frcs. 4.

Digitized by Google

nicht genüge, war längst bekannt. Zur Ausfüllung der Lücken nahm Griselle seine Zuflucht zu den Stenographen, oder, wie man sie damals nannte, den Copisten des 17. Jahrhunderts, welche geschäftsmäßig Bourdaloue's Kanzel umlagerten, seine Predigten zu Papier brachten und diese Aufzeichnungen entweder reichen und vornehmen Bücherfreunden, oder den Nachahmern des großen Redners in Städten oder auf dem platten Lande käuflich überließen.

Die Zahl der von Griselle mitgetheilten neuen Predigten beziffert sich auf fünfzehn. Mit Bezug auf die meisten ist die Urheberschaft bezeugt, hinsichtlich anderer Reden wird sie aus hinreichenden Gründen erschlossen. Als wahre Triumphe der Beredsamkeit möchte ich bezeichnen die Predigten über die Auferstehung (Ostersonntag), die Liebe zu Gott, die Strenge der Buße und insbesondere die bei Gelegenheit der Einkleidung einer Ordensfrau. Die letztere Ansprache behandelt den Text Offenbar. 21, 9 und beleuchtet meisterhaft das Verhältniß zwischen Christus und der ihm geweihten Braut mit Bezug auf die Wahl, die Verbindlichkeit und die Gemeinschaft der Güter. Welch großartige Auffassung des Ordensstandes, welch tiefe Kenntniß der heiligen Schrift — das sind die Gedanken, die den Leser dieser Rede nicht verlassen.

3. Während die Herausgabe dieser ungedruckten Reden Bourdaloue's den Charakter einer Nebenarbeit besitzt, hat P. Griselle in der „kritischen Geschichte der Predigt Bourdaloue's" ein Werk an's Licht gestellt, wie das katholische Frankreich auf diesem Gebiete vielleicht kein anderes ebenbürtiges besitzt [1]). Es muß bezeichnet werden als die reife Frucht geradezu unsäglichen Fleißes, dem es gelungen ist, aus öffentlichen und privaten Archiven und Büchereien eine Fülle von Material zusammenzutragen, welches

1) Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication d'après les notes de ses auditeurs et les témoignages contemporains avec un facsimile inédit de l'écriture de Bourdaloue par Eugène Griselle S. J. docteur ès-lettres, maître de conférences aux facultés catholiques de Lille. Paris, Société francaise d'imprimerie et de librairie. Ancienne maison Lecène, Oudin et Cie. 1901. Lex.-8°. 2 voll. XXXVI. 1056 pag. Frcs. 15.

Digitized by Google

man bisher eher geahnt, als gekannt hatte. Der Hauptquelle, aus welcher der Verfasser schöpfte, der Copisten und geheimen Drucke ist bereits gedacht worden. Daneben kam in Betracht die überaus reiche Literatur der Denkwürdigkeiten (Mémoires), an denen Frankreich bis zur Stunde erstaunlichen Ueberfluß hat, die zeitgenössische Tagespresse, die Hofberichte, die Aufzeichnungen und Chroniken des eigenen Ordens, endlich die neuere Literatur, deren Vertreter sich mit Vorliebe den großen Rednergestalten des goldenen Zeitalters zuzuwenden pflegen. Ein neues Element des Lebens wußte er der Darstellung zuzuführen durch passende Einfügung von Proben einer Literaturgattung, die bei den Franzosen zu besonders hoher Ausbildung gelangt ist. Nicht lange nach dem Auftreten des großen Redners in Paris, das seinen Ruhm dauernd begründete, hat das Epigramm sich seiner hehren Gestalt bemächtigt. Von Zuhörern seiner unsterblichen Reden verfaßt, bringen diese packenden Verse die eigenthümlichen rednerischen Vorzüge Bourdaloue's zum Ausdruck, und zwar nicht selten durch Vergleiche mit seinen ungeschickten Nachahmern oder literarischen Freibeutern.

Im ersten Buche beleuchtet Griselle die Thätigkeit der Copisten, den Vertrieb dieser handschriftlichen Predigten, die verstohlenerweise angefertigten Drucke derselben und die Verwahrungen, welche berühmte Kanzelredner, wie Bourdaloue, Massillon und Fléchier wider dieses stark ausgebildete, auf ganz Frankreich ausgedehnte und durch die Zahlung erheblicher Preise mächtig geförderte Raubsystem der Oeffentlichkeit übergaben. Ein den Forscher besonders anmuthender Zug der „Kritik der Predigt Bourdaloue's" liegt in den Gegenüberstellungen bedeutender Abschnitte aus den Kanzelreden Bourdaloue's und anderer, wie sie die Handschriften der Copisten und die Drucklegungen darbieten. Bei Fléchier insbesondere lautet das Urtheil dahin, daß er sich mit Unrecht über diese Stenographen beklagt habe. Was Bourdaloue betrifft, so weist Griselle nach, daß die Texte der Copisten durchgehends durch Treue sich auszeichnen, daß eine maßvolle Benützung derselben der Wiederherstellung eines genauen Wortlautes erhebliche Dienste leisten könne und daß die Abweichungen der Drucke von den

Digitized by Google

Handschriften durch Betonung der dem ersten Herausgeber vorschwebenden Ziele zu erklären seien.

Der Mittelpunkt der Untersuchung des ersten Theils liegt in der Beantwortung der Frage: Welches Maß von Treue darf der Freund Bourdaloue's und Urheber der Editio princeps seiner Kanzelreden im Jahre 1707, P. Bretonneau S. J., für sich beanspruchen? Hier setzt Griselle seine scharf geschliffenen Secirmesser ein und geht mit Bretonneau ernst ins Gericht nach seinem Grundsatze: Geschichte ohne Kritik sinkt zur Fabel herab. Bretonneau ist es nicht eingefallen, Bourdaloue's Reden mit photographischer Treue an's Licht zu stellen. Sein Ziel lag in dem Bemühen, den Lesern eine Art année liturgique, ein Andachtsbuch in die Hand zu legen. Danach ist sein Verfahren zu beurtheilen. Die Anklage, eigene Predigten eingeschoben zu haben, wird allerdings fallen gelassen. Indeß die Ausführungen S. 174—203 über die von Bretonneau beliebten Willkürlichkeiten bei der Fertigstellung der Editio princeps müssen fortan in jedem Leser der letztern das unheimliche Gefühl erzeugen: Das ist nicht der Bourdaloue parlé — so auffallend sind die Abweichungen der Handschriften der Stenographen und der ersten Ausgabe.

Weit reicheren Genuß als dieser erste Theil, ein Meisterwerk philosophischer Kritik, aber auch feinster Maßhaltung, gewährt der zweite Theil, in welchem Griselle ein von Tag zu Tag sich entwickelndes Bild der rednerischen Thätigkeit seines Helden zeichnet. Auf Grund der eindringendsten Detailforschungen wird „eine Wiederherstellung der rednerischen Laufbahn" Bourdaloue's versucht. Peinlichste Genauigkeit in der Festsetzung der Umstände der Zeit, des Ortes, der Predigtvorwürfe wird angestrebt. Haufenweise stürzen gewagte Behauptungen, Irrthümer, Willkürlichkeiten alter und neuer Biographen und Herausgeber der Reden des großen Mannes. Dazu kommt das auf Grund neuentdeckter Quellen gezeichnete Bild der höheren französischen Gesellschaft jener Tage, sowie der geradezu erstaunlichen Erfolge Bourdaloue's, der aber, stets derselbe fromme Geistesmann bleibend, an Tugend und Vollkommenheit wächst, nicht aber abnimmt. Auch in die Gepflogenheiten des Hofes thun wir tiefe Blicke. Zu den lehrreichsten

Digitized by Google

Einwendungen gegen Bourdaloue's Predigtweise gehört der neuentdeckte Brief eines jansenistischen Zuhörers an Bourdaloue mit passenden Vorschlägen zur Erzielung eines stärkeren Erfolges und mit bitteren Klagen über das Benehmen der vornehmen Welt vor Beginn der Predigten [1]).

Wenngleich Griselle die Fabel vom „schwachen Gedächtniß" seines Helden abweist, dann mögen unsere jungen Theologen doch aus seiner Darstellung ersehen, mit welcher Sorgfalt Bourdaloue und Massillon ihre Ansprachen der „Schatzkammer des Geistes", wie Cicero das Gedächtniß nennt, einzuprägen pflegten.

Im Schlußkapitel faßt Griselle die Ergebnisse seiner Untersuchungen nochmals zusammen. Nur einen einzigen Satz möchten wir aus demselben hier einfügen, weil er für dasselbe maßgebend erscheint. „Nach den Wiederherstellungen, wie die Texte der Copisten sie liefern, zu urtheilen, hat dieses lebendige Wort, welches die Zuhörer aller Gesellschaftsklassen so allgemein bewunderten, als hervorstechende Merkmale besessen: Leben, Aufrichtigkeit, Vertraulichkeit, das Ganze von jener tiefen Ueberzeugung durchwaltet, die man apostolischen Geist nennen dürfte [2])." Zu besonderer Zier gereicht dem Buche ein Facsimile der eigenhändigen Formel der feierlichen Gelübde Bourdaloue's.

4. Während P. Griselle im großen Style arbeitet, zeichnet sich P. Chérot durch saubere Kleinarbeit aus. Seine Iconographie de Bourdaloue ist eine kurze, aber mit einem seltenen Reichthum der interessantesten und belehrendsten Notizen aus den Gebieten der Kunst- wie der Kirchengeschichte angefüllte Abhandlung [3]). Auf emsigen Forschungen in den öffentlichen Archiven und Kunstsammlungen der französischen Hauptstadt und der königlichen alten Pinakothek in München beruhend, möchte sie durch das Mittel von Porträtstudien einen Beitrag zur Lösung der

1) Griselle 460.

2) Griselle 999.

3) *Iconographie de Bourdaloue.* Le type aux yeux fermés, son histoire, son influence par le P. *Henri Chérot* de la compagnie de Jésus. Avec trois portraits en héliogravure. Tiré a trois cents exemplaires. Paris. Victor Retaux. 1900. Klein-Folio. pag. 35.

Digitized by Google

Frage bringen: Hat der redemächtige P. Bourdaloue mit geschlossenen Augen auf der Kanzel seines Amtes gewaltet? Diese unbegründete Behauptung wird nämlich heute in nicht wenigen hochwissenschaftlichen Werken vorgetragen, und zwar nicht etwa bloß in fremdländischen, sondern auch in solchen, welche in derselben Stadt an's Licht traten, in welcher der „König der Prediger" einst geglänzt hat. Es sei verwiesen auf Petit de Julleville, Histoire de la langue et de la littérature française V, 361, das neueste und bedeutendste Werk dieser Art, worin „qu'il les (yeux) fermât d'habitude" behauptet wird (30). Mit Hülfe eines fast erdrückenden Materials erbringt der gelehrte Verfasser den Beweis, daß Bourdaloue, der nach kurzer Krankheit am Dienstag den 13. Mai 1704 im Profeßhause der Jesuiten in Paris verschied, mit unveränderten Gesichtszügen, aber geschlossenen Augen, auf dem Paradebett liegend, noch am selben Tage durch den berühmten Maler Jean Jouvenet mit dem Stift aufgenommen wurde, daß derselbe Künstler nachmals sein Porträt malte und daß Charles Simonneau es in Kupfer gestochen. Die Originalzeichnung befindet sich heute im Besitze eines Pariser Pfarrers, das herrliche Brustbild ist Eigenthum der Pinakothek in München, und der nach demselben von Simonneau angefertigte Kupferstich wurde durch P. Bretonneau der von ihm 1707 veranstalteten ersten Ausgabe der Kanzelreden Bourdaloue's beigefügt. Durch die Ausstattung mit zwei herrlichen Heliogravüren (Dujardin in Paris) und einer Photogravüre (Bruckmann in München), der Zeichnung, des Gemäldes und des Kupferstiches hat der Verfasser nicht bloß seinen Erläuterungen den festen Boden unterbreitet, er hat auch drei Bilder geliefert, welche dem sinnenden Geiste reichen Stoff zu wichtigen Betrachtungen darbieten.

Wie hat der berühmte Jean Jouvenet den verstorbenen großen Meister des Wortes dargestellt? In einem Punkt ist er von der Wirklichkeit abgewichen, indem er dem Brustbild Bourdaloue's eine nach vorn gebeugte Haltung anwies. Aber die höchste Treue hat er bei der Zeichnung des Kopfes bewahrt. Die Augen, welche von der Hand des Todes geschlossen worden, wieder zu öffnen, dazu hielt er sich nicht für befugt. Das ist Bourdaloue aux yeux fermés.

Digitized by Google

Jouvenet als Maler nahm dann einige Veränderungen vor. Die Maßstäbe wurden zu Gunsten der Höhe verändert, die Umgebungen in der Zelle sind zum Zwecke der stärkeren Hervorhebung des Brustbildes fast verschwunden, und während Bourdaloue auf der Stift-Zeichnung ein Crucifix hält, sind seine Hände auf dem Gemälde wie zum Gebete ineinandergeschlungen. Aber das Haupt mit den geschlossenen Augen stellt ein Werk dar, das zu den gefeiertsten Leistungen der französischen Porträtmalerei des 18. Jahrhunderts gehört und das Niemand betrachten kann, ohne in eine höhere Welt emporgetragen zu werden. Ueber die Schicksale des berühmten Gemäldes erfahren wir nach den mühevollen Untersuchungen Chérot's, daß der Jesuitenpater François-Joseph Desbillons (1711—1789) bei der barbarischen Aufhebung der Jesuiten durch das Pariser Parlament am 6. August 1762 sechstausend kostbare Bücher rettete und daß er mit dem Gemälde eine sichere Stätte bei seinem hohen Gönner, dem Churfürsten Karl Theodor in Mannheim, fand, von wo das Bild dann nach München kam. In Frankreich gänzlich in Vergessenheit gerathen, ist es durch P. Chérot gleichsam wieder entdeckt worden. Der Kupferstecher Simonneau gab seinem, übrigens vorzüglichen, Brustbild eine mehr nach rechts gewendete Haltung, aber der Kopf mit den geschlossenen Augen ist mit seltener Treue wiederholt. Als ganz hervorragender Kunstkenner erörtert Chérot die unwesentlichen Abweichungen der drei Bilder, für die wir auf den Text verweisen, und spendet außerdem noch willkommene Andeutungen zur Erklärung der Fabel vom Kanzelredner Bourdaloue „aux yeux fermés". Mächtig hat dazu der Umstand beigetragen, daß in den späteren Ausgaben der Sermons das Brustbild fehlte und die Vorrede mit den Alineas über die geschlossenen Augen unterdrückt wurde (29). Simonneau's Bild ohne den erklärenden Text konnte nicht von einem entseelten, sondern nur von einem lebenden, mit geschlossenen Augen predigenden Bourdaloue verstanden werden [1]).

1) Geringeres Interesse für uns besitzt die neueste Studie Chérots über zwei weitere Bildnisse Bourdaloue's: Iconographie de Bourdaloue. Le type aux yeux fermés. Deuxième série. Le portrait Lequenx. Le portrait Ysabeau. Paris. Retaux. 1901. p. 22.

Digitized by Google

Niemand wird diese köstliche, überaus vornehm ausgestattete Abhandlung, ohne reichen Genuß lesen.

XXXII.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

III. Am Pfingsten.

Es war im August des Jahres 31, als der göttliche Heiland mit seinen Jüngern über den See Genesareth fuhr, um seine vierte Reise durch Galiläa anzutreten. Abendliche Ruhe lag über der mit allen Reizen der Natur, staunenswerther Fruchtbarkeit, blühenden Städten und Flecken, zahlreichen Dörfern und herrlichen Landhäusern geschmückten Gegend, indessen der Heiland auf einem Kissen schlief — ein Bild heiligen Friedens. Unvermuthet änderte sich die Scene: ein mächtiger Sturm peitscht die Wellen, so daß das Wasser in das Schifflein hereinstürzt. Die geängstigten Jünger traten zu Jesus hin, weckten ihn und riefen: „Meister, liegt dir nichts daran, daß wir umkommen? Herr, hilf uns, wir gehen zu Grunde!" Jesus entgegnete: „Was seid ihr furchtsam, ihr Kleingläubigen?" Dann stand er auf und gebot dem Winde und dem Meere: „Schweige, verstumme!" Da hörte der Wind auf, und es ward eine große Stille. Die Menschen aber fürchteten sich sehr und sprachen erstaunt: „Wer ist doch dieser, daß ihm sogar die Winde und das Meer gehorchen?" (Matth. 8, 23—27; Mark. 4, 35—40; Luk. 8, 22—25.)

Fassen wir die Hauptmomente dieses Ereignisses zusammen: ein Unwetter bedroht Leben und Gut der Menschen — die Bedrängten flehen zum Heiland — der Lenker der Welt erhebt sich, um auch dem Wind und der Woge, wie der Wolke und dem Wetter durch sein allmächtig Wort zu gebieten — der heulende Sturm verstummt und still liegt der See.

Digitized by Google

Das war der erste christliche Wettersegen. Wie viele Millionen Christgläubiger mögen sich, dem Beispiele der Jünger folgend, in ähnlicher Nothlage zu allen Zeiten und an allen Orten vertrauensvoll zum Heiland gewendet haben, wie es der Dichter T. Falk in seiner „Sturmbeschwörung" so schön beschreibt:

„Wie mit grimm'gem Unverstand
Wellen sich bewegen!
Nirgends Rettung, nirgends Land
Vor des Sturmwinds Schlägen! —
Einer ist, der in der Nacht,
Einer ist, der uns bewacht —
Christ Kyrie, komm zu uns auf der See!

Wie vor unserm Angesicht
Mond und Sterne schwinden!
Wenn des Schiffleins Ruder bricht, —
Wo nun Rettung finden? —
Wo sonst, als nur bei dem Herrn!
Seht ihr nicht den Abendstern? —
Christ Kyrie, erschein' uns auf der See[1])!"

Das Missale romanum macht die Anliegen des christlichen Volkes in Wetternoth zu einem speciellen Gegenstand der Liturgie und setzt denselben in innigste Verbindung mit dem heiligen Opfer, indem es unter den „orationes ad diversa" solche „pro navigantibus" (Nr. 33), „ad repellendas tempestates" (Nr. 18), „ad postulandam serenitatem" (Nr. 17) und „ad petendam pluviam" (Nr. 16) enthält. Gemäß denselben betet der Priester zu Gott dem Vater, er möge uns Unwürdige per Dominum nostrum Jesum Christum — per lignum sanctae crucis (postcommunio der Nr. 33), aber auch per intercessionem Sanctorum (secreta der Nr. 17) vor jeglicher Wetternoth bewahren oder doch die verdiente Strafe wieder von uns hinwegnehmen. Während diese Orationen bei der heiligen Messe ad libitum eingelegt werden können, sind zur Erntezeit die Kollekten

1) Aus „Regensburger Liederkranz", Verlag von Alfred Coppenrath (H. Pawelek) in Regensburg.

Digitized by Google

„pro quacumque necessitate“ (num. 12) von jedem, innerhalb der Diöcese Augsburg celebrirenden Priester an den Tagen, wo die Rubriken es gestatten, als oratio imperata einzuschalten. In dem betreffenden bischöflichen Ordinariatserlasse vom Jahre 1898 werden die Pfarrvorstände ferner ermächtigt, bei anhaltender Ungunst der Witterung, nach den jeweiligen Ortsverhältnissen, besondere Betstunden vor ausgesetztem Allerheiligsten abzuhalten. Hiefür kann die „Bitte um Gedeihen der Feldfrüchte“ nach dem Augsburger Diöcesangebetbuch ‚Laudate‘ trefflich verwendet werden.

Außerdem sind aber in der Diöcese des hl. Ulrich noch andere Arten der Wettersegnung in Uebung, welche in folgendem als eine erhebende Entfaltung religiösen Lebens dargestellt zu werden verdienen.

1. *Benedictio tempestatis ordinaria.*

In der Augsburger Diöcese besteht ein förmlicher „Wettersegen“, welchen das unter Bischof Pankratius von Dinkel im Jahre 1870 herausgegebene Rituale Augustanum in dem Abschnitte jener Segnungen wiedergibt, „quae ex longaeva consuetudine in hac dioecesi vigent.“ Dieselbe hat in genanntem Buch folgenden Wortlaut: *Benedictio tempestatis ordinaria* et quotidiana post missam ab Inventione usque ad Exaltationem S. Crucis D. N. J. C.“

Pro hac benedictione parata sit in altari extra tabernaculum ostensorium cum particula crucis et ex latere Epistolae tabella cum formula benedictionis. Finito Evangelio ultimo sacerdos stans in medio altaris dicit:

℣ A fulgure et tempestate	Vor Blitz und Ungewitter [1])
℟ Libera nos, Domine Jesu Christe!	Bewahre uns, Herr Jesus Christus!
℣ Fiat misericordia, Domine, super nos,	Deine Barmherzigkeit, o Herr, erweise sich an uns
℟ Quemadmodum speravimus in te!	Nach der Hoffnung, die wir auf Dich setzen!

1) Wir setzen die officielle Uebersetzung des Augsburger Diöcesangebetbuches „Laudate“, herausgegeben 1859 unter Bischof Dinkel, bei.

Digitized by Google

℣ Domine, exaudi orationem meam!
℟ Et clamor meus ad te veniat!
℣ Dominus vobiscum!
℟ Et cum spiritu tuo!

Herr, erhöre mein Gebet
Und laß mein Rufen zu Dir kommen!
Der Herr sei mit euch!
Und mit deinem Geiste!

Oremus!

A domo tua, quaesumus Domine, spiritales nequitiae repellantur et aërearum discedat malignitas tempestatum. Per Christum Dominum nostrum [1]). ℟ Amen.

Lasset uns beten!

Wir bitten Dich, o Herr, Du wollest von deinem Eigenthum vertreiben alle Feindseligkeit der bösen Geister und gnädig abwenden allen Schaden der Ungewitter. Durch Christus, unsern Herrn. Amen!

Oremus!

Quaesumus, omnipotens Deus, ut intercessione sanctae Dei Genitricis Mariae, et Sanctorum Angelorum, Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Virginum et Viduarum atque omnium Sanctorum tuorum continuum nobis praestes subsidium, tranquillam auram permittas; atque contra fulgura et tempestates desuper nobis indignis tuam salutem effundas de coelis et generi humano semper aemulas dextera potentiae tuae aëreas conteras potestates!

Deus, qui omnium rerum tibi servientium naturam per ipsos motus aëris ad cultum tuae majestatis instituis: tranquillitatem nobis tuae misericordiae, remotis aëris terroribus, permanere permittas [2]); ut, cujus iram expavemus, clementiam sentiamus. Per Christum Dominum nostrum. ℟ Amen.

Lasset uns beten!

Allmächtiger Gott! Wir bitten Dich, du wollest uns durch die Fürbitte der heiligen Gottesgebärerin Maria und der heiligen Engel, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, Jungfrauen und Wittwen und aller Deiner Heiligen fortdauernde Hilfe gewähren; du wollest uns günstige Witterung verleihen, wider Blitz und Ungewitter Deinen Segen auf uns Unwürdige vom Himmel herabkommen lassen und die dem Menschengeschlechte immer feindseligen Mächte der Luft durch deine gewaltige Rechte zu nichte machen!

O Gott, der Du alle erschaffenen Dinge, die dir dienen, selbst durch die Erschütterungen der Luft zur Anbetung deiner Majestät bewegst, entferne von uns die Schreckniße der Luft, und laß die Freundlichkeit deiner Barmherzigkeit über uns ruhen, auf daß wir, die wir vor Deiner Strafe zittern, Deine schonende Milde erfahren mögen. Durch Christus, unsern Herrn. Amen!

---

1) Erste Kollekte der orat. ad div. Nr. 18 des Missale Rom.

2) Cf. orat. ad div. Nr. 17 „hilaritatem vultus tui nobis impertiri digneris!“

Digitized by Google

Finitis orationibus sumit Crucem eamque utroque manu tenens dicit:

℣ Sit nomen Domini benedictum!	Der Name des Herrn sei gepriesen
℟ Ex hoc nunc et usque in saeculum!	Von nun an bis in Ewigkeit!
℣ Adjutorium nostrum in nomine Domini,	Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn,
℟ Qui fecit coelum et terram.	Der Himmel und Erde gemacht hat.

Tum vertens se ad populum formaturus unam tantum crucem dicit:

Benedictio Dei omnipotentis *(ducendo Crucem in aëre ab alto deorsum)* Patris *(ducendo ad sinistram)* et Filii *(ducendo ad dexteram)* et Spiritus Sancti *(reducens Crucem atque tenens ante pectus)* descendat super vos ac fructus terrae et maneat semper! ℟ Amen.	Der Segen des allmächtigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes steige herab über euch und über die Früchte der Erde und bleibe immer. Amen!

Si benedictio cum Sanctissimo in ostensorio seu ciborio datur, versiculi cum verbis, „benedictio . . .“ dicuntur, antequam sacerdos ostensorium sumit et dat benedictionem.

Sin sacerdos Missam legerit in paramentis nigris, priusquam ad benedictionem tempestatis accedat, deponat paramenta nigra ac sumat stolam coloris diei.“

Zu vorstehender benedictio tempestatis, welche in der Zeit vom 3. Mai bis 14. September einmal täglich im Anschluß an das hl. Opfer vom Pfarrer oder dessen Stellvertreter verrichtet und zwar an Wochentagen gesprochen, an Sonn- und Festtagen aber gesungen wird, mögen einige geschichtliche Bemerkungen [1]) gestattet sein.

Der Titel „benedictio tempestatis“ behauptet sich seit 1612 officiell in den Augsburger Ritualbüchern, wie auch der

1) Vgl. F. A. Hoeynck, Gesch. der kirchl. Liturgie des Bisthums Augsburg. 1889. S. 171—177.

Digitized by Google

genaue Wortlaut der Orationen und Versikel; doch finden sich im Rituale Augustanum Romano conformatum vom Jahre 1688 noch nicht die Schlußworte „benedictio Dei omnipotentis etc.“ Das oben erwähnte Rituale nennt diesen Segen: „Benedictio tempestatis, quae *Dominicis et Festis diebus* per aestatem post Sacrificium Missae fieri consuevit.“ Diese Beschränkung ist auch im Rituale vom Jahre 1656 enthalten. Erst das Compendium ritualis vom Jahre 1670 gestattet officiell den täglichen Wettersegen von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung. Der Gebrauch des Kreuzes, resp. einer Kreuzpartikel zum Wettersegen ist im Rituale vom Jahre 1764 zum erstenmal förmlich vorgeschrieben, indem die einleitende Rubrik lautet: „Pro hac benedictione parata sit in altari extra tabernaculum *crux propria* vulgo „Wetter-Creutz;“ deinde ex latere epistolae tabella cum formula benedictionis impressa vel scripta, quam aliqui a tergo tabulae „Lavabo“ affigunt: finito evangelio ultimo, vel lytaniis, si quae dicendae sunt, sacerdos stans in medio altaris dicit“ (folgen nun Versikel und Orationen). Schließlich heißt es: „Sin eo die eodem altari sub missa conventuali aut parochiali Sacratissimum in ciborio aut sacra Crucis authentica particula exposita fuerit, cum iis haec praescripta benedictio dabitur ut supra formando unicam crucem.“ Ebenda ist nach einem Requiem der Gebrauch einer weißen[1]) Stola vorgeschrieben.

Das Missale Romanum enthält in der Messe von Christi Himmelfahrt die Rubrik: „Dicto evang. extinguitur cereus paschalis nec ulterius accenditur nisi in Sabb. Pent. ad benedictionem fontis.“ Dagegen wird in der ganzen Diöcese Augsburg zum „Wettersegen“ die Osterkerze angezündet, eine consuetudo vigens, die zwar in keinem Augsburger Diöcesanrituale erwähnt, aber heutzutage insofern officiell gebilligt ist, als das Directorium pro Dioecesi Augustana zum Feste der

1) In früheren Zeiten scheint der Wettersegen mit dem Allerheiligsten beliebt gewesen zu sein.

Digitized by Google

Ascensio D. N. J. C. bemerkt: „Cereus paschalis deinceps tantum in vig. Pent. ad benedictionem fontis et ad preces contra fulgura et tempestates accenditur.“ Hiernach bezeichnet das Volk die Osterkerze als „Wetterkerze“. Wie die Osterkerze im Bisthum Augsburg mit diesem Nebenamte betraut werden konnte, ergibt sich aus der Symbolik ihrer Weihe: die im Dunkeln aufflammende, „de operibus apum“ rein und makellos gewonnene, mit den fünf Wundmalen charakterisirte Osterkerze stellt als „lumen Christi“ den Heiland selbst dar, den wahren „lucifer matutinus qui nescit occasum“, der jegliche Nacht, auch die Gewitternacht, zu zerstreuen vermag — „cereus iste in honorem tui nominis consecratus ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret.“ Die kgl. Bibliothek in München besitzt eine „benedictio contra tempestates“ der Augsburger Kirche aus dem 14. Jahrhundert [1]), welche den Priester anweist, vor der betreffenden sehr langen, mit Stoßgebeten, großen Orationen, Paternoster, Credo, Psalmen, Antiphonen, Anfang des Johannes-Evangeliums [2]) und wiederholten Bekreuzungen vorzunehmenden Benediction eine geweihte Kerze anzuzünden. Auch besteht heute noch in der ganzen Diöcese Augsburg bei frommen Katholiken, besonders unter dem Landvolk, die schöne Sitte, sich nicht nur unter dem bangen Eindrucke greller Blitze an Stirne, Mund und Brust zu bekreuzen, sondern auch bei heftigen „Wettern“ (Gewittern) — und sei es mitten in der Nacht — auf dem Familientisch der Wohnstube eine geweihte Kerze anzuzünden und angesichts derselben und des in der sog. „Herrgottsecke“ angebrachten Kreuzes passende Gebete zu verrichten. Dabei gilt besonders der hl. Franziskus Xaverius als Fürbitter in Wetternoth.

Wir haben noch einer weiteren consuetudo vigens zu gedenken, welche zur Zeit weder Rituale noch Direktorium vorschreiben. Während nämlich der Priester den „Wettersegen“ betet,

1) Abgedruckt bei Hoeynck l. c. S. 430—432.

2) Dasselbe erscheint heutzutage am Schlusse der Messe als passender Uebergang zum „Wettersegen“, resp. als Einleitung dazu.

Digitized by Google

läutet man dazu mit den Glocken. Dabei liegt gewiß etwas Anderes zu Grunde, als die Absicht, die zu Hause und im Freien Weilenden durch das Läuten auf die geschehende Benediction aufmerksam zu machen. Gemäß dem Pontificale spricht nämlich der Bischof bei der Glockenweihe: „Segne, o Herr, dieses Wasser mit himmlischem Segen; es schwebe über demselben die Kraft des hl. Geistes, auf daß, nachdem diese Glocke, welche die Kinder der hl. Kirche zum Gottesdienste einladen soll, mit ihm abgewaschen worden, überall, wohin ihr Klang durchdringt, fern bleibe die Kraft der hinterlistigen Gegner, und auch der Schatten der bösen Geister, der Einfall des Sturmes, das Einschlagen des Blitzes, der Schaden des Donners, das Unglück des Ungewitters und das Anschwellen des Platzregens ..." und wiederum: „Die Rechte deiner Macht schmettern nieder die Gewalten in der Luft, auf daß sie, die Glocke vernehmend, zittern und fliehen vor dem auf sie gezeichneten Zeichen des Kreuzes ...", worauf der Bischof den passenden majestätischen Psalm 28 betet:

Erhebet Jehoven, ihr Diener des Herrn,
Verehret Jehoven und preiset sein Lob!

2. *Preces ad repellendam tempestatem.*

Das heutige Rituale Augustanum enthält außer dem vorgeschriebenen Wettersegen noch gewisse „preces ad repellandam tempestatem", die bei einem Gewitter verrichtet werden können. Die Glocken rufen die Gläubigen in die Kirche: es wird die Allerheiligen-Litanei gebetet, wobei zweimal „a fulgure et tempestate" gesprochen wird, dann folgt das Gebet des Herrn, Psalm 147 (Lauda Jerusalem) und jene Versikel und Orationen, welche zu gleichem Zwecke und unter demselben Titel das revidirte Rituale Romanum angibt. Schließlich werden die Gläubigen mit Weihwasser besprengt (aspergatur aqua benedicta). Letzteres ist in Süddeutschland am Schlusse des vor- und nachmittägigen Gottesdienstes überhaupt üblich.

Das Rituale Aug. vom Jahre 1764 führt unmittelbar nach der oben angegebenen „benedictio tempestatis *ordinaria*"

Digitized by Google

eine „benedictio tempestatis *extraordinaria*“ auf, und zwar mit folgender Begründung: „Cum tempore praesertim verno et aestivo oriri solent magnae in aëre tempestates, provida Parochi cura erit tunc temporis suam Ecclesiam non deserere, sed pro tradita sibi potestate imminentes tempestates precibus, orationibus Ecclesiasticis, benedictionibus et Exorcismis ab Ordinario Loci et Sede Apostolica approbatis arcere.“ Weiter heißt es: „Ingruente igitur tempestate *pulsentur campanae* et, qui adesse possunt, in Ecclesiam convocatis, dicantur Lytaniae Ordinariae Majores omnium SS. in quibus bis dicatur: „a fulgure et tempestate libera nos Domine.“ Daran reihen sich das Gebet des Herrn und der Ps. 147. All' das hat vor dem Hochaltar zu geschehen, in welchem das Allerheiligste aufbewahrt wird. Dann mußte der benedicirende Priester, mit Chorrock und violetter Stola bekleidet und *„cruce benedictionis munitus“* zum Kirchenportal schreiten und, das Antlitz gegen das Gewitter gerichtet, die vorhin erwähnten „preces“, weiters aber, „formans crucem versus tempestatem,“ die förmliche „benedictio“ sprechen, endlich *„locum versus nubes“* mit Weihwasser besprengen. Bei längerer Dauer des Gewitters sollte er die Gebete verdoppeln, u. A. die vier Evangelien lesen, durfte sogar mit dem Allerheiligsten im ciborium Wetter und Volk — aber nur innerhalb der Kirche — segnen, während das Hinaustragen desselben auf Straßen und Felder ausdrücklich untersagt war.

So weit meine Kenntniß geht, wird der nunmehrige, nur auf Gebete sich beschränkende Ritus der „preces ad repellendam tempestatem“ im Bisthum Augsburg wohl selten mehr öffentlich in der Kirche practicirt. Wohl aber besteht, besonders im altbayerischen Theil der Diöcese, an sehr vielen Orten die Uebung, bei einem unter Tags aufsteigenden Gewitter mit einer Glocke zu läuten. Unter dem Volke, zumal auf dem Lande, hält man große Stücke auf die „hochgeweihte Wetterglocke“, die der Glockengießer häufig mit dem Crucifixus und den Bildnissen oder wenigstens den Namen der vier Evangelisten auszeichnet. Das

Digitized by Google

„Manuale benedictionum", das 1758 in Kempten im Allgäu gedruckt wurde, läßt uns in seinem „Exorcismus contra tempestates" die Ideen erkennen, welche gerade den vier Evangelisten das Amt der Wettersegnung übertragen, indem dort u. A. zu lesen ist: „Sanctus Matthaeus, S. Marcus, S. Lucas, S. Joannes Evangelista, qui Christi *Evangelium per quatuor mundi partes divulgarunt:* ipsi suis meritis et precibus hanc tempestatem a terminis nostris et ab omnibus Christianorum finibus removeant et ab eodem D. N. Jesu Christo removeri obtineant." Wie sich das Evangelium Jesu Christi nach den vier Weltgegenden ausbreitete, so wolle der Heiland auf die Fürbitte der vier Evangelisten die dräuenden Wetterwolken nach allen vier Himmelsrichtungen zerstreuen. Nicht unerwähnt sei, daß in genannten Exorcismus passend auch die Perikope der Stillung des Meeressturmes nach Mark. Kap. 4 aufgenommen ist.

3. *Processio ad agros benedicendos.*

Seit ältesten Zeiten besteht ferner in der Augsburger Diöcese die Uebung des sog. „Oeschganges", d. h. einer Procession durch die Fluren. Das heutige Rituale bezeichnet es als ungehörig, dieselbe am Feste Christi Himmelfahrt abzuhalten, und ordnet an, sie sei regelmäßig am darauffolgenden oder an einem anderen geeigneten Sonntag entweder Morgens nach dem Gottesdienst, oder Nachmittags abzuhalten. Zur bestimmten Stunde tritt der Priester, mit Chorrock und „stola conveniente" bekleidet, an den Hochaltar und stimmt das „Procedamus in pace" an, worauf Ministranten und Kirchenchor antworten: „In nomine Christi. Amen." Dann nimmt der Priester das Ostensorium mit Kreuzpartikel, vom Volk einfach „der Wettersegen" genannt, und schreitet mit Kreuz und Fahne an vier durch Herkommen bestimmte Stellen der Gemeindeflur, während das Volk den Rosenkranz betet und gemäß dem Rituale abwechselnd auch deutsche Lieder singen soll, wie sie im Diöcesangebetbuch für die Bittage und Flurprocessionen enthalten sind. An den vier Stationen wird die Kreuzpartikel auf ein hergerichtetes Tischchen gestellt, der Evangelienanfang gesungen, der Versikel „a fulgure

Digitized by Google

et tempestate" intonirt und die Oration „a domo tua" gebetet. Schließlich spricht der Priester, mit der Kreuzpartikel gegen das Volk gewendet und dieselbe in Kreuzesform bewegend: „Benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super nos ac fruges terrae et maneat semper." In die Kirche zurückgekehrt, wird endlich das Regina coeli mit entsprechendem Versikel und mit Oration gesungen [1]).

Zeigt dieser Ritus einige Aehnlichkeit mit dem allgemein kirchlichen Ritus der Frohnleichnamsprocession, so ist hinwiederum in der Diöcese des hl. Ulrich bei den herkömmlichen Processionen während der Frohnleichnamsoctav, nämlich am Festtage selbst, am Octavtage (mit processio minori circuitu, d. h. Umgang um Kirche, daher „Kleiner Frohnleichnamstag" genannt) und an vielen Orten, zumal im Altbayerischen, am Sonntag [2]) in der Frohnleichnamsoctav, mit dem nach dem römischen Rituale ausschließlichen Zweck der adoratio auch die Absicht des Wettersegens verbunden, indem der Priester gemäß dem Diöcesanrituale vor der Segnung mit dem Allerheiligsten jedesmal den Versikel: „a fulgure et tempestate" und entsprechender Oration einsetzt.

Im Lechrain besteht die bezeichnende Uebung, daß bei der Frohnleichnamsprocession der Kirchenpfleger (Kirchenstiftungskassier) mit der „Wetterkerze" in der Hand unmittelbar hinter dem „Himmel" einherschreitet, während vier Mitglieder der Gemeindeverwaltung den „Himmel", und zwei der angesehensten Männer den Pfarrer begleiten, um den Rauchmantel zu halten.

Selbst den Bittgängen am Montag, Dienstag und Mittwoch vor Christi Himmelfahrt haftet der Charakter des Wettersegens an, wobei das Diöcesangebetbuch den Priester schließlich zu diesbezüglichen Versikeln und einem längeren Gebete um Gewäh-

1) Unterm 23. Januar 1804 wurde weltlicherseits die Oeschprocession untersagt, am 29. September 1838 aber auf Drängen des Volkes wiederum mit der allerhöchsten Weisung gestattet, daß „jeder Mißbrauch und jede Störung und Verkürzung des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes beseitiget bleibe" (Bischöfl. Generale Nr. 21 v. 17. April 1839).

2) Mancherorts wegen der dem Gottesdienst vorausgehenden Betstunden auch als „Bittsonntag" bezeichnet.

Digitized by Google

rung und Erhaltung der Feldfrüchte anweist. Der Anknüpfungspunkt hiezu findet sich ja in der vorausgehenden Allerheiligen-Litanei in den Bitten: „a fulgure et tempestate libera non Domine!“ und: „ut fructus terrae dare et conservare digneris, te rogamus audi nos!“

An besuchten Wallfahrtsorten kommen um die Zeit von Christi Himmelfahrt („Kreuzwoche“) an bestimmten Tagen zahlreiche Bittprocessionen aus der ganzen Umgebung zusammen, die das Volk wegen des vorangetragenen Crucifixus einfach „Kreuze“ nennt. In meiner Heimath Ottobeuren in Schwaben ist hiezu der Dienstag vor Christi Himmelfahrt, „Kreuzdienstag“ genannt, in Uebung. Veranlassung hiezu war zunächst der Ausdruck des Dankes gegen Abt Isingrim, welcher an 77 Gemeinden Reliquien überlassen hatte. Zum Gedächtnisse, daß an einem Mittwoch vor Christi Himmelfahrt die Gebeine der hl. Gordian und Epimach in die Klosterkirche zu Kempten im Allgäu gebracht wurden, kamen an genanntem Tage gegen 70 Pfarrkreuze zum Münster (Baumann, Gesch. d. Allgäu's). Von den 300 „Kreuzen“, welche jährlich auf den hl. Berg Andechs kommen, darunter solche bis von München, Augsburg, Friedberg, Aichach, treffen ca. 170 in der Zeit von Sonntag vor Christi Himmelfahrt bis Pfingstmontag ein. Die Intention des Wettersegens tritt am Freitag nach Christi Himmelfahrt am stärksten hervor, wo viele Pfarrer der näheren Umgebung von Andechs mit ihren „Kreuzen“ auf den hl. Berg ziehen und in der herrlichen Wallfahrtskirche vor ausgesetztem Allerheiligsten (mit den drei von Alters her hochverehrten hl. Hostien) für ihre Gemeinden ein sog. „Schauer“-Amt zur Abwendung von Hagelschlag (vom Volk „Schauer“ genannt) halten. In Niederbayern wird an diesem Tage, „Schauer“-Freitag genannt, der Oeschgang, und zwar mit der hl. Hostie in einer Feldmonstranz, unternommen (vgl. Schlicht, Bayerisch Land und Volk). In der Zeit von Kreuzerfindung ab lassen in der Augsburger Diöcese am Lechrain und östlich des Lechs sehr viele Gemeinden, namentlich an Freitagen, in ihren Pfarrkirchen „Schauerämter“ resp. „Schauermessen“ abhalten, wobei mancherorts zu Opfer gegangen und die „Wetterkerze“ (Osterkerze) angezündet wird.

Digitized by Google

4. Das Flurkreuz.

Es dürfte im Bisthum Augsburg kaum eine katholische Pfarrgemeinde zu finden sein, in deren Fluren nicht sog. „Flurkreuze" errichtet sind, die in manchen Gegenden, z. B. westlich der Iller, „Wetterkreuze", auch „Hagelkreuze" genannt werden. Sie stehen meist an Wegen, wobei Weg-Kreuzungen bevorzugt erscheinen, manchmal an besonders hervorragenden, weithin sichtbaren Stellen der Flur und sind, ca. 5 m hoch, regelmäßig aus Holz hergestellt. Ihre Form ist je nach der Leistungsfähigkeit dessen, der das Kreuz auf seinem Grundstück errichten läßt, einfach oder reicher gehalten. Sehr häufig begegnet man Kreuzen, die mit kunstvollen Schnitzereien geziert sind, während der vergoldete Crucifixus durch schön geformte Rückwand und baldachinartiges Dächlein — Alles farbenprächtig gefaßt — geschützt ist. Zu diesem frommen Zweck läßt sich Mancher im Allgäu 50 Mk. und mehr kosten. An wohl ausgestatteten Flurkreuzen ist unter dem Heiland häufig die schmerzhafte Mutter Gottes und darunter manchmal ein Armenseelenbild und eine Dekade von Rosenkranz-Perlen, an einem Draht aufgereiht, angebracht. An ärmeren Kreuzen fehlt meist der Crucifixus: wenigstens aber sind die Jahrzahl der Errichtung, wie auch mindestens die Anfangsbuchstaben des Namens des Besitzers irgendwie am Kreuzstamm angebracht. In der Kaufbeurer Gegend sah ich an der Stelle des Crucifixus einmal das Bild der Bisthumspatrone St. Ulrich und Afra, ein andermal das des hl. Franz Xaver. Vor Einödhöfen oder in kleinen Weilern versehen öfters ähnliche Kreuze den Dienst einer Kapelle. Es sind dann Kniebänke vor demselben errichtet und man versammelt sich, um etwa am Sonntag Nachmittag, als einen Ersatz des Gottesdienstes in der fernen Pfarrkirche, gemeinsam laut den Rosenkranz zu beten. Beim Vorübergehen an solchen Kreuzen nehmen die Männer den Hut ab, die Frauen verneigen sich, klopfen wohl auch auf die Brust und beten ein Vaterunser oder ein Gebet zum Heiland am Kreuze.

Nicht selten finden sich an solchen Kreuzen auf einem Blechtäfelchen religiöse Verse, z. B. im Allgäu:

Digitized by Google

O Jesu Christ, Du höchstes Gut,
Dich bitt' ich durch Dein kostbar Blut,
Das einst am Kreuze für mich floß,
Mach' mich von Sünd' und Strafe los!

Weiters:

Dich bet' ich an, Herr Jesu Christ,
Der Du für mich gestorben bist.
Laß an mir Deine Todespein
Nun nimmermehr vergeblich sein!

Zwischen Aufkirch und Blonhofen bei Kaufbeuren steht ein steinernes Flurkreuz nach der Form unserer modernen Grabkreuze. Am Sockel sind die hl. 3 Könige (eines der Hauptfeste der Pfarrkirche Aufkirch) mit dem Spruch gemalt:

Jesus segnet die drei frommen Weisen,
Die zu seiner Krippe gläubig reisen
Und anbetend Weihrauch, Myrrhe, Gold
Opfern als der heiligen Liebe Sold.
Bring', o Christ, dich selbst dem Herrn als Gabe:
Sieh', er segnet dich und deine Habe!

Darunter: N. N. 1860.

Die Intention des Wettersegens ist an jenen Flurkreuzen am deutlichsten ausgedrückt, auf welchen die Worte stehen: „Gott segne unsere Fluren!"

Ist ein neues Flurkreuz fertig gestellt, so ist das Volk sehr darauf bedacht, daß es vom Pfarrherrn geweiht werde. Eine besondere Benedictionsformel für Flurkreuze kennt das Rituale Augustanum vom Jahre 1870 nicht, weshalb man die „benedictio novae crucis", wie sie im römischen Rituale steht, benützt und bei den Worten: „sit solamen et protectio ac tutela *contra saeva jacula* inimicorum", vorzüglich an Abwendung von Hagel denken mag. Das schon erwähnte Manuale benedictionum vom Jahre 1758 aber enthält (pag. 100) specielle „Conjurationes, quando *crux contra tempestates* erigitur, a S. Carolo Borromaeo introductae", welche mit den Worten enden:

Digitized by Google

„Exorcizo vos, venti favorabiles, et praecipio per eum, qui producit ventos de thesauris suis, per eum, qui fecit ventum, quasi rorem flantem in medio fornacis ardentis et liberavit Azariam et socios eius, et per eum, *qui, cum ascendisset naviculam, fecit cessare contrarium ventum et facta est tranquillitas magna,* ut dispergatis et aufferatis nubes absque laesione horum camporum et vinearum et deportetis vos, ubi non aratur nec seminatur nec nomen Dei invocatur, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen."

* * *

Nachträglich erwähnen wir noch folgende Gebräuche:

1. Im Monat Mai, oft schon am St. Georgentag, wird in der Gegend von Aichach, O. B., Morgens 5 Uhr, vor dem ersten Austrieb des Viehes zur Weide, die sog. Hütmesse gelesen. Unter derselben geht der Hüter als Erster um den Altar und opfert einen Pfennig in das aufgestellte Zinntellerchen.

Ein älterer Mann in Traubing erzählte mir, es sei früher öfters vorgekommen, daß man auf dem Weilheimer Viehmarkt als Handelsbedingung u. a. die Verpflichtung ausmachte, etwas in den Opferstock einer bestimmten Kirche zu spenden, oder auch eine hl. Messe lesen zu lassen.

Bemerkt sei hier, daß die Kirchenstiftung Hafenhofen, Schw., einst sog. „Heilig-Kühe" besaß. Die Inhaber derselben mußten jährlich für jede ca. 10 Kr. „an den Heiligen" (Kirchenpatron), d. h. in die Kirchenkasse zahlen. Im Jahre 1615 „verschaffte" (schenkte) ein Bauer zu Wieling, Pfarrei Traubing, O. B., „unser lieben Froun zu Traubing" (Patronin der dortigen Pfarrkirche) zur Danksagung für abgewendete Feuersgefahr eine Kuh: „wer dieselbige in stall hatt gibt jerlich darvon 3 Schilling 15 Pfg." Noch im Jahre 1714 wurde derselben Pfarrkirche ein Kalb und im Jahre 1732 infolge einer Viehseuche eine rothe Kuh geschenkt und ersteres um 1 fl. 5 kr., letztere um 9 fl. verkauft.

2. Nach Angabe eines Festkalenders vom Jahre 1718 wurde einst in Augsburg Christi-Himmelfahrt also dargestellt: Nach

Digitized by Google

feierlicher Abbetung der Non (was in mehreren Pfarrkirchen heutzutage noch geschieht), wurde in ziemlich theatralischer Weise „Himmelfahrt" gehalten, indem ein Christusbild in die Höhe gezogen wurde. So betete man in der Domkirche um halb 12 Uhr die Non; dies geschah „bei vielem Zulauf des Volkes", das sich ergötzte an „der Auffahrt" und an den frischgebackenen Hostien (Oblaten), die man nach der Auffahrt von oben herabwarf. (!) Bei St. Moriz war „die Auffahrt" um 11 Uhr. Bei St. Ulrich hält der Reichsprälat selbst um 12 Uhr „in bischöflichem Habit" die Non, nach welcher „die Himmelfahrt unter rarer Musik mit Trompeten und Heerespauken angestellt wird". Nachher läßt man in Gegenwart einer großen Menge Volkes eine lebendige Taube fliegen[1]).

Aehnlich hielt man es im Lechrain. Ebenda wurde an Christi-Himmelfahrt von jedem Haus ein großer Teller Kernmehl auf einem Seitenaltar für den Meßner aufgetragen.

Mancherorts ließ man dem auffahrenden Heiland von oben her Engelchen zum Empfang herunterschweben[2]). Heutzutage wird an vielen Orten gemäß kirchlichem Ritus die Figur des Auferstandenen nach der Non des Festes Christi-Himmelfahrt durch einen Kirchendiener weggetragen, während der Priester den Versikel singt: „Ascendo ad patrem meum et patrem vestrum."

3. Im Donauthal und besonders in den Thälern der Schmutter und der Zusam, von Ostendorf bis Weisingen und von Druisheim bis in die Nähe von Augsburg, wird am Pfingstmontag ein durch das Loos bestimmter Bursche in Birkenreiser und Binsen (Schilf) ganz eingehüllt, von den Mädchen mit farbigen Bändern, ausgeblasenen Eiern und dergleichen bekränzt und schließlich in's Wasser geworfen. Man nennt ihn „Wasservogel", wohl der Rest eines heidnischen Opfers, damit das Wasser keine

1) Der schwäbische Postbote 1899. Nr. 65.

2) Janssen setzt die Entstehung dieser Schauspiele in die letzten Jahrhunderte des Mittelalters. Ihre Blüthezeit fällt in die Mitte des 15. Jahrhunderts, worauf ihr allmäliger Niedergang und ihre Entartung eintrat. Näheres über diese geistlichen Schauspiele siehe Janssen's Geschichte des Deutschen Volkes, I, 236 ff., 255 ff.

Digitized by Google

weiteren Opfer verlange. So hielt man es auch noch um 1850 zwischen Ilm und Amper.

In Zaiertshofen bei Illertissen in Schwaben wird am Pfingstmontag eine große Figur aus Stroh, der sog. „Pfingstlümmel", im Dorf herumgetragen und Nachts der faulsten Magd vor die Thüre gestellt [1]).

4. Es ist bei den Bauersleuten im Augsburgischen ein altes Herkommen, daß sie den Dreifaltigkeits-Sonntag besonders streng und gesammelt begehen. Keinerlei weltliche Lustbarkeit durchbricht die ernste Stille dieses hohen Festtages: keiner der sonst so lauten Burschen rührt seine Mund- oder Zug-Harmonika an, keines der Mädchen singt heute sein munteres Lied, keine der bäuerlichen Theatergesellschaften hat da Spieltag, auch wenn sie etwa ein frommes und christliches Stück, eine Heiligen-Legende oder Martyrer-Tragödie, aufführten, den Frühsommer hindurch allsonntäglich im Tanzsaal des Bräuhauses oder in einer leeren Scheune; selbst den kleinen Buben und Mädchen ruft die Mutter zu, des Dreifaltigkeits-Sonntags nicht zu vergessen, ehe sie sie hinausläßt zu kurzem Umlauf und Spiel in die Dorfgasse oder auf den Anger, auf daß sie nicht zu wild sich tummeln und den hohen Tag verunehren.

5. Am Frohnleichnamsfeste sind es vielerorts sechs Mädchen, denen die Ehre wird, das Muttergottesbild tragen zu dürfen. Jungfräulicher Wandel, ein guter Leumund und eheliche Abkunft sind die Voraussetzung. Eine der köstlichsten und ehrendsten Erinnerungen bildet in späterem Ehestand und im Alter die an die holde, stolze Muttergottesträgerinnenzeit. Vor allem Volk sind sie bevorzugt in ihrer alten, schönen, schmucken Tracht.

Die Häuser, an denen Station gemacht wird, sind seit Urväter Zeiten mit dem Rechte dieser Stationen ausgestattet, das vielleicht gar verbrieft ist. Jedenfalls gäbe es Zank, wollte man da irgend einen Wechsel vornehmen. Geht das Haus durch Kauf auch in ganz andere Hände über, so bleibt bei ihm das Recht des Frohnleichnams-Altars. Nur wenn eine Familie ganz ausgestorben

1) Mittheilung des „Vereins f. bayer. Volkskunde".

Digitized by Google

und etwa das Haus nicht mehr bewohnt ist, wird ein Wechsel vorgenommen, und da erlangt der neue Mann das Recht wohl durch Errichtung eines schönen Feldkreuzes oder durch eine wackere Gabe für irgend ein Kirchenbedürfniß.

6. Am Abend des 24. Juni (Fest des hl. Johannes des Täufers) lodert im Lechrain auf den Bergen das „Simmetsfuir" = Sonnwendfeuer [1]). In keinem Hause aber dürfen an diesem Tage die „Hollerkücheln" (in Schmalz gebackene Holderblüthen) fehlen. Im Schwäbischen, z. B. in Zaiertshofen, ist am Vitustag (15. Juni) das „Himmelfeuerbrennen". Beim Holzeinsammeln rufen die Buben:

„Heiliger Sankt Veit!
I bitt' Di um a Scheit,
I bitt' Di um 'n Boscha (Busch),
Unserm liaba Herrgott a Fuir aufgloscha (glühen)!"

(Fortsetzung folgt.)

XXXIII.

Literatur.

Tractatus de Paenitentia auctore *Ludovico de San* academiae romanae s. Thomae Aq. socio. Brugis. Carol. Beyaert (Ratisbonae Pustet) 1900. Lex. 8°. 690 pag.

Das Werk über die Buße bildet einen Theil der von den Professoren im Jesuitencollegium zu Löwen, L. de San, G. Lahousse und A. Vermeersch, herausgegebenen Lehrbücher der scholastischen Theologie. Der gelehrte Verfasser behandelt in zwei Theilen die Buße als Tugend und als Sakrament. Die Art und Weise der Darstellung ist dem Wesen nach die der Scholastik, was der Anordnung zu sehr großer Klarheit gereicht. Indeß muß hervorgehoben werden, daß sich damit eine gewisse Freiheit verbindet, welche dem Leser den scholastischen Apparat durchaus nicht lästig macht. Als Hauptaufgabe hat de San sich die Begründung des

1) Cf. Lippert, l. c. 649.

Digitized by Google

Dogma's aus Schrift und Ueberlieferung zum Ziele gesetzt. Was den letzteren Punkt betrifft, so verdient die Arbeit wegen des Reichthums der Vätertexte und ihrer Erklärung hohe Anerkennung. Als ein Muster möchte ich jene gründlichen Ausführungen bezeichnen, welche das Dasein der Schlüsselgewalt für die ersten Jahrhunderte der Kirche nachweisen (172—233). Nicht wenige der hier behandelten Controversfragen sind auch in dem Werke „Die Bußbücher" von Weihbischof Schmitz erörtert worden (Katholik 1898. II, 466), weßhalb man einen Hinweis darauf ungern vermißt. Was aber bei dem letzten Verfasser vielfach nur gestreift werden konnte, hat de San als bewährter Dogmatiker ausführlich und gründlich dargelegt. Wenn man auch den Namen der protestantischen Theologen, die in Deutschland und Nordamerika die katholische Lehre von der Buße zum Gegenstand ihrer Angriffe gemacht, nicht begegnet, so erkennt man doch bald, daß der Verfasser von ihren Einwendungen genaue Kenntniß besitzt. Die gründliche Widerlegung dieser modernen Irrthümer, insbesondere von der Nichtexistenz der Schlüsselgewalt im inneren Forum während der ersten Jahrhunderte der Kirche, gehört zu den trefflichsten Partien des Buches. De San erbringt den Beweis, daß neben der öffentlichen Buße das innere Forum stets einherging. Ueber den Zeitpunkt, in welchem der Priester die Lossprechung im inneren Forum ertheilte, läßt sich streiten, ob bei Auflegung der öffentlichen Buße, oder nach theilweiser oder gänzlicher Erstehung derselben. Das Bestehen der Lossprechung von der Sünde und der Schuld vor Gott im inneren Forum kann nur leugnen, wer den Vätertexten Gewalt anthut (196. 577). Daneben sind es aber nicht wenige katholische und jansenistische Theologen, deren Aufstellungen widerlegt werden. Dahin gehören die Sätze, in der alten Kirche habe man denen, die sich der drei Kapitalverbrechen des Mordes, Ehebruchs und des Götzendienstes schuldig gemacht, die Lossprechung sogar in der Todesstunde versagt, sowie: die Lossprechung von den Sünden sei bedingt gewesen von der vollständigen Erstehung der Buße. Dazu kommt der jansenistische Irrthum, die alte Kirche habe gleichmäßig alle Sünden, offene und geheime, mit öffentlicher Buße belegt, sammt den wider die

Digitized by Google

Praxis der Kirche daraus gezogenen verkehrten Folgerungen. Sollte aber auch bewiesen werden, daß einzelne Kirchen hier eine abweichende Uebung beobachteten, so bemerkt der Verfasser mit Recht, daß sich daraus kein Schluß ziehen läßt auf die Lehre und Praxis der allgemeinen Kirche, insbesondere der römischen, und die Auffassung der Concilien und der Väter, die im Gegentheil lediglich die fortwährende Uebung der heutigen Praxis bezeugen.

In protestantischen Kreisen hat die Lehre der Kirche von der Attrition, der übernatürlich-unvollkommenen Reue, in der letzten Zeit in England wie in Deutschland vielfache Mißhandlungen erfahren. De San tritt diesen Angriffen entgegen durch eingehende Darstellung der Scholastik. Der Vertheidigung des hl. Augustinus über die Wirksamkeit der attritio pure formidolosa ist eine besonders gründliche Abhandlung gewidmet (503 ff.). De San's treffliches Werk über die Buße muß den besten auf diesem Gebiete beigezählt werden. Zu bedauern ist, daß der Verfasser unterlassen hat, Inhaltsangaben und Register, sowie eine übersichtliche Zusammenstellung der Propositiones zu liefern, in denen er seine Ausführungen mit so viel Geschick zusammenfaßt. Der Druck ist genau, doch steht: S. 312 Alexander III. 1264 st. 1164. S. 325 Arcadius st. Arcudius. S. 535 Prieras st. Prierias. S. 579 Διδαχή st. Διδαχὴ τῶν u. s. w. α. β.

The Ministry of Grace. Studies in early Church History with Reference to present problems. By *John Wordsworth*, Bishop of Salisbury. London. Longmans, Green and Co. 1901. 8°. XXIV. 486 pag. Preis 12 1/2 shill.

Der anglikanische Bischof Wordsworth von Salisbury ist der wissenschaftlichen Welt rühmlich bekannt durch die mühevolle Herausgabe der vier Evangelien „nach der Edition des hl. Hieronymus", welche der verstorbene Prälat und Professor Hundhausen in Mainz in der Literarischen Rundschau sachkundig zur Anzeige gebracht hat. In dem obigen Werke tritt uns neben dem Gelehrten auch der Bischof und Seelsorger entgegen, der für die Bedürfnisse der Kirche und die Wünsche der Gläubigen empfindet und seine literarischen Kenntnisse in deren Dienst zu stellen

Digitized by Google

bemüht ist. Inhalt des Buches: 1. Ueberblick der altchristlichen Literatur. 2. Die Entwickelung des monarchischen Episcopates. 3. Bischöfe, Priester, Diakonen. 4. Niedere Weihen. 5. Ascese und Ehelosigkeit der Geistlichen. 6. Betheiligung der Frau an den Aufgaben der Kirche. 7. Der christliche Tag und die christliche Woche. 8. Entwickelung der kirchlichen Feste (Ostern, Fastenzeit, Pfingsten). 9. Die späteren Feste.

Das Buch ist, dem Vorwort zufolge, aus Vorträgen des Verfassers während seiner fünften Dreijahrsvisitation der Diöcese Salisbury entstanden, die er vor der Geistlichkeit und den Kirchmeistern gehalten. Diese wurden nachmals erweitert, umgearbeitet und in Buchform umgegossen. Wenngleich großentheils ächt wissenschaftlich gehalten, bleiben dem Werke die Merkmale seines Ursprungs dadurch aufgeprägt, daß den praktischen Bedürfnissen der Kirche sehr stark Rechnung getragen wird. Vom Standpunkte der Theologie aus gebührt demjenigen Theile, welcher den Ueberblick über die altchristliche Literatur spendet, die Palme, wobei indeß zu beachten, daß der Verfasser hier vollständig auf den Schultern der protestantischen Theologen Deutschlands steht und die Leistungen der Katholiken nicht gebührend würdigt. Selbst Duchesne, dessen Origines du culte chrétien verhältnißmäßig gut wegkommen, wird die „römische Richtung" (10. Roman bias) vorgehalten, während Funk's glänzende Leistung über das „Testament des Herrn" als „stark gefärbt durch seinen Gegensatz wider Achelis" bezeichnet wird (108). Eigenthümlich ist dem Verfasser die Annahme einer „verlorenen Kirchenordnung", aus welcher er die Canones des hl. Hippolytus u. A. hervorgehen läßt (16). Die Zwölfapostellehre wird in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts verlegt, wohin sie, wenn man sie mit den sicher aus dieser Periode stammenden Väterstellen vergleicht, entschieden nicht gehört (F. X. Funk, Patr. apost. ed. II. adaucta [Tubing. 1901] pag. XIII), sie ist älter und muß in den Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts verlegt werden.

Im Uebrigen durchweht ein stark anglikanischer Zug das Buch. Der römische Primat ist nach dem Verfasser ein Truggebilde (fancy), die Bedeutung des ersten Clemensbriefes

Digitized by Google

für denselben wird in Abrede gestellt (151. 10) und gegen den Primat zwei Stellen aus Augustinus und Hieronymus angeführt, die vom Primat auch nicht im entferntesten handeln, sondern nur die Wahrheit aussprechen, daß das bischöfliche Amt seinem innersten Wesen nach in all' seinen Trägern eins und dasselbe ist. Die überwältigenden Zeugnisse dieser beiden Kirchenväter für den Primat des hl. Petrus und seiner römischen Nachfolger sind in jeder katholischen Patrologie und Dogmatik enthalten. Noch weniger befriedigt das Kapitel über „Ascese und Ehelosigkeit der Geistlichkeit". Von der Erklärung des paulinischen Textes 1 Timoth. 3, 2 bis zur Beleuchtung der tridentinischen Gesetzgebung herab zieht sich ein schwerer Mangel an Verständniß für die ideale, wie für die sociale Seite des Cölibats, der vom Verfasser mit dem Brandmal der Unsittlichkeit belegt wird (251). Ueberhaupt fällt der Vertreter der Wissenschaft hier aus seiner Rolle und wird zum Kirchenpolitiker, auf dessen „Rathschläge an unzufriedene römische Priester" (Counsels to unsettled Roman priests) mit Bezug auf Beobachtung des Cölibats wir herzlich gern verzichten. Katholiken ist das stark anglikanisirende Buch kaum zu empfehlen. Druck und Ausstattung sind schön. Trefflich sind die Inhaltsangaben, Literaturverzeichnisse und Register. S. 416 steht Coemeterium Ostiarium statt Ostrianum.

Aachen. A. Bellesheim.

Elementa philosophiae scholasticae, auctore Dr. *Seb. Reinstadler*. Vol. I: Logica, Ontologia, Cosmologia. 12°. XXIII, 425 S. ℳ 2.80, geb. ℳ 4. — Vol. II: Anthropologia, Theologia naturalis, Ethica. 12°. XV, 382 S. ℳ 2.60, geb. ℳ 3.80. Freiburg, Herder, 1901.

Unter diesem Titel veröffentlicht Dr. Seb. Reinstadler, Professor der Philosophie am Priesterseminar in Metz, die von ihm während einer zehnjährigen Lehrthätigkeit gehaltenen Vorlesungen. Es ist zunächst ein Handbuch, das für die angehenden Theologen während eines zweijährigen philosophischen Kursus die Grundlage des durch das lebendige Wort des Lehrers anzuregenden und zu leitenden Studiums bildet. Dementsprechend finden diejenigen

Digitized by Google

Fragen, deren Lösung für das Studium der Theologie als nothwendig vorausgesetzt wird, eingehendere Behandlung; solche, die in der Theologie ex professo behandelt werden, bleiben dieser zugewiesen. Bloße Schulmeinungen sind möglichst ferngehalten. Zuweilen werden bei Begründung einer These nur die Hauptmomente angegeben, und deren Vertiefung dem Vortrag des Dozenten und selbständigem Denken überlassen. Für eine eingehendere Beschäftigung mit den wichtigeren philosophischen Fragen verweist R. hauptsächlich auf das Monumentalwerk der Philosophia Lacensis. Auch die allerneueste einschlägige Literatur ist berücksichtigt (vgl. Bd. II. S. 182, Anm. 1, wo beim entropologischen Gottesbeweis der Verf. hinweist auf eine in den Bachem'schen Akad. Monatsblättern jüngst erschienene Abhandlung von Dr. phil. nat. R. Schweitzer über „die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den im Entropiegesetz liegenden Schöpferbeweis". Akad. Monatsbl. 1901, Nr. 8 u. ff.).

Wie der Titel ferner andeutet, fußt das Werk auf der scholastischen Philosophie. Zugleich aber hat der Verf. es sich zur Pflicht gemacht, auch die philosophischen Systeme anderer Richtungen, insbesondere die der Neuzeit, in den Bereich der Erörterung zu ziehen, sie auf ihren Werth zu prüfen bezw. zu widerlegen.

Der erste Band enthält Logik, Ontologie und Kosmologie. Die formale Seite der Logik tritt etwas zurück, dafür ist desto mehr Gewicht gelegt auf die Erkenntnißlehre. Die Kriteriologie enthält eine recht gute Darlegung nebst treffender Widerlegung des Criticismus Kant's, des englischen Empirismus und des Positivismus Comte's. Dasselbe ist der Fall in der Kosmologie bezüglich der verschiedenen Theorien über das Wesen der Körper: Dynamismus des Leibniz, mechanischer Atomismus Büchner's und Häckel's, chemischer oder physischer Atomismus. Der Verf. bekennt sich zum Hylemorphismus als demjenigen System, das mit den Ergebnissen der experimentellen Forschungen über Zusammensetzung der Körper durchaus vereinbar ist, ja durch dieselben gestützt wird. Ebenso bündig und treffend wird die Teleologie des Weltalls gegen Friedr. Alb. Lange und die Schöpfungslehre gegen die Karyphäen des Materialismus vertheidigt.

Digitized by Google

Im zweiten Band heben wir hervor die streng wissenschaftliche, auf der Anatomie und Physiologie des menschlichen Organismus beruhende Erklärung der Functionen des vegetativen und sensitiven Lebens. Diese Abschnitte gewinnen an Anschaulichkeit durch gute Abbildungen (Herz, Kreislauf des Blutes, Gehirn, Nervensystem).

Gegenüber einer materialistischen, vielfach heidnisch-egoistischen Weltanschauung, die sich heutigestags über Pflicht und Recht hinwegsetzt, widmet R. der Darstellung der naturrechtlichen Grundsätze der Ethik, namentlich der Socialethik, ein besonderes Augenmerk. Hauptsächlich nach Cathrein's moralphilosophischen und Meyer's naturrechtlichen Abhandlungen und unter stetem Hinweis auf die herrlichen Encykliken Leo's XIII. über die socialen Fragen wird Inhalt und Verkehrtheit des Communismus und des Socialismus in ihren verschiedenen Schattirungen bündig und treffend auseinandergesetzt. Ursprung des Staates, rechtliche Grundlage der Staatsgewalt, naturrechtliche Beziehungen zwischen dem Träger der politischen Gewalt und den Gliedern des Staatsverbandes, Pflichten und Rechte des Staates, u. A. auf dem Gebiete der Volksschule, Völkerrecht, internationales Schiedsgericht: das sind die zum Theil höchst actuellen Fragen, über die der zweite Abschnitt der Ethica specialis kurzen, aber ausreichenden Aufschluß gibt.

Es sind demnach in den ‚Elementa' nicht nur die philosophischen Probleme, welche vor Jahrhunderten die großen Meister der Scholastik, allen voran Thomas von Aquin, besprochen haben, in ihrem Geiste behandelt, sondern auch die großen Fragen der Neuzeit in ihren Grundzügen beleuchtet. So rechtfertigt das Buch vollauf das Lob, welches ihm P. Lepidi, O. P. (jetzt Magister s. Palatii) in einem Brief an den Verf., seinen ehemaligen Schüler, ausstellt, daß es nämlich einerseits treu der Doctrin des hl. Thomas folgt, andererseits den Zeitbedürfnissen Rechnung trägt.

Reinstadler's Handbuch ist eine durch streng logische Gliederung und klare Uebersichtlichkeit des Stoffes gekennzeichnete zusammenfassende Bearbeitung des philosophischen Gesammtgebietes: ein sowohl für Orientirung wie auch namentlich für Wiederholung,

Digitized by Google

Vertiefung event. Berichtigung des philosophischen Wissens sehr zuverlässiger Führer. Zur Klarheit, Präcision und Prägnanz der Darstellung trägt nicht wenig bei das gemeinverständliche, fließende, klassisch correcte Latein. (Die Abfassung des Werkes in lateinischer Sprache war durch die sprachlichen Verhältnisse des Metzer Priesterseminars bedingt.) Die zahlreichen Citate aus deutschen und französischen Werken sind im Originaltext aufgenommen. Eine recht übersichtliche Inhaltsangabe und ein ausführliches alphabetisches Register ermöglichen eine rasche und sichere Orientirung.

Montigny. N. Bentz.

Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen. Uebersetzt, erläutert und mit einer Geschichte des geistlichen Bildungswesens eingeleitet von Markus Siebengartner, Religionslehrer am Alten Gymnasium in Regensburg. Freiburg, Herder. 1902. 8°. XV. 501 S. ℳ 5.40, geb. ℳ 7.20.

Der elfte Band der hervorragenden ‚Bibliothek der katholischen Pädagogik' wurde im Katholik 1901 II, 376—378 zur Anzeige gebracht. Heute ist ein weiterer Fortschritt zu verzeichnen, der sich in der tüchtigen Leistung des Religionslehrers Siebengartner unter dem Titel „Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen" kundgibt. Der erste Theil behandelt die Geschichte des geistlichen Bildungswesens, und zwar: 1. Das Patriarchium. 2. Das Dom- und Klosterkonvikt. 3. Das Collegium und die Burse der Universität des Mittelalters. 4. Das geistliche Bildungswesen der neueren Zeit. Das tridentinische Seminar. Der zweite Theil bringt Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen, welche die erkleckliche Zahl 20 erreichen und ein sehr anschauliches Bild von dem Organismus der Seminare entwerfen. Dem Verfasser ist das Zeugniß auszustellen, daß er mit großer Sachkenntniß und unermüdlichem Fleiß gearbeitet. Der letztere hat ihn angetrieben, sich mit auswärtigen Seminarvorständen in Verbindung zu setzen zur Erlangung der für die vollständige Zeichnung des Bildes erforderlichen Notizen. Dazu rechne ich die sehr ausgiebigen Mittheilungen über das irische Colleg in Maynooth bei Dublin.

Digitized by Google

Bei der Untersuchung der Bildungsanstalten der ältesten Zeit hat der Verfasser auch die neueren protestantischen Untersuchungen über die Verfassung der ältesten Kirche wenigstens gestreift. Wir sind ihm dankbar dafür, wenngleich auch auf diesem Gebiete bei unseren Gegnern eine Hypothese die andere drängt und aufhebt und zuletzt Einem der Boden unter den Füßen wankt. Sehr beachtenswerth sind jene Kapitel, die sich mit den Theoretikern des geistlichen Bildungswesens befassen (25. 44. 71). Wie es sich gebührt, ist ihm bei der Darstellung der mittelalterlichen Hochschulen Heinrich Denifle Führer gewesen. Besäßen wir doch endlich einmal jenen Band des Auctarium, welchen Denifle den alten Pariser Collegien widmen wird, dann müßte die Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten im Mittelalter einen noch viel stärkeren Reiz ausüben. Der Frage: ob Seminar, ob Hochschule, ist der Verfasser nicht aus dem Wege gegangen. Er löst sie in versöhnendem Sinne. Beide, Seminar und Universität, besitzen für die Interessen der Kirche ihre Bedeutung. Aus diesem Grunde möchte ich an den Verfasser die ergebene Bitte richten, in der hoffentlich bald erscheinenden zweiten Auflage in den zweiten Theil der Arbeit die Statuten irgend einer Fakultät der katholischen Theologie an einer modernen deutschen Hochschule aufnehmen zu wollen. Die Erfüllung dieses Wunsches wird Veranlassung zu belehrenden Vergleichen darbieten. Daß bei den irischen Seminarien die auswärtige Literatur bedacht wird, ist zu loben. Man vermißt den Hinweis auf die 1890—1891 in Mainz erschienene Geschichte der katholischen Kirche in Irland, deren Verfasser im zweiten und dritten Bande gerade der Geschichte der Collegien eingehendste Beachtung geschenkt hat. Und ein Hinweis auf die ausführlichen Artikel im Katholik 1893. II, 185 über St. Edmund's Colleg, 1894, II, 194 über Stonyhurst und 1895, II, 340 über Maynooth würde der Darstellung nicht zum Schaden gereicht haben.

Im zweiten Theile empfangen wir „Schriften und Einrichtungen" zur Bildung der Geistlichen. Sie alle hier anzuführen verbietet der Raum. Aus dem christlichen Alterthum und dem Mittelalter seien genannt die Briefe des hl. Hieronymus an

Digitized by Google

Nepotian, Cassiodor's Anleitung zum Studium der hl. Schrift, des Praeceptor Germaniae und Erzbischofs von Mainz, Rhabanus Maurus' Schrift von der Bildung der Cleriker. Aus der nachtridentinischen Zeit führen wir an die Seminarregeln des hl. Karl Borromäus, des Collegium Germanikum in Rom, der Seminarien von Bordeaux und von St. Sulpice in Paris, der Seminarien von Maynooth und München und des Knabenseminars in Bamberg. Den Schluß bildet die päpstliche Instruktion für jene Cleriker (Italiens), welche staatliche Hochschulen besuchen (1896). Die Uebersetzungen aus fremden Sprachen sind sorgfältig; wo der Verfasser anderer Vorlagen sich bediente, sind diese nochmals einer Prüfung unterzogen worden. Die Lectüre des Inhalts gestaltet sich zu einem beweiskräftigen Zeugniß für die in allen Jahrhunderten kundgegebene große Sorgfalt der Kirche in der Erziehung und Bildung der Diener des Heiligthums. Dabei tritt die Thatsache zu Tage, daß das, was wir Seminarbildung nennen, den Grundstock, das regelmäßige Element in der Bildung und Erziehung der Cleriker ausmacht. Dem Buch ist ein Namen- und Sachregister beigegeben. Die treffliche Arbeit soll hiermit nicht in letzter Linie den Studenten der Theologie warm empfohlen werden [1]).

Aachen. A. Bellesheim.

L'église catholique en Écosse, à la fin du XVI. siecle. Jean Ogilvie, écossais, jésuite torturé et mis à mort pour la foi à Glasgow le 10 Mars 1615 déclaré vénérable d'après les documents contemporains presque tous peu connus ou inédits par *James Forbes* S. J. Leroux. Paris. 1901. 8°. XL. 284 pag.

Der gelehrte Verfasser, ein schottischer Jesuit, aber seit vielen Jahren zu Paris in dem Lehrfach, wie mit der Feder thätig, gehört unter seinen Landsleuten zu den namhaftesten Kennern der Kirchengeschichte seiner nordischen Heimath. Neben seinem bedeutenden Werke: Narratives of Scottish Catholics under

---

1) Zu S. 76 ist statt H. Foley zu lesen Foley, und die Worte: Th. Knox sind zu streichen. S. 77 steht: Stakonik statt Stanonik. S. 129 Ostkott statt Oscott, und Selford statt Salford.

Digitized by Google

Mary and James VI., worüber ich s. Z. in der Literarischen Rundschau 1886 S. 301 berichtet, hat er eine Reihe von Artikeln in der Revue des questions historiques über ausgewählte Fragen aus der englischen und schottischen Kirchengeschichte geliefert. Sein neuestes Werk behandelt den 1615 zu Glasgow des katholischen Glaubens willen hingerichteten Jesuiten John Ogilvie (1579—1615). Die Arbeit liegt in zweiter Auflage vor[1]), die aber gänzlich umgearbeitet ist und als ein ganz neues Werk angesehen werden muß. In meiner Geschichte der katholischen Kirche in Schottland (Mainz 1883, II, 235) ist des seligen Ausgangs, den Ogilvie genommen, auf Grund spärlich fließender Quellen nach Maßgabe des gestatteten Raumes gedacht worden. Forbes war es vorbehalten, ein vollständiges Lebensbild zu zeichnen, welches auch für österreichische und deutsche Kirchengeschichte bedeutendes Interesse besitzt. Da Ogilvie in den Niederlassungen der Jesuiten in Olmütz, Brünn, Graz Jahre lang als Lehrer thätig gewesen, um 1610 in die schottische Mission heimzukehren, so unternahm Forbes eine Untersuchung der dortigen öffentlichen Archive, deren Funde der Darstellung einverleibt wurden. Als pièces justificatives sind sie theils im Original, theils in französischer Uebertragung im Anhang beigefügt worden. Der Verfasser besitzt Anspruch auf besondere Dankbarkeit wegen der mit ebensoviel Sachkenntniß, wie unbestechlicher Gerechtigkeit verfaßten Einleitung, die ein ansprechendes Bild von dem Untergang der katholischen Kirche in Schottland 1560 und ihrer entsetzlichen Lage bis 1615 entwirft. Maria Stuart's Kirchenpolitik empfängt eine sehr vorurtheilsfreie Würdigung, aber nicht minder fein gezeichnet ist der Charakter und die theologische Geistesrichtung ihres Sohnes Jakob's VI., der in seinem kirchenpolitischen Utilitarismus Katholiken und Presbyterianer gegen einander ausspielte. Aus dem Anhang heben wir hervor die im Auftrage der Rituscongregation in Rom, sodann durch den Bischof von Würzburg in Sachen des Martyriums des P. Ogilvie vernommenen Zeugen. Die Würz-

1) Die erste Auflage, die ich in der Literarischen Rundschau, Freiburg 1885 S. 175 zur Anzeige brachte, zählte nur 180 Seiten Text.

Digitized by Google

burger Zeugen hießen Sylvanus Mayne und Jakob Hegat, beide Benediktiner aus Schottland, die mit allen Vorgängen genau bekannt waren. Weil die Wahrheit nie das Tageslicht zu scheuen braucht, so hat Forbes im Gefühle überlegener Sicherheit in den Anhang S. 240—269 auch die vom protestantischen Erzbischof Spottiswood von Glasgow, dem eigentlichen Henker Ogilvie's, veröffentlichte Parteischrift zum Abdruck gebracht. Sie bedarf keiner Widerlegung, sie widerlegt sich selbst. Schließlich wollen wir nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß Ogilvie für das Bekenntniß der geistlichen Gewalt des apostolischen Stuhles sein Leben gelassen hat. Dem schön ausgestatteten Buche ist ein Register beigefügt.

Aachen. A. Bellesheim.

Aus dem finstern Wald. Gedichte und Sprüche von P. Joseph Staub O. S. B. Einsiedeln, Benziger & Co. 1901. 192 S. ℳ 2.

‚Aus dem finstern Wald' spendet uns ein Jünger des hl. Benedict heitere Lieder und ernste Sagen und Sprüche. Er ist nicht „modern", sondern folgt den Pfaden alter Meister, die in ihren Worten klar und schlicht und einfach sind, aber um so erhebender, sinniger und gemüthvoller in ihren Gedanken. Manches Gedicht hält den Leser in wahrer Spannung, bis endlich der Knoten in hochpoetischer Pointe sich auflöst. Einige seiner ergreifenden Balladen verdienten wohl Gemeingut des deutschen Volkes zu werden. Für sein Schweizer Heimathland ist der Sänger hochbegeistert, es ist „sein Stolz, sein Edelstein"; allenthalben offenbart seine Muse den ächten deutschen Mann, dem für seine gediegene Sangesgabe aufrichtiger Dank gebührt. R.

XXXIV.

Miscellen.

Zum Rosenwunder der hl. Elisabeth von Thüringen. Vor Jahresfrist haben wir in den „Mittheilungen des historischen Vereins der Diöcese Fulda" über das Rosenwunder der hl. Landgräfin Elisabeth geschrieben und speziell bewiesen, daß die erste Nachricht von demselben weit älter ist, als man in der

Digitized by Google

letzten Zeit gewöhnlich behauptet hat [1]). Eine kürzlich in der Beilage der „Germania" erschienene Darstellung bestimmt uns nochmals, die Frage kurz zu besprechen [2]). Da es heute an der Mode ist, alte und ehrwürdige Traditionen als spätere Legenden abzuthun, so ist ein Wort zu ihren Gunsten von allgemeinem Nutzen und Interesse.

Jurbonsen sagt in seinem Artikel über „Die Rosen der hl. Elisabeth": „Die anmuthige Erzählung ist nur eine Legende, nichts anderes, und die nüchterne Geschichte weiß und überliefert nichts aus dem Leben der hl. Elisabeth, was irgendwie als Kern derselben sich betrachten ließe;" und weiter: „Der erste, welcher das Wunder kennt, ist der Verfasser der sogenannten Vita rythmica, Johann Rothe, Domherr zu Eisenach, der im 15. Jahrhundert lebte [3])." Dasselbe schreiben Mielke, Detzel, Michael u. A. [4]). In Wirklichkeit verhält sich die Sache ganz anders; es gibt *verschiedene* Leben der hl. Elisabeth *aus dem* 13. und 14. *Jahrhundert*, welche vom Rosenwunder Kunde geben.

Wir können *drei* Stufen oder Perioden in der Darstellung unterscheiden. In der *ersten* wird uns „der Kern der Erzählung" ohne jede Ausschmückung geboten. Eine im 13. Jahrhundert von einem Franziskaner in Toskana niedergeschriebene Vita unserer Heiligen erzählt von ihr: „In cujus gremio, dum cibos ablatos de coquina deferret, inventi sunt flores vernantes divinitus commutati." Ganz dieselben Worte lesen wir in einer anderen Vita des 14. Jahrhunderts [5]). Diese hat mit der ersten Vita keine andere Uebereinstimmung, es fehlt jede Anlehnung an dieselbe; nur die Worte über das Rosenwunder sind gemeinsam, so daß man an eine andere, beiden Viten gemeinsame Quelle denkt.

Wo dürfen wir diese Quelle suchen? Vergleicht man die erstgenannte Vita, so erkennt man bald, daß sie unabhängig ist

1) IV. Jahrgang (Fulda 1901) S. 14—20.

2) Von uns unbekannter Seite ist in Nr. 282 derselben Beilage eine kurze Berichtigung veröffentlicht.

3) In dieser Zeitschrift, 1899 II. S. 483 und 485.

4) Mittheilungen S. 14 Anm. 2.

5) Vgl. über die beiden auf der *Laurenziana* zu Florenz befindlichen Handschriften Mittheilungen S. 15 und 20.

Digitized by Google

von dem „Libellus de dictis quattuor ancillarum"; und die Erzählung ist so schlicht und einfach, daß sie nicht aus der mündlichen Ueberlieferung zu schöpfen scheint. Die Vita ist entstanden in der Nähe von Perugia, der Stätte, an welcher Gregor IX. am 1. Juni 1235 Elisabeth in das Verzeichniß der Heiligen aufgenommen. Sie ist ferner sehr alt; im 13. Jahrhundert war bereits eine Bearbeitung derselben in Umlauf; „liegt da nicht die Vermuthung nahe, daß sie aus den Akten des Prozesses geschöpft hat? Die Art und Weise, wie die Heilung des Abtes Raimundus berichtet wird, scheint diese Annahme zu bestätigen [1])."

In der zweiten Periode wird der Bericht über das Rosenwunder bereits weiter ausgeschmückt. Dieser Periode gehört das Leben der hl. Elisabeth an, welches der um 1332 geschriebene Codex 193 der Bibliothek des Monte Cassino bietet [2]). Wir lesen daselbst: „Et semel ipsa ibat de coquina portans carnes pro pauperibus in gremio suo. Et comes erat ante coquinam; quem ipsa videns erubuit; erat enim adhuc satis juvenis. Comes autem veniens ad eam quaesivit coram omnibus militibus, quid portaret in gremio, quasi jocose. Ipsa subridens respondit: ‚Credatis quod rosas amico meo?' et comes ad eam: ‚Ego volo videre.' Et ipsa volens ei obedire laxavit gremium vestimentorum suorum, ubi posuerat carnes, et subito rosae pulcherrimae et redolentes omnibus videntibus apparuerunt; quas coram his spargens et projiciens admirati sunt nimis, ubi in hieme rosas tam pulcherrimas invenisset. Vir autem ejus hoc considerans et videns, quod amicus suus omnipotens Jesus Christus non permiserat eam coram illis erubescere, concessit ei libertatem faciendi quaecunque vellet."

Wir vermögen nicht zu bestimmen, ob und in wie weit die Poesie bei dieser Erzählung thätig gewesen; auf jeden Fall

1) Vgl. Mittheilungen S. 19.

2) Vgl. über die Handschrift (ein Franziskanerbrevier) Bibliotheca Cassinensis Bd. IV. S. 101; auf der ersten Seite steht von späterer Hand die Bemerkung: „Exaratus ut videtur anno 1332, quem annum innuit regula ad inveniendum numerum aureum." Die oben citirte Stelle auf S. 989.

Digitized by Google

kennt bereits die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts das Wunder in der von Rothe gesungenen Weise, und es geht nicht an, mit Zurbonsen anzunehmen, daß die Legende unsere hl. Landgräfin mit der hundert Jahre später (1336) gestorbenen Königin Elisabeth von Portugal verwechselt habe [1]).

Die dritte und letzte Periode fügt unserem Berichte einige wenig glückliche Zusätze hinzu, von welchen Mielke mit starker Uebertreibung sagt, daß sie „die Heilige zu einer Lügnerin und den Landgrafen zu einem barschen Tyrannen" machen [2]).

Rom. P. Leonhard Lemmens O. F. M.

Hegel als Schriftgelehrter. In seinen „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie [3])" schreibt Hegel: „Jede Philosophie tritt mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehende Philosophie nicht nur widerlegt, sondern ihren Mängeln abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sei; aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls die Worte der hl. Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: Siehe, die Füße, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thüre." Schade, daß die citirten Worte nicht Paulus, sondern Petrus, nicht zu Ananias, sondern zu dessen Weib Saphira spricht, und daß sie in der Apostelgeschichte (5, 9) lauten: Sieh, die Füße derer, welche deinen Mann begraben haben, sind an der Thüre und werden dich hinaustragen. — Da ist eigentlich der berüchtigte Ausspruch eines österreichischen Redners, der die Worte: In die Ecke Besen, Besen seid's gewesen, „unserem vaterländischen Dichter Grillparzer" zuschrieb, ein verzeihlicher und harmloser Schnitzer.

Wien. Dr. S.

1) A. a. O. S. 489.

2) Mielke, Die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. (Hamburg 1891) S. 29.

3) Hegels W. W. (Berlin 1832 ff.) XIII. S. 29; vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus. III. (Braunschweig 1897) S. 531.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXXV.

Die Theologie der euchariſtiſchen Hymnen des hl. Thomas von Aquin.

(Von Dr. Martin Grabmann, Kaplan der Anima in Rom.)

Als hl. Parnaß ſtellt Calderon die hl. Kirche Gottes dar, als den hl. Berg der wahren Poeſie, wo die Gläubigen ſich im Lobgeſange um den euchariſtiſchen Gott, den wahren göttlichen Apollo, einen. Die Sibyllen, Typen himmliſcher Prophetie, fordern die hl. Kirchenlehrer Hieronymus, Ambroſius, Auguſtinus, Gregorius und Thomas von Aquin auf zum Sängerſtreit im Lobpreis des hochheiligen Sakramentes. In dieſem poetiſchen Wettkampfe dichtet Thomas ſein „Pange lingua“ und erhält als hehren Siegespreis auf die Bruſt die Sonne, das ſtrahlende Symbol erleuchteten Wiſſens und feuriger Gottesliebe. In der Sphäre der Sonne ſieht Dante [1]) den engliſchen Lehrer, als Sol Aquinas feiert ihn Fracaſſi in begeiſterter Dichtung. Auch Fieſole malt in den zartinnigen Fresken von St. Marco in Florenz mit Vorliebe den hl. Thomas mit der Sonne auf der Bruſt.

Eine Sonne der Wahrheit hat des Aquinaten Geiſt hineingeleuchtet in die Tiefen der Vernunft- und Glaubenswiſſenſchaft. In beſonderem Grade aber hat er ſich durch ſeine Lehre über die hl. Euchariſtie als Leuchte der Wahrheit bewährt. Die Traktate über dieſes hl. Sakrament in ſeiner theologiſchen Summa und auch im Commentar zu den Sentenzen ſind durch reiche Inhaltlichkeit, Hoheit der Geſichtspunkte, Klarheit der Gedankenabfolge und Schönheit der Darſtellung gleich hervorragend. Die Bedeutung

1) Dante, Paradies X, 94—100.

Digitized by Google

des hl. Thomas als Doctor Eucharisticus iſt ſehr ſinnvoll an ſeinem Grabmal in St. Saturnin zu Toulouſe veranſchaulichet. Ueber dem Grabe thront ein herrliches Bildniß des hl. Lehrers. In der einen Hand hält er die hl. Euchariſtie, in der anderen ein Flammenſchwert. Darunter ſtehen die Verſe:

Ex Evangelii solio Cherubinus Aquinas.
Vitalem ignito protegit ense cibum.

Gonet bemerkt hierüber [1]): Eucharistiae Sacramentum esse arborem vitae in medio paradisi (sc. Ecclesiae) consitam, et D. Thomam Cherubinum, cui hujus arboris custodia demandata est. Was der Aquinate wiſſenſchaftlich dargelegt hat, das hat er auch in Poeſie ausgeſprochen. Seine fünf Hymnen auf das hl. Sakrament ſind eine Dichtung, ausgezeichnet durch Tiefe des Inhalts und Schönheit der Form, durch Höhe der Spekulation und Tiefe der Empfindung. Hier tritt uns Thomas entgegen als Scholaſtiker und Myſtiker, als theologus mentis et cordis, hier erfüllt er ſein eigenes Mahnwort:

Quantum potes, tantum aude,
Quia maior omni laude
Nec laudare sufficit.
Sit laus plena, sit sonora,
Sit jucunda, sit decora
Mentis jubilatio.

Daß die hl. Euchariſtie Gegenſtand der ſchönen Künſte ſein kann, ergibt ſich principiell aus dem Inhalte dieſes heiligen Sakramentes, welcher da iſt Chriſtus, das ſubſiſtirende Ideal aller Schönheit in ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur. In ihm, dem weſensgleichen Abglanz des Vaters, ſind die Weſensbeſtandtheile des Schönen im höchſten Sinne verwirklicht (S. Th. I q. 39 a. 8). Die Euchariſtie verurſacht die Schönheit des kirchlichen, chriſtlichen Lebens, ihre durch die hl. Kommunion hervorgerufene pſychologiſche Wirkung iſt Freude und Seelenwonne. Thatſächlich iſt die hl. Euchariſtie Gegenſtand der ſchönen Kunſt geworden, der Malerei durch Rafael's Disputa, der Poeſie durch die Geſänge

1) Clypeus Thomisticus, tractatus de Eucharistia (praefatio).

Digitized by Google

vom hl. Gral, durch Calderon's Autos Sacramentales und durch die Hymnen des hl. Thomas, an denen der große spanische Dramatiker sich entflammt hat.

Drei dieser Hymnen: ‚Sacris solemniis', ‚Verbum supernum prodiens', ‚Pange lingua' hat der hl. Thomas in das Officium des Fronleichnamsfestes eingeflochten, welches er um das Jahr 1264 auf Befehl Urban's IV. verfaßt hat. Das „Lauda Sion Salvatorem" ist die gedankentiefe Sequenz des vom Aquinaten auf das nämliche Fest zusammengestellten Meßformulars. Das „Adoro te devote" ist ein inniger Dankgesang nach der hl. Kommunion. Der stringente Beweis für die Aechtheit dieser Dichtungen ist durch die Forschungen von De Rubeis, Alexander Natalis u. A. längst erbracht. Es stützt sich dieser Beweis auf unanfechtbare Zeugnisse von Wilhelm von Thocco, Tholomäus de Luca, Johannes von Columna, St. Antonin, sowie auf die ältesten Kataloge der Werke des hl. Thomas (Stamser Katalog, Pignon u. A.).

Als Muster für das ‚Lauda Sion Salvatorem' scheint in metrischer Hinsicht der berühmte Kreuzhymnus des Adam von St. Victor dem hl. Thomas vorgeschwebt zu haben. Das ‚Lauda Sion Salvatorem', welches Thalhofer das Credo vom heiligsten Altarsakrament nennt, wurde schon gegen Ende des 14. Jahrhunderts in's Deutsche übertragen [1]).

In ästhetischer Beziehung eignet diesen Hymnen hohe poetische Schönheit. Der Ausdruck ist präcis und einfach, das Latein kurz, klar und voll Wohlklang, die schwierigsten Wahrheiten treten uns hier in erhabenem lyrischen Schwunge entgegen. Guyetius [2]) würdigt die Rhythmik und Schönheit dieser Dichtungen in den anerkennenden Worten: „Tanta siquidem est rhythmorum illorum mixta cum eruditissimi sensus expressione suavitas, nulla ut iis aequari possit metri cujuscumque politioris ratio exquisitissima." Der Lyriker J. B. de Santeuil erklärt sich bereit, für die einzige Strophe: „Se nascens dedit socium" all seine Gedichte herzugeben.

1) Thalhofer, Liturgik II, 107.

2) Heortolog. lib. III, cp. V, quaest. 5.

Digitized by Google

P. Albert Weiß[1]) kennzeichnet die Eigenart der Poesie des hl. Thomas also: „Hier ein Inhalt, der an Schwierigkeit und Tiefe seines Gleichen nicht hat, und dabei eine Darstellung, die nicht durchsichtiger sein könnte, nüchtern und doch warm, ja glühend, eine Ruhe athmend, welche an die Heiligen von Fra Angelico mahnt, und dazu eine Sprache, so natürlich, daß Jeder glaubt, es müsse so sein, und so einfach, daß alle meinen, sie könnten es auch so machen."

Der sprechendste Beweis aber für den Werth dieser eucharistischen Hymnen ist der Umstand, daß die katholische Kirche seit Jahrhunderten durch diese erhabenen Dichtungen in ihrer Liturgie den eucharistischen Heiland, ihren unsichtbar gegenwärtigen Lebensgrund, feiert. Der Grund hievon liegt darin, daß in diesen Hymnen die kirchliche Lehre vom hl. Sakramente in vollendeter Weise ausgesprochen ist. Der Ideengang ist ein durch und durch theologischer. „Der Sänger dieses Hymnus," bemerkt Willmann[2]), „ist derselbe hl. Thomas, dessen Sinnen, Forschen und Schauen von dem Gedanken bewegt wird, die Sinnenwelt durchsichtig zu machen auf ihr gedankliches Innere hin, und dieses wieder nach der darin waltenden Gotteskraft zu erkennen." Der eucharistische Gott ist das Thema der Hochgesänge unseres hl. Dichters. Die Theologie dieser Hymnen dürfte am ehesten in der Weise zur Darstellung kommen, daß gezeigt wird, wie der englische Lehrer hier einerseits das Verhältniß des Menschengeistes zu diesem hehren Geheimnisse, anderseits den Inhalt des katholischen Glaubensbewußtseins hierüber beleuchtet und erklärt.

Die geistigen Grundkräfte des Menschen sind Verstand und Wille. Was das Verhältniß der Denkkraft zu diesem Mysterium betrifft, so betont der hl. Thomas wie in seiner Summa, so auch in seiner Poesie die Nothwendigkeit und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens. Der menschliche Verstand gewinnt seine

1) Apologie des Christenthums. III. (3), 970.

2) Gesch. des Idealismus III, 856. Vgl. auch Daniel, Thesaurus hymnologicus. Lipsiae 1844. II, 97. Guéranger, L'année liturgique. Le temps après le Pentec. I, 302.

Digitized by Google

Ideen durch Abſtraktion aus der Sinnenwelt, er denkt das rein Geiſtige nur durch analogiſche Begriffe. Er kann von den einem Myſterium zu Grunde liegenden Momenten ſich keine diſtinkten Begriffe bilden; er iſt nicht im Stande, die Denkbarkeit des Geheimniſſes poſitiv zu demonſtriren. Wohl kann er aber in negativer Weiſe darthun, unter Vorausſetzung der übernatürlichen Offenbarung, daß ein unlösbarer Widerſpruch zwiſchen Dogma und Natur nicht obwaltet. Das Erkenntnißprincip iſt hierin der Glaube: „Inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam.“ (S. Thomas in Boeth. de Trinit. q. 2. a. 2.) Nicht das Zeugniß der Sinne, nicht die Schärfe natürlicher Denkkraft verbürgt uns die Wirklichkeit und Wirkſamkeit des euchariſtiſchen Geheimniſſes. Die unbedingte Hingabe an die ewige Wahrheit ſelbſt, an das Zeugniß des eingeborenen Wortes Gottes bringt unſerem Geiſte Licht über das mysterium eucharisticum. Dieſe Grundgeſetze und Grundſätze der theologiſchen Erkenntnißlehre liegen den nachfolgenden Verſen des ‚Adoro te devote‘ zu Grunde:

Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.
Credo quidquid dixit Dei Filius,
Nil hoc verbo veritatis verius.

Der Verſtand gibt dem Willen Richtung. Die überragende Stellung der Euchariſtie gegenüber der Contemplation des Menſchengeiſtes verurſacht eine rückhaltsloſe tiefinnige Unterwerfung und tiefanbetende Hingabe unſeres Willens an den unter Brodsgeſtalten gegenwärtigen Gottmenſchen. Daher:

Adoro te devote, latens Deitas,
Quae sub his figuris vere latitas:
Tibi se cor meum totum subjicit,
Quia te contemplans, totum deficit.
„Tantum ergo Sacramentum
Veneremur cernui.“

In dieſer glaubensinnigen Weiſe legt nun der hl. Thomas in ſeinen Hymnen den Inhalt der katholiſchen Lehre von der realen Gegenwart Jeſu Chriſti im heiligſten Sakramente, von der heiligen

Digitized by Google

Kommunion und vom hl. Meßopfer dar. Sehr ausführlich finden wir die Wirklichkeit und die Art und Weise der realen Gegenwart Christi erörtert. Da der eucharistische Gottmensch der Sohn Gottes und uns zu Liebe menschgewordene Welterlöser ist, deshalb steht die hl. Eucharistie in innigem und innerem Zusammenhange mit den großen Dogmen der Trinität und Incarnation. Die Lehre von der Trinität zeigt uns den Logos im Schooße des Vaters, die von der Incarnation denselben im Schooße der Jungfrau, das Geheimniß von der Eucharistie zeigt uns den Erlöser im Schooße der Kirche. Das ewige Wort (Verbum supernum prodiens nec Patris linquens dexteram) nimmt in der Incarnation menschliche Gestalt und Gegenwart an, dasselbe einige Wort wird durch die Eucharistie als Realgrund alles Lebens in der Kirche gegenwärtig für und für. Die Eucharistie ist die Consequenz, die Ausdehnung der Incarnation, sie perennisirt die Erlösungsfrucht Christi. Die Stufen der unermeßlichen Liebe Christi in der Menschwerdung, Erlösung, Eucharistie und himmlischen Beseligung sind mit wunderbarer Kürze und Kraft ausgesprochen in den Versen:

Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in praemium.

Da diese eucharistischen Dichtungen zur Verherrlichung des Fronleichnamsfestes bestimmt und verfaßt sind, so ist namentlich im ‚Sacris solemniis' und im ‚Lauda Sion Salvatorem' der Einsetzung des hl. Sakramentes beim letzten Abendmahle besonders ausführlich gedacht. Zeitlich läßt sich die Einsetzungsscene nach den Kategorien der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachten. An sich, d. h. als Gegenwart betrachtet, fällt der Einsetzungsakt auf den Vorabend des Erlösungstodes. Es bildet dieser hl. Abend gleichsam das Testament, den wunderbaren Abschluß der irdischen leidensfähigen Gegenwart Jesu Christi.

Ad opus suum exiens,
Venit ad vitae vesperam.
In mortem a discipulo

Digitized by Google

Suis tradendus aemulis,
Prius in vitae ferculo
Se tradidit discipulis.

Zur Vergangenheit verhält sich die weihevolle Abendstunde des letzten Abendmahls als Antitypus zum Typus, als veritas zur umbra. All' die Typen vom Paschalamm, vom Manna, von Isaak u. s. w. sind hier in Erfüllung gegangen.

In hac mensa novi regis
Novum Pascha novae legis,
Phase vetus terminat.
Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat.

Auch in der 2. und 3. Strophe des ‚Sacris solemniis' findet sich eine treffliche Gegenüberstellung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Pascha.

Für die Zukunft ist die Einsetzung des hl. Altarsakramentes der Beginn der gnadenreichen Gegenwart Christi, des Hohenpriesters in der Kirche, der Anfang des neutestamentlichen gnadenvermittelnden Ritus und Priesterthums. Christus übergibt seinen Aposteln und deren Nachfolgern volle Gewalt über seinen realen Leib durch Einsetzung des neutestamentlichen Priesterthums.

Sic sacrificium instituit,
Cujus officium committi voluit
Solis presbyteris, quibus sic congruit,
Ut sumant et dent ceteris.

Der Beweggrund, von dem der Erlöser bei Einsetzung dieses hl. Geheimnisses geleitet wurde, ist seine wunderbare Liebe, deren Größe aus dem Abstand zwischen Christus und uns sündigen Menschen einigermaßen ermeßbar ist:

O res mirabilis, manducat Dominum
Pauper, servus et humilis.

Der biblische Bericht von der Einsetzung der Eucharistie ist der positive Beweis für die reale Gegenwart Christi. Die wirkliche Gegenwart Christi nach Gottheit und Menschheit, nach Leib und Seele, Fleisch und Blut, ist in allen Hymnen des hl. Thomas

Digitized by Google

in der deutlichsten Weise ausgesprochen. Der Glaube bezieht sich auf das Unsichtbare. Am Kreuze war nur die Gottheit unsichtbar und deshalb Objekt des Glaubens, in der Eucharistie ist Christi Gottheit und Menschheit unsichtbares Objekt des katholischen Glaubens. Nicht wie Thomas Didymus sieht Thomas von Aquin die Wundmale des Herrn, aber er glaubt:

In cruce latebat sola Deitas,
At hic latet simul et humanitas,
Ambo tamen credens atque confitens
Peto, quod petivit latro poenitens.
Plagas, sicut Thomas, non intueor:
Deum tamen meum te confiteor.

Sehr klar und theologisch genau ist in den eucharistischen Hymnen des Aquinaten das Wie der Realpräsenz Christi mit all' den damit zusammenhängenden Wundern behandelt. Namentlich ist die katholische Transsubstantiationslehre auf's Bestimmteste vertheidiget. Transsubstantiation ist begrifflich transitus totius substantiae in aliam. Nach dem Axiom: „Omne agens agit inquantum est in actu" unterscheidet sich die unendliche, unbegrenzte, mit dem göttlichen Wesen identische Thätigkeit Gottes (actus infinitus) von der begrenzten, accidentellen Thätigkeit der Geschöpfe in der Weise, daß die Thätigkeit Gottes sich auf die Totalsubstanz erstrecken kann, während die geschöpfliche Thätigkeit lediglich sich auf die Veränderung der Form bezieht (cfr. Q. disp. de Pot. III, a. 1). Diese Grundsätze bewahrheiten sich in der Schöpfung der Welt und auch in der eucharistischen Verwandlung.

Dogma datur Christianis,
Quod in carnem *transit* panis
Et vinum in sanguinem.

Die Schwierigkeit dieser Verwandlung für unser begrenztes Denkvermögen wird etwas behoben durch den Hinweis auf das Wunder der Incarnation und auf die allwirkende Kraft des göttlichen Wortes:

Verbum caro panem verum
Verbo carnem efficit:
Fitque sanguis Christi merum,

Digitized by Google

Et si sensus deficit,
Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit.

Die phyſiſchen Accidenzien des Brodes und Weines bleiben nach dem Conſecrationsakt objectiv fortbeſtehen, trotzdem die Brod- und Weinſubſtanz nicht fortdauert. Hiedurch iſt der reale Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Accidenzien (auch der dimenſiven Quantität) gewährleiſtet.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum, et non rebus
Latent res eximiae.

Hierdurch iſt jedoch keine wirkliche Sinnestäuſchung hervorgerufen, ſondern vielmehr die Objectivität der Sinnesvorſtellung voll und ganz gewahrt. Eine Sinnestäuſchung iſt nur dann vorhanden, wenn die Senſation falſche Denkakte beurſacht. Hier in der Euchariſtie ſieht durch den Glauben belehrt der menſchliche Verſtand hinter den Brod- und Weinaccidenzien nach der Wandlung nicht Brod- und Weinſubſtanz, ſondern Chriſti Fleiſch und Blut.

Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides
Praeter rerum ordinem.

Die Grundpfeiler aller Kategorien, Suppoſitum und Subſtanz, Subſtanz und Accidens, gelten hier in ganz anderen Verhältniſſen. Dieſe Myſterien fallen nicht in das Gebiet der reinen Vernunft.

Sehr ausführlich beſpricht der engliſche Lehrer die Totalität der Euchariſtie, die Gegenwart Chriſti unter jedem einzelnen Theilchen ſowohl der Brods- wie Weingeſtalt. Dieſe Wahrheiten ſind ſehr klar ausgedrückt in den Verſen des ‚Lauda Sion‘:

Caro cibus, sanguis potus,
Manet tamen Christus totus
Sub utraque specie.
A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.
Fracto demum Sacramento,
Ne vacilles, sed memento,

Digitized by Google

Tantum esse sub fragmento,
Quantum toto tegitur.
Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

Auch die durch das euchariſtiſche Dogma gegebene praesentia multiplex redundans Christi in numeriſche Identität ohne ſubjective Multiplikation iſt zwiſchen den Zeilen zu leſen bei den Verſen:

Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Den Convenienzgrund dieſer ausführlich beſprochenen Realpräſenz Chriſti sub bina specie gibt Thomas an mit den Worten:

Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem;
Ut duplicis substantiae
Totum cibaret hominem.

Nicht blos als „Numen praesens“ wollte der allliebende Gottmenſch unter uns weilen im hl. Sakramente. Dieſes commercium inter Deum et hominem ſollte noch inniger ſein, ſollte ſich zur Vereinigung, zur communis unio geſtalten in der Euchariſtie als Seelenſpeiſe. Die Hymnen unſeres hl. Lehrers, namentlich das ‚Adoro te devote‘, enthalten tiefe und anregende Gedanken über Weſen, Wirkungen und Zweck der hl. Kommunion.

Die Kommunion bringt uns in die innigſte Vereinigung mit Chriſtus. Die hl. Väter werden nicht müde, dieſe unio, ἕνωσις, κοινωνία in den herrlichſten Farben zu ſchildern. Es iſt dieſe Einigung ein Nachbild der Einheit der göttlichen Natur in der Trinität und der hypoſtatiſchen Union zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus. Sie iſt unvergleichlich mehr als eine bloße unio per fidem et affectum.

In der hl. Kommunion nehmen wir Chriſtus als das Lebensprincip des übernatürlichen Lebens wirklich in uns auf, wir nehmen in uns auf jenes Leben, das der Logos vom Vater weſenhaft

Digitized by Google

empfangen und das er uns per participationem einſenkt. Die hl. Kommunion erſcheint hiedurch zugleich als Anticipation der glorios-intuitiv-fruitiven Vereinigung mit Gott in der Herrlichkeit des Himmels. Dieſe Gedanken, welche bei Joh. 6, 58 in ihrem tiefſten Grunde ausgeſprochen ſind, finden wir auch in den folgenden Verſen berührt:

Panis *vivus, vitam praestans homini,*
Praesta meae menti *de te vivere*
Et te illi semper dulce sapere.
Panis vivus et vitalis
Hodie proponitur.

Durch die hl. Kommunion werden wir in beſonders inniger Weiſe eingegliedert in den myſtiſchen Leib Chriſti. Es iſt ja der Leib Chriſti, den Tauſende und Tauſende genießen, numeriſch ein und derſelbe und deshalb das wirkſame Einheitsprincip der Chriſten unter ſich und mit dem gemeinſamen lebenſpendenden Haupte Jeſus Chriſtus.

Sumit unus, sumunt mille . . . . .
Ecce panis Angelorum,
Factus cibus viatorum:
Vere panis filiorum,
Non mittendus canibus.

Dieſe ſociale Bedeutung der Euchariſtie iſt ſchon ſymboliſirt durch die Materie dieſes Sakramentes (Brod und Wein). Der hl. Thomas bezeichnet oftmals als „res“ sacramenti Eucharistici die „unitas corporis mystici“. Dieſe Wahrheit findet ihren feierlichen, liturgiſchen Ausdruck beſonders im hl. Fronleichnamsfeſte, zu deſſen Verherrlichung die Hymnen des Aquinaten gedichtet ſind. An dieſem Tage erſcheint der euchariſtiſche Gott in beſonderer Weiſe als „unitatis signum, caritatis vinculum, concordiae symbolum.“

Was die Wirkungen und den Zweck der hl. Kommunion betrifft, ſo verurſacht dieſelbe hl. Freude, ſüße Seelenwonne.

Praesta meae menti de te vivere,
Et *te illi semper dulce sapere.*

Digitized by Google

Diese Seelenwonne ist hervorgerufen durch den „fervor caritatis“ (S. Th. III, 79, 1 u. 2), den der liebende göttliche „Pelikan“ in der Seele entfacht. Den Ausdruck: „Pie pellicane“ im ‚Adoro‘ interpretirt Heimbucher also: „Nach der Ausdrucksweise der Heiligen saugen wir gleichsam den hl. Geist aus der Brust des durch die realste Verbindung von ihm erfüllten Leibes des eucharistischen Christus, saugen ihn aus dem Herzen des Logos, aus dem er entspringt, der hl. Geist quillt wie das Herzblut in alle Adern des Körpers — in alle mit Christus durch die hl. Eucharistie substantiell verbundenen Glieder.“

Die hl. Kommunion vermehrt die heiligmachende Gnade und die göttlichen Tugenden.

Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.

Die reinigende Wirkung ist ausgedrückt in den Versen:

Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine.

Zugleich ist die hl. Kommunion ein Heilmittel gegen unsere Gebrechlichkeit, ein Trost in allen Gefahren und Kämpfen des einzelnen Menschen wie der ganzen Kirche:

Dedit fragilibus Corporis ferculum,
Dedit et tristibus Sanguinis poculum.

Die hl. Eucharistie ist das viaticum, mit dem der Herr uns speist („qui nos pascis hic mortales“) während unseres Erdenpilgerns, das der gute Hirt uns einsenkt als das „antidotum mortis“, als den kräftigen Keim glorreicher Auferstehung und ewigen Lebens. Diese innere Zweckbeziehung der Eucharistie als Kommunion zur himmlischen Seligkeit kommt besonders in den Schlußstrophen des ‚Adoro te devote‘, ‚Sacris solemniis‘, ‚Verbum supernum prodiens‘ und ‚Lauda Sion‘ deutlich zum Ausdruck.

Jesu, quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud, quod tam sitio:
Ut te revelata cernens facie,
Visu sim beatus tuae gloriae.

Digitized by Google

Auch hier in seiner eucharistischen Poesie gibt der Aquinate als das primäre Element der ewigen Glückseligkeit das Schauen Gottes, die Thätigkeit des durch das lumen gloriae befähigten Intellektes an.

All' diese herrlichen Wirkungen der hl. Kommunion werden nur Jenen zu Theil, welche würdig die hl. Eucharistie empfangen, welche „boni" im theologischen Sinn, im Stande der heiligmachenden Gnade sind. Denen aber, welche unwürdig kommuniciren, gereicht der Leib des Herrn zum Verderben. Dieser Unterschied der Wirkung der hl. Kommunion je nach dem subjektiven Seelenzustand spricht sich aus in den Versen:

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali:
Vitae vel interitus.
Mors est malis, vita bonis.
Vide paris sumptionis,
Quam sit dispar exitus.

Die Gnadenwirkungen der hl. Kommunion und überhaupt aller Sakramente entspringen aus dem hl. Meßopfer, welches die wirkliche Erneuerung des Kreuzopfers Jesu Christi ist. Die Scholastik hat, wie neuestens Renz und Götzmann dargethan haben, die Lehre vom hl. Meßopfer zum Gegenstand eingehender theoretischer Untersuchungen gemacht. Freilich, die letzte und vollständige wissenschaftliche Behandlung hat die Lehre vom eucharistischen Opfer in der nachtridentinischen Blüteperiode der Theologie und in der Neuzeit durch Franzelin, Thalhofer u. s. w. erfahren. Das Mittelalter hat das hl. Meßopfer nicht nur dogmatisch betrachtet, sondern auch liturgisch erklärt. Die vielen eingehenden Meßerklärungen und die Thatsache, daß die Fürsten der Scholastik, wie Alexander von Hales, der hl. Thomas u. s. w. eine übersichtliche Erörterung des Meßritus in das System ihrer Summen aufgenommen haben, liefert den Beweis für das hohe Interesse des Mittelalters für dieses hl. Opfer. Dieser Opfergedanke durchdringt auch die eucharistische Poesie des Aquinaten. Da hier die Eucharistie nach all' ihren Beziehungen verherrlicht wird, so ist in diesen Dichtungen die Idee des Opfers mit der der Kommunion auf's

Digitized by Google

innigste verwoben. Der englische Lehrer findet in diesem hl. Opfer die überreiche Erfüllung der alttestamentlichen Opfertypen, er findet in der Eucharistie die eminenteste Verwirklichung des Opfergedankens. Sehr klar ist die Einsetzung der Eucharistie als eines Opfers, die Fortdauer dieses Opfers und das Wesen desselben gekennzeichnet in den Versen:

Quod in coena Christus gessit,
Faciendum hoc expressit
In sui memoriam,
Docti sacris institutis
Panem, vinum in salutis
Consecramus hostiam.

Auch die Wirksamkeit dieses eucharistischen Opfers, namentlich seine sühnende Kraft wird an vielen Stellen dieser eucharistischen Gesänge nachdrücklich hervorgehoben. Es ist das Bild, das der Aquinate hier vom eucharistischen Geheimnisse entworfen hat, eben ein vollständiges und lebensfrisches.

Es ist nur eine skizzenhafte Darstellung der theologischen Ideen in den eucharistischen Hymnen des englischen Lehrers, welche wir hier gegeben haben. Der Dominikaner Karl Bouquin († 1698) hat über die Sequenz: ‚Lauda Sion Salvatorem' einen ganzen Folianten geschrieben. Dieses Werk erschien 1677 zu Lyon unter dem Titel Solis Aquinatis Splendores [1]). Hier ist der ganze tiefe Gedankeninhalt dieses Hymnus in herrlicher Sprache und gemüthstiefer Form enthüllt. Für Predigt und Betrachtung bietet dieser freilich seltene und kostspielige Commentar eine reiche Quelle anregender Gedanken. In neuester Zeit hat Gihr in seinem schönen Buche über die Sequenzen des Meßopfers eine sehr anziehende Erläuterung dieser Fronleichnamssequenz gegeben. Recht treffend sind die charakterisirenden Worte Werner's [2]): „In den eingewobenen Hymnen und Sequenzen lehrt Thomas erhabene Theologie. Der Geist strenger Objektivität und klarer Bestimmtheit verläßt ihn auch im höchsten lyrischen Schwung nicht; tief-

1) Vgl. Hurter, Nomenclator literarius. ed. 2. II, 431.
2) Werner, Thomas v. Aquin I, 792.

Digitized by Google

gläubige Anbetung, Sehnsucht nach der Anschauung der ewigen Klarheit Gottes sind die Stimmungen, in welchen sein rhythmischer Gesang sich austönt." In diesen Dichtungen steht der Aquinate auf den Höhen der Scholastik und Mystik zugleich. P. Thomas Valgornera O. Pr. konnte deswegen ein Werk schreiben: Theologia mystica juxta mentem S. Thomae, utriusque scholae et scholasticae et mysticae principis. In diesen Hymnen verwirklicht sich der hohe praktische Zweck der Theologie, den Albert d. Gr. also bestimmt [1]: „Theologia scientia est secundum pietatem: hoc est, non est de scibili simpliciter, ut scibile est, nec de omni scibili, sed secundum quod est inclinans ad pietatem."

Die eucharistischen Hymnen des hl. Thomas sind der adäquate poetische Ausdruck all dessen, was der Katholik glaubt, hofft, liebt und bewundert in Hinsicht auf das hochheilige Sakrament. Wir schließen unsere Abhandlung mit den folgenden Worten des großen Möhler, welche auf die eucharistischen Dichtungen des hl. Thomas Bezug haben [2]: „Wir beten darum den geheimnißvoll gegenwärtigen Heiland im Sakramente an, erfreuen uns seiner überschwänglichen, herablassenden Barmherzigkeit und drücken im Preis- und Lobgesang unsere frommen Gefühle aus, so sehr, als es die göttlich-beseligte Menschenbrust vermag."

1) Albert M. S. Th. I tr. 1. q. 2.
2) Möhler, Symbolik. Mainz 1835. S. 300.

Digitized by Google

XXXVI.

Ein Blatt pauliniſcher Theologie.

(Von der allgemeinen Auferſtehung nach 1 Cor. 15.)

Die zwei Briefe des hl. Paulus an die Corinther verdienen im höchſten Grade die Aufmerkſamkeit des Theologen, der in der Situation der erſten Chriſtengemeinden geeignete Motive ſucht, ſeinen Glauben zu ſtärken, ſeine Seele zu erheben, in ſeiner religiöſen Ueberzeugung immer mehr ſich zu befeſtigen. Der Enthuſiasmus des Apoſtels in der Predigt einer neuen Lehre, der brennende Eifer gegen die Vorurtheile, den Aberglauben, gegen das Streben, den Glanz der chriſtlichen Wahrheit zu verdunkeln und ihre Ausbreitung zu hindern, die weiſen Rathſchläge, die er den Mitgliedern der neuen Kirche ertheilt, die bewunderungswürdige Miſchung von Würde und Mäßigung, die er in der Vertheidigung ſeiner apoſtoliſchen Sendung beobachtet, die Beweiſe des Vertrauens und der Liebe, die er den Neubekehrten gibt — das ſind die Lehren, welche alle Chriſten aus den beiden Briefen an die Corinther ſchöpfen können; das ſind die Züge, welche beſonders Jene beherzigen müſſen, die berufen ſind, die evangeliſchen Wahrheiten zu verkünden und das Amt des Apoſtels in der chriſtlichen Gemeinde und für jede einzelne anvertraute Seele fortzuführen.

Beſonders erhebend und großartig, von bewunderungswürdiger Originalität und Reichhaltigkeit iſt das berühmte 15. Kapitel im erſten Corintherbriefe, wo der Apoſtel als inſpirirter Theologe und vollendeter Lehrer von der Auferſtehung des Fleiſches handelt, meiſterhaft die Beweiſe für dieſe Wahrheit darlegt, und die wunderbare Weiſe ihres Vorganges beſchreibt. Doch dieſes Blatt der pauliniſchen Theologie iſt voll von Schwierigkeiten, weßhalb es angezeigt ſein dürfte, dasſelbe in dem zweifachen Lichte der Philologie und der Kritik zu beleuchten und zu erklären.

Digitized by Google

Bevor wir jedoch auf den eigentlichen Gegenſtand eingehen, haben wir eine Vorfrage zu erledigen. Wie kommt der Apoſtel dazu, im 15. Kapitel des I. Corintherbriefes von der allgemeinen Auferſtehung zu handeln? Welche Veranlaſſung bot ſich ihm?

Die Umſtände der Gründung und Entwickelung der jungen corinthiſchen Kirche gibt uns darüber Aufſchluß. Denn wir wiſſen, daß die erſten Elemente dieſer chriſtlichen Gemeinde hauptſächlich aus Heiden und Juden beſtanden. Nun aber legten die Juden bei ihrer Bekehrung alle die alten Vorurtheile ihrer religiöſen Erziehung ſehr ſchwer ab; die Heiden aber zeigten ſich noch hartnäckiger. Es koſtete ſie nicht ſelten viele Ueberwindung, die verſchiedenen Glaubenswahrheiten des Chriſtenthums anzunehmen. Bei beiden ſtieß unter den Dogmen unſeres Glaubens die Auferſtehung des Fleiſches immer auf den größten Widerſtand. Bei den Juden gab es ſogar eine eigene Secte, — die Sadduzäer — welche dieſe Lehre verwarfen[1]; die Heiden aber ſpotteten darüber. An dieſer Frage ſcheiterte auch die Predigt des hl. Paulus auf dem Areopag zu Athen. Kaum hatte er die berühmten Worte ἀνάστασις νεκρῶν[2]) berührt, als die athenienſiſchen Gelehrten zu lachen anfingen. Sie machten darüber ihre Witze und verſpotteten den Apoſtel; kurz, Niemand wollte davon etwas hören.

Keine Wahrheit widerſprach auch mehr dem griechiſchen Geiſte. Seit Plato war man gewöhnt, die Materie, ὕλη, als die Quelle des phyſiſchen und moraliſchen Uebels zu betrachten; der Leib galt deßhalb als ein Element der Sünde in der menſchlichen Natur. Daraus erklärt ſich, daß die Auferſtehung der Leiber dem griechiſchen Geiſte als etwas ſehr wenig Wünſchenswerthes erſchien, da ſie in einem gewiſſen Sinne die Erneuerung des böſen Principes war.

Es dürfte alſo die Annahme berechtigt ſein, daß unter den Gläubigen in Corinth ehemalige Schüler der Sadduzäer oder Anhänger ſich befanden, die noch theilweiſe ihrem Irrthum zugethan waren. Wohl läßt ſich für die Ausbreitung des Saddu-

1) Siehe Atzberger, „Die chriſtliche Eschatologie". Nr. 142.

2) Act. 17, 32.

Digitized by Google

zäismus außerhalb Paläſtina kein poſitiver Beweis erbringen; denn derſelbe war eine ſpecifiſch-jüdiſche Häreſie. Nichtsdeſtoweniger ſtimmte dieſer Irrthum mit den Vorurtheilen des gewöhnlichen Volkes nur zu ſehr überein, als daß er bei Vielen nicht ein Echo gefunden hätte. Mitunter trat dieſer Irrthum unter einer ganz beſonderen Form in die Erſcheinung. Gingen doch Einige ſo weit, daß ſie behaupteten, die Auferſtehung der Todten ſei ſchon vollendet oder vollziehe ſich wenigſtens jeden Tag in der geiſtigen Regeneration des Chriſten durch die Taufgnade. Noch am Ende ſeines Lebens klagte der hl. Paulus bitter über dieſen Irrthum. Aus ſeinem Gefängniſſe in Rom ſchrieb er an Timotheus: Sermo eorum ut cancer serpit, ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate exciderunt dicentes: resurrectionem esse jam factam [1]). Denſelben Irrthum bekämpfte ſpäter Tertullian bei den Marcioniten [2]).

Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn ſich in der jungen corinthiſchen Gemeinde unter ihren Gliedern auch einige Gegner des Auferſtehungsdogma's befanden. Wie es ſcheint, glaubten Einige ſelbſt nicht an die Unſterblichkeit der Seele; jedoch mögen beide Parteien nur wenige Vertreter gefunden haben. Denn der hl. Paulus ſchreibt: λέγουσίν τινες ἐν ὑμῖν ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est [3]). Ihr Irrthum konnte dem Glauben gefährlich werden. Darum war eine klare und eingehende Darlegung angezeigt.

Sei es nun, daß der Apoſtel durch einen Brief, welchen die Corinther [4]) an ihn ſchickten, oder durch Boten, welche ihn zu Epheſus aufſuchten [5]), von dieſen Irrthümern Kenntniß erhielt,

---

1) 2 Tim. 2, 17. 18.

2) De resurrect. carnis, cap. 19.

3) 1 Cor. 15, 12.

4) Cf. 1 Cor. 7, 1.

5) Während ſeines Aufenthaltes zu Epheſus, etwa Ende 55 oder Anfang 56 erhielt der hl. Paulus den Beſuch mehrerer Familienglieder der Chloe, welche ihm über die zu Corinth ausgebrochenen Wirren und Parteiungen Be-

Digitized by Google

alſogleich griff er zur Feder und behandelte ex professo in einem ganzen Kapitel die Auferſtehung der Todten.

Vor Allem führt er den Beweis durch, daß die Auferſtehung von den Todten gewiß iſt und ſicher ſtattfinden werde; ſodann entwickelt er auch das Wie dieſer Frage, ſoweit der Gegenſtand eine ſolche Behandlung zuläßt.

I.

Nicht weniger als 34 Verſe widmet der Apoſtel dem Beweiſe für die Gewißheit der Auferſtehung (Vers 1—34). Drei große Argumente erbringt er für ſeine Behauptung, und es iſt von Intereſſe, deren Verkettung, Fortſchreiten und Werth zu zeigen.

Das erſte und Haupt-Argument beruht auf einer unleugbaren Thatſache der hiſtoriſchen Ordnung: auf der Auferſtehung Jeſu Chriſti (Vers 1—28). — Das zweite, welches ein argumentum ad hominem zu ſein ſcheint, hat zur Grundlage die Erwägung, daß mit der Leugnung der Auferſtehung die Taufe um der Todten willen ein lächerlicher Brauch und ein Unſinn ſei (cf. Vers 29). — Das dritte Argument endlich, das ebenfalls noch ein argumentum ad hominem iſt, — entnimmt ſeine ganze Beweiskraft der Idee, daß, wenn es eine Auferſtehung der Todten nicht gibt, die Arbeiten der Apoſtel nur Thorheit ſeien (V. 30—34).

Bleiben wir nun bei dem erſten Beweiſe. Der Apoſtel entwickelt ihn mit großer Kunſt und verknüpft ſozuſagen mit feſter Kette die einzelnen Ringe. Das ganze Argument beruht auf dem

---

richt erſtatteten. Darüber war der Apoſtel ſehr bewegt. Später theilten ihm drei andere Chriſten, Stephanas, Fortunat und Achaikus, mit, daß die Streitigkeiten noch nicht erloſchen ſeien. Sie brachten auch ein Schreiben mit, worin die Streitfragen näher angegeben waren. (Vgl. Güntner, Introd. in sac. N. T. lib. S. 257 ff. Michaelis, Einleitung in die hl. Bücher des N. T. 514—522; Schäfer, Einleitung S. 99.) Zur Schlichtung aller dieſer Wirren verfaßte der Apoſtel eben dieſen (unſeren 1.) kanoniſchen Brief (ein früherer ging verloren, cf. 1 Cor. 9) an die Corinther, etwa gegen 58 um Oſtern.

Digitized by Google

Syllogismus: Chriſtus iſt auferſtanden. Nun erfordert aber die Auferſtehung Chriſti auch die aller Derer, welche Chriſto angehören. Alſo iſt die Auferſtehung der Leiber gewiß.

Man wird gegen den hl. Paulus den Vorwurf erheben, daß ſeine Beweisführung unrichtig ſei, da er aus den Prämiſſen zu viel ableite. Es wird ja zugegeben, daß die Gerechten auferſtehen werden, aber werden die Böſen, die Ungläubigen, alle Jene, welche Chriſto nicht angehören, an dem gleichen Vorrechte Theil haben [1])?

Dieſer Einwand möchte begründet ſcheinen. Denn der erſte Beweis des Apoſtels zielt, ſtreng genommen, nur darauf ab, die glorreiche Auferſtehung der Prädeſtinirten zu beweiſen. Dieſe Beweisführung aber genügte dem Apoſtel, da er ſich ja direkt und vorzüglich an die Gläubigen, an die guten und eifrigen Jünger Chriſti wandte, nicht aber an jene falſchen Lehrer, an jene Irrlehrer und Förderer der Zwietracht, welche Lüge und Parteiung in die junge Kirche bringen wollten. Auch keine unvollſtändige und verſtümmelte Doktrin wollte der hl. Paulus in dieſem Kapitel geben. Läßt er doch gerade an jenen Stellen ſeiner Argumentation, wo er ſeine Theſe ſcheinbar nur auf die Gerechten beſchränkt, welche im Frieden mit Chriſtus geſtorben, zwei oder drei Worte (cf. V. 22, 26) fallen, welche ſeinen vollſtändigen Gedanken offenbaren und deutlich zeigen, daß er an einer abſolut allgemeinen Auferſtehung der Leiber feſthält. Wir werden auf dieſe ſeine Anſchauung ſpäter zurückkommen.

Beſondere Beachtung verdient der Oberſatz des Syllogismus, der für den hl. Paulus die Baſis ſeines erſten Beweiſes bildet: Jeſus Chriſtus iſt auferſtanden, παρέδωκα ὑμῖν . . . ὅτι Χριστὸς . . . ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς. Es fragt ſich nun: Iſt dieſe Behauptung gewiß, iſt ſie wahr? Ja, antwortet der Apoſtel, denn wir haben es euch verkündet. Es handelt ſich alſo hier um eine Glaubenswahrheit, welche die Corinther auf dem gewöhnlichen Wege empfangen haben, um eines der λογία der herkömmlichen Predigt der Apoſtel.

---

1) Siehe Atzberger, „Chriſtliche Eschatologie". S. 343, Nr. 278.

Digitized by Google

Es iſt wohl zu beachten, daß die erſten Sendboten des Evangeliums — wie man dies aus den neuteſtamentlichen Büchern erſehen kann, ſich in ihren Reden und Schriften immer auf die Autorität ihrer eigenen Predigt berufen. Nach dem Beiſpiele des göttlichen Heilandes, der ſie geſendet, und der ſelbſt geredet sicut potestatem habens [1]), redeten auch ſie bei der Verkündigung ihrer Lehre; ſo wahr iſt es, daß das Chriſtenthum nicht auf der rein menſchlichen Wiſſenſchaft und Philoſophie auferbaut iſt, ſondern auf der höchſten Autorität des Wortes Gottes. — Die apoſtoliſche Predigt nun (τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν cf. v. 1) läßt ſich im Allgemeinen auf zwei Hauptpunkte zurückführen: auf den Tod Jeſu und ſeine Auferſtehung. Das war das Thema der Anſprache des hl. Petrus zu Jeruſalem am Pfingſtfeſte [2]).

Mit dieſem Ideengang verbindet auch der hl. Paulus das Dogma der künftigen Auferſtehung: Tradidi vobis imprimis . . . quoniam Christus mortuus est . . . et quia *resurrexit* tertia die [3]). Es iſt alſo wahr, daß Chriſtus auferſtanden iſt, weil die Apoſtel und beſonders der Apoſtel per excellentiam, Derjenige, von dem Chriſtus geſprochen: Vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel, es ſo und ſo oft behauptet und gelehrt hat.

Doch dieſe Lehre, dieſe Predigt erforderte auch Beweiſe, und zwar ſolide Beweiſe. Es iſt nun nicht zu überſehen, daß der hl. Paulus ſeinen Gegenſtand gründlich behandeln will. Deshalb war es ihm nicht genug, die Corinther, um ſie noch vollſtändiger zu überzeugen, in ſchmeichelhafter Weiſe daran zu erinnern, daß ihre unerſchütterliche Anhänglichkeit an das Evangelium von der Erlöſung und beſonders an das Auferſtehungsdogma ihrem aufrichtigen und erleuchteten Glauben Ehre mache: τὸ εὐαγγέλιον ὃ καὶ παρελάβετε, ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε; es war ihm nicht genug, ſie zu erinnern, daß ohne den Glauben an dieſes Evangelium weder ſie noch ſonſt Jemand eine ernſtliche Anwartſchaft auf das ewige Heil haben könnten: δι' οὗ (εὐαγγελίου) καὶ

1) Matth. 7, 29. — 2) Apg. 2, 32. — 3) 1 Cor. 15, 4.

Digitized by Google

σώζεσθε (cf. v. 2); der Apoſtel ſchuldete ſeinen Leſern auch einen ſtrikten Beweis für die geſchichtliche Thatſache der Auferſtehung des Erlöſers; und er hält damit nicht zurück.

Bei dem Schriftbeweis für das Faktum der Auferſtehung wollen wir uns nicht weiter aufhalten, da auch der Apoſtel ihn nur im Vorübergehen berührt: resurrexit secundum scripturas (cf. v. 3), ſchreibt er kurz. Zwar haben die Propheten verkündet [1]), daß das Ereigniß eintreten werde, aber hat es ſich erfüllt? Wie man ſieht, handelt es ſich hier um eine weſentlich hiſtoriſche Thatſache. Nun beruht jedes Faktum dieſer Art auf dem Zeugniſſe. Das Zeugniß iſt das Geſetz, die Baſis der hiſtoriſchen Gewißheit. Das wußte der hl. Paulus wohl. Darum beruft auch er ſich im vorliegenden Fall auf das Zeugniß. Das iſt ſein erſter Beweis für die Auferſtehung Chriſti; derſelbe nimmt ganze ſieben Verſe ein, nämlich 5—11.

Die Zeugen aber, die der Apoſtel anführt, bilden drei Categorien. An erſter Stelle kommen die officiellen Zeugen, die an und für ſich ob ihres Charakters und ihrer göttlichen Miſſion Anſpruch auf Glaubwürdigkeit haben. Der hl. Petrus nennt ſie Testes praeordinati a Deo, — woraus ihnen ihre göttliche Miſſion und Autorität zukommt; — qui manducaverunt et biberunt cum illo (Christo), postquam resurrexit [2]): damit iſt ihre unverwerfliche menſchliche Autorität ausgeſprochen. In der That, muß man nicht Denjenigen Glauben ſchenken, die Augen- und Ohrenzeugen geweſen ſind? Mit Recht konnte daher der hl. Johannes ſchreiben: Quod vidimus et audivimus, annuntiamus vobis [3]); und an einer weiteren Stelle: „Qui vidit, testimonium perhibuit, et verum est testimonium ejus [4]).“

Nun, dieſe testes praeordinati waren die Apoſtel und zwar vor Allem und als der gewichtigſte unter ihnen der hl. Petrus.

1) Pſ. 15, 8; Jon. 2, 11 cf. Matth. 12, 39—41.
2) Cf. Act. 10, 41.
3) 1 Joh. 1, 3.
4) Joh. 19, 35.

Digitized by Google

Gerade auf deſſen Zeugniß beruft ſich der Völkerapoſtel mit den Worten: Visus est Cephae[1]). Nach Lucas wurde dem hl. Petrus vor allen ſeinen übrigen Collegen die Erſcheinung des auferſtandenen Erlöſers am Auferſtehungstage ſelbſt zu Theil[2]), weßhalb Chryſoſtomus ſchreibt: Qui primus Christum confessus erat, jure etiam dignus . . . qui *primus* videret resuscitatum.

Dem unfehlbaren Zeugniß des hl. Petrus fügt der Heidenapoſtel noch das der Zwölfe bei: ὤφθη . . . εἶτα τοῖς δώδεκα[3]); nicht als ob das Zeugniß des Apoſtelfürſten ungenügend wäre, ſondern weil es ſich geziemte und das Zeugniß unanfechtbarer, vollſtändiger und eklatanter wurde durch die Berufung auf das apoſtoliſche Geſammtcollegium.

Unter den officiellen Zeugen nennt der hl. Paulus noch den Jakobus und noch ein zweites Mal die ſämmtlichen Apoſtel: Deinde visus est Jacobo, deinde apostolis omnibus[4]). Dieſe Erſcheinung des Heilandes gegenüber dem hl. Jakobus minor, dem „Bruder" Jeſu und erſten Biſchof von Jeruſalem[5]), wird im Neuen Teſtamente nur an dieſer Stelle erwähnt; die andere Erſcheinung jedoch, welche als die zweite an das Geſammtcollegium der Apoſtel — mit Ausnahme von Judas — erfolgte, ſcheint identiſch zu ſein mit jener, welche den Apoſteln am Himmelfahrtstage[6]) zu Theil wurde. Doch mag dem ſein

1) 1 Cor. 15, 5.

2) Luc. 24, 34.

3) Luc. 24, 36 sq.; Joh. 20, 19. — Die Lesart der Vulgata — undecim — iſt falſch; denn die meiſten und beſten griechiſchen Handſchriften haben τοῖς δώδεκα. — Der Apoſtel betrachtet nämlich das Apoſtelcollegium in ſeiner Geſammtheit. Siehe Grimm-Zahn, „Geſchichte des Leidens Jeſu", S. 386 Anm.; Pölzl, „Leidens- und Verklärungsgeſchichte Jeſu", S. 459 f.

4) 1 Cor. 15, 7. Cf. Grimm-Zahn, S. 551 Anm.

5) Gal. 1, 19; Act. 15, 13; 21, 8.

6) Cf. Luc. 24, 44 sq. coll. Act. 1, 9. — Nach Einigen handelte es ſich um die Erſcheinung am 8. Tage nach der Auferſtehung (cf. Joh. 20, 26); wieder Andere glauben, Paulus rede hier von einer Erſcheinung Jeſu in Galiläa, die Matth. 28, 16—20 berichtet. Siehe darüber Grimm-Zahn, „Geſchichte des Leidens und der Auferſtehung"; Pölzl, „Leidens- und Verklärungsgeſchichte".

Digitized by Google

wie immer, die Erwähnung dieſer zwei Erſcheinungen Jeſu vor den officiellen Zeugen ſeiner glorreichen Auferſtehung war für die Corinther keineswegs überflüſſig. Wie es ſcheint, hatte ſich der Apoſtel bisher in ſeinen Catecheſen auf die zwei erſten Offenbarungen Jeſu beſchränkt, nämlich auf jene, welche 1 Cor. 15, 5 genannt ſind und am Auferſtehungstage vor Petrus und vor den „Eilf" ſtattfanden; doch war es in Anbetracht des Gegenſtandes und der weiteren Beſtärkung der Corinther im Glauben von großem Werthe, noch einige andere beſonders wichtige Erſcheinungen herbeizuziehen. Solche führt denn Paulus noch mehrere in ſtreng chronologiſcher Ordnung an, wie es die abſichtlich wiederholten Adverbien deinde, novissime andeuten.

Nach dieſen officiellen Zeugen kommen jene, welche in ihrer Geſammtheit die damalige Chriſtengemeinde repräſentirten: Deinde visus est plus quam quingentis fratribus [1]). Von dieſer feierlichen Erſcheinung berichten die Evangelien zwar nichts; doch ſprechen Anzeichen dafür, daß ſie in Galiläa ſtattfand. Hatte doch der Heiland vor ſeinem Tode verſprochen, daß er nach ſeiner Auferſtehung ſich ſeinen geliebten Jüngern in Galiläa zeigen werde [2]). Dieſe Verheißung war ferner am Oſtertage vom Engel am Grabe und von Jeſus ſelbſt beſtätigt worden [3]).

Der Erlöſer hielt Wort. Leſen wir doch im erſten Evangelium, daß er den Seinigen erſchien auf dem Berge, „wohin ſie Jeſus beſchieden hatte" [4]). Wenn Matthäus an dieſer Stelle ausdrücklich nur von der Anweſenheit der Eilfe (ἕνδεκα μαθηταί) redet, ſo folgt daraus nicht, daß ſie allein geweſen ſeien und andere Gläubige ſich ihnen nicht angeſchloſſen hätten. Die eilf Apoſtel ſind nur beſonders erwähnt als die Hauptperſonen, als die testes praeordinati a Deo, aber an ihrer Seite und am gleichen Tage wurden auch die zahlreichen Jünger Jeſu aus Galiläa — im Ganzen mehr als fünfhundert — des Anblicks des auferſtandenen göttlichen Heilandes gewürdigt: es war die

1) 1 Cor. 15, 6. Grimm-Zahn, S. 504, nebſt Anm.
2) Cf. Matth. 25, 32; Marc. 14, 28.
3) Cf. Matth. 28, 7. 10; Marc. 16, 7.
4) Matth. 28, 16.

Digitized by Google

werdende Kirche in ihrer Geſammtheit anweſend, um ihr Haupt, den Sieger über Tod und Hölle, anzubeten und ſeinen Triumph zu feiern. Wie mußte nicht das Zeugniß einer ſolchen Menge auf die Corinther lebhaft einwirken! Ueberdies fügt der Apoſtel noch hinzu: Ex quibus multi manent usque adhuc. Die apologetiſche Tragweite dieſer Worte wird Niemand verkennen: „Wenn ihr wollt — will der Apoſtel ſagen — könnt ihr ſie fragen; noch ſind ſie am Leben, und zwar in großer Zahl (πλείονες — die Mehrzahl), um euch Antwort zu ſtehen.“

Nach den officiellen Zeugen wird noch ein letzter genannt, omni exceptione major. Auch der ſoll Zeugniß ablegen für die Auferſtehung Jeſu: Novissime autem omnium tanquam abortivo *visus est mihi*[1]).

Mit welchem Nachdruck gedenkt hier der Apoſtel ſeiner Schwäche und Unwürdigkeit. An dieſem Zuge erkennt man die große Seele des hl. Paulus, einſt ſo ſtolz, als es das Intereſſe und die Ehre Gottes galt, aber auch ſtets bereit, ſich zu verdemüthigen und für nichts zu halten bei der Erinnerung an ſeine Fehler. Man ſage nicht, dieſe Verdemüthigung thue in dieſem Falle der Kraft des Zeugniſſes Eintrag. Nichts wäre falſcher als dies. Die Gläubigen zu Corinth, welche den Apoſtel wie ihren eigenen Vater liebten, ſchätzten ihn nur noch mehr, da ſie ſeine allzu große Demuth ſahen, und ſie rühmten ſich, daß ſie Alles, was er ihnen ſagte oder ſchrieb, mit ſogenanntem blindem Glauben annahmen. Die Ausſage des hl. Paulus erſetzte ihnen alſo alle anderen Zeugniſſe, ſie mochten noch ſo angeſehen und berechtigt ſein, und zwar um ſo mehr, als der Apoſtel klar und deutlich die Göttlichkeit ſeines Apoſtolates und ſeiner Miſſion verkündigte, um Diejenigen davon zu überzeugen, die daran zweifeln würden, und beſonders um ſeine Feinde und Verleumder zum Schweigen zu bringen. Dieſem Punkte ſind die Verſe 9 und 10 gewidmet: Ego . . . sum minimus apostolorum, qui non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum Ecclesiam Dei[2]); — gratia autem Dei sum id quod sum,

1) 1 Cor. 15, 8. — 2) 1 Cor. 15, 9.

Digitized by Google

et gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum. Vielfach betrachtet man dieſe Verſe als eine überflüſſige Parentheſe, als eine Nebenſache, doch mit Unrecht. Sie gehören ſtreng genommen zum Beweiſe und beſtätigen die Theſe. Obwohl ſeine Berufung — will der Apoſtel ſagen — von der der übrigen Zwölfe ſich unterſcheidet, ſo iſt er gleichwohl von Jeſus Chriſtus ſelbſt auf dem Wege nach Damaskus auserwählt worden; er iſt alſo in gleicher Weiſe wie die Zwölfe ein Apoſtel und hat ſomit ein Recht, ſein Zeugniß mit dem ihrigen in Verbindung zu bringen. Er darf alſo Anſpruch erheben auf dieſelbe Parität mit ihnen bezüglich der Rolle eines Auferſtehungszeugen, die er energiſch mit den Worten vertritt: Εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε: Sei es nun ich oder ſeien es jene: alſo predigen wir, und alſo habet ihr geglaubt [1]).

Damit iſt der Autoritätsbeweis für die Auferſtehung Chriſti (der Major des Pauliniſchen Syllogismus) erbracht. Gleichwohl will der Apoſtel es bei dieſen Argumenten noch nicht bewenden laſſen und fügt darum noch vier andere bei, die wir indirecte — argumenta ex absurdo — nennen können, die aber gleichwohl auf ſolider Grundlage beruhen und ſogar ſehr ergreifend ſind.

II.

Dieſer indirecte Beweis umfaßt die Verſe 12—20 incl. und zeigt die traurigen Folgen, welche die Negation der allgemeinen Auferſtehung nach ſich ziehen würde.

Der Apoſtel wundert ſich mit vollem Grunde, daß einige Corinther ſich von den Sophismen der Ungläubigen und Skeptiker, die an das zukünftige Leben nicht glauben, einnehmen laſſen: Quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est? Sie merken nicht, daß ſie mit ihrer Anſchauung auch die Evidenz leugnen, indem ſie indirect — implicite — die Auferſtehung Chriſti in Abrede ſtellen: Si resurrectio

1) 1 Cor. 15, 11.

Digitized by Google

mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Dieſer letzte Satz bildet ein Enthymem, deſſen Berechtigung wir noch eigens erklären werden. Für jetzt beachten wir mit dem Apoſtel, daß der Schluß oder die abgeleitete Folgerung (neque Christus resurrexit) vom chriſtlichen Standpunkte aus unzuläſſig iſt, und zwar aus vier Gründen, welche ebenſoviele neue Beweiſe (argumenta ex absurdo) werden für die Wahrheit des Oberſatzes im allgemeinen Syllogismus.

Das erſte Motiv lautet: Wenn die Auferſtehung Chriſti nur eine Täuſchung iſt, dann ſind auch die apoſtoliſche Predigt und der chriſtliche Glaube eine Täuſchung: Inanis ergo praedicatio . . . inanis et fides[1]). In der That entbehrten beide der Grundlage, der Haltbarkeit, und würden in Nichts zergehen gleich der dünnen Rauchwolke, die der leiſeſte Luftzug davon trägt und auflöſt. Das iſt der Sinn, den wir in Vers 14 dem Adjectiv κενόν, κενή zuerkennen[2]). Ueberdies ſteht geſchrieben: Deus . . . statuit fidem praebens omnibus suscitans eum a mortuis[3]).

Das zweite Motiv lautet: Wenn Chriſtus nicht auferſtanden iſt, ſo haben alle Apoſtel gelogen: Invenimur . . . falsi testes Dei[4]). Alle ſind Betrüger, und zwar Betrüger der ſchlechteſten Art, weil ihr Zeugniß auf einer erdichteten Thatſache beruhen würde, und ſie dieſelbe auf Gott überwälzten, indem ſie auf ſeine Wahrhaftigkeit ſich berufen: ψευδομάρτυρες θεοῦ . . . ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ. Iſt das nicht ein empörender Frevel?

Das dritte Motiv führt die Vers 14 gezogene Conſequenz weiter: Wenn Chriſtus nicht auferweckt iſt, ſo gibt es im Chriſtenthum und im Glauben auch kein Heil mehr: Vana est fides vestra[5]); kein Heil für die Lebenden, deren nicht vergebene Sünden auch ferner ihr Gewiſſen belaſten werden: Adhuc enim estis in peccatis vestris[6]); kein Heil für die Todten, welche während ihres Lebens in ihrem Vertrauen getäuſcht, nun für

1) 1 Cor. 15, 14.
2) Schleußner, Lexicon, tom. 1. p. 1256—1257.
3) Act. 17, 30. 31. — 4) 1 Cor. 15, 15. — 5) 1 Cor. 15, 17.
6) 1 Cor. 15, 17.

Digitized by Google

immer mit ihrem Glauben an den Pſeudo-Chriſtus zu Grunde gegangen ſind: Qui dormierunt in Christo, perierunt[1]). Eine erſchreckliche Folgerung, die wieder eine andere nach ſich zieht, und die der Apoſtel im vierten Motiv darlegt: Ohne die Auferſtehung Jeſu ſind wir die unglücklichſten und bemitleidenswertheſten Menſchen[2]). Denn die Arbeiten, Entbehrungen, Leiden, Abtödtungen, Verfolgungen, alle jene Opfer, die wir uns freiwillig auferlegen, oder denen wir uns unterziehen, bereiten dem Getauften, dem gläubigen Chriſten eine armſelige, unerträgliche, lächerliche Lage. Das Chriſtenthum iſt nur ein Betrug!

Dieſe ſchreckliche Leere im Gläubigen ſchaffen — vielleicht ohne es zu wollen — die Gegner der Auferſtehung. Fällt einmal dieſer Glaubensſatz, ſo bleibt nichts mehr übrig vom Chriſtenthum: keine Hoffnung, kein Heil, keine Verzeihung, kein Apoſtolat, kein Glaube, keine Religion, kein Chriſtus! — Doch wie man einen böſen, beunruhigenden Traum entſchlägt, weiſt der hl. Paulus voll Erregung dieſe Blasphemien ab und ruft voll Zuverſicht: Aber nein! Chriſtus iſt beſtimmt auferſtanden: Nunc autem Christus resurrexit a mortuis[3]). Damit hat das erſte Argument, der Oberſatz im Syllogismus, ſeinen Abſchluß gefunden.

III.

Gehen wir nun über auf den Minor des Pauliniſchen Schluſſes, welcher lautet: Nun fordert die Auferſtehung Chriſti die Auferſtehung Aller in Chriſtus Gerechtfertigten. Neun Verſe (20—28) ſind dieſer ſchönen und erhebenden Doktrin gewidmet. Dieſelben enthalten drei Beweiſe für die dogmatiſche Behauptung des Apoſtels, nämlich, daß, wenn Chriſtus auferſtanden iſt, auch alle Gerechten mit ihm auferſtehen werden. Der Apoſtel zeigt ſich hier wie immer als äußerſt gewandter und ſcharfer Logiker.

Gehen wir nun über auf ſeinen erſten Beweis. Paulus faßt ihn kurz in die zwei Worte: (resurrexit Christus) *primitiae dormientium*. Das Subſtantiv primitiae iſt hier nicht Attribut,

1) 1 Cor. 15, 18. — 2) 1 Cor. 15, 19. — 3) 1 Cor. 15, 20.

Digitized by Google

ſondern ſteht als Oppoſition: Jeſus Chriſtus iſt auferſtanden als der Erſte (Erſtling). Er iſt im Vergleich zur Menge der Chriſten das, was eine erſte reife Kornähre in der Hand zur ganzen Ernte iſt[1]). Vermehren nicht alle Aehren des Feldes die Garbe des Schnitters? Ebenſo werden die Gerechten, die in Chriſto entſchlafen ſind, Chriſto, ihrem Vorbilde und ihrem Erſtgeborenen, auch nachfolgen in der Auferſtehung und Glorie, ſie werden ſich um ihn ſchaaren und mit ihm eine lebendige Garbe bilden, die dem himmliſchen Vater dargeſtellt werden wird.

Welchen Werth hat dieſer Satz? Schon der hl. Thomas hat den Einwand beantwortet, den man dagegen erheben könnte: Videtur quod haec argumentatio non valeat, cum sit locus a majori affirmando[2]). Wie kann man in der That ſchließen, daß wir mit Chriſtus auferſtehen werden, da er doch Gott und in eigener Perſon vermöge der ihm innewohnenden Kraft ſeiner göttlichen Natur auferſtanden iſt? Die beſte Löſung dieſer Schwierigkeit bildet die Antwort des engliſchen Lehrers: Videtur ... melius dicendum quod sit locus a causa, quia videlicet resurrectio Christi est *causa* resurrectionis nostrae ...; non tamen causa *efficiens* tantum per modum meriti, quia resurgendo non meruit eam, cum jam esset comprehensor ...; neque *causa exemplaris* tantum, ut quidam dicunt ...; sed *causa efficiens* et *exemplaris*[3]). Der Apoſtel ſetzt alſo ſeine ſchöne Lehre von der Einheit des myſtiſchen Leibes der Kirche voraus. Jeſus Chriſtus iſt „unſer Haupt", und wir ſind ſeine „Glieder". Von ihm geht folglich das Leben wie aus ſeiner Quelle hervor, um ſich in uns wirkſam zu zeigen; ſein Leben durchdringt, belebt und bewegt uns. Zwiſchen Chriſtus und uns beſteht volle Lebens- und Gütergemeinſchaft: Activität,

1) Nicht ganz mit Unrecht erblickt man an dieſer Stelle eine Anſpielung auf die hl. Ceremonie, deren Augenzeuge im Tempel zu Jeruſalem Paulus öfter war. Am 2. Tage des jüdiſchen Paſcha opferte man dem Herrn eine Garbe von den erſten Aehren der neuen Ernte. Dieſe Erſtlinge bedeuteten den Beginn der Ernte des Jahres. Vgl. Levit. 23, 10—12.

2) Comment. in I Cor. 15, 13.

3) Ibid. Siehe auch Atzberger, „Chriſtliche Eschatologie", S. 337 ff.

Digitized by Google

Energie, Macht, Freud' und Leid, Troſt und Trübſal, Herrlichkeit und Triumph. Auch will Jeſus Chriſtus, unſer Haupt, die Gläubigen, ſeine myſtiſchen Glieder, an ſeinem Triumphe über den Tod theilnehmen laſſen. Als der Erſte iſt er aus dem Grabe erſtanden; nach ihm und gleich wie er werden auch die Seinigen ihrerſeits auferſtehen und ſeinen Sieg vollkommen machen: Christus primitiae dormientium.

Dieſer große Gedanke bietet dem hl. Paulus Veranlaſſung zu noch weiterer Entwickelung. Jeſus Chriſtus, das Princip der Auferſtehung, erinnert ihn an den erſten Adam, der das Princip des Ruins geworden iſt. Daraus entnimmt er ein zweites Argument für ſeine Behauptung, daß nämlich die Gerechten mit Chriſtus auferſtehen werden. Man leſe nur Vers 21 und 22. Mit geometriſcher Kürze ſtellt der Apoſtel in vier Worten die ergreifende Parallele auf zwiſchen dem Menſchen des Todes — Adam, und dem Menſchen des Lebens — Jeſus Chriſtus: Per hominem mors, per hominem resurrectio mortuorum [1]). Der Eine hat alles Verderben herbeigeführt, der Andere muß Alles wieder herſtellen. Das Gift des Todes in den Adern der Menſchheit vergiftet alle Menſchen; Allen aber auch iſt das Heilmittel geboten. Univerſell iſt der Ruin, univerſell wird auch die Wiederherſtellung ſein: Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur [2]).

Wie wir ſehen, iſt die Theſe des hl. Paulus allgemein genommen. Wenn er grundſätzlich von den Gerechten redet, welche Chriſto angehören, und mit ihm zur Herrlichkeit des ewigen Lebens auferſtehen werden, ſo will er damit weder die Böſen noch die Ungläubigen ausſchließen [3]).

Der Gedanke an Chriſtus, den neuen Adam und Wiederherſteller des Menſchengeſchlechtes durch die Gnade, erweckt im Geiſte des Apoſtels die Idee von Chriſtus als des abſoluten und unbeſtrittenen Machthabers des glorienvollſten Reiches, das jemals exiſtirt hat. Daraus entnimmt der Apoſtel ein drittes Argu-

1) 1 Cor. 15, 21. — 2) Ibid. 22.

3) Atzberger, a. a. O. S. 343 Nr. 278 ff.

Digitized by Google

ment: Vers 23—28. In dieſer Stelle redet der hl. Paulus nicht mehr blos als Theolog, er ſchwingt ſich zum Propheten auf. Nachdem er die Schleier der Zukunft vor unſeren Augen gelüftet, verſetzt er uns plötzlich vor die wiedererweckte Welt, die erbebt unter dem regenerirenden Hauche Chriſti. Jedes Individuum befindet ſich in ſeiner Stellung, jede Gruppe an ihrem Platze: unusquisque in suo ordine. Voran Chriſtus: primitiae Christus. Er ſchreitet allein einher an der Spitze der Auferſtandenen und eröffnet den glorreichen Reigen. Nach ihm folgen ſeine Getreuen: deinde qui sunt Christi. Aber dieſe mußten warten auf ihre Auferſtehung bis zu ſeiner zweiten Ankunft: in adventu ejus [1]).

Schließlich zeigt er uns auf dieſem großartigen Tableau die Endkataſtrophe: deinde finis, das Ende aller Dinge πάντων τὸ τέλος [2]), wie der hl. Petrus ſich ausdrückt, der das Ziel, die Vollendung der ganzen Heilsökonomie genauer beſchreibt [3]), da ja in dieſer feierlichſten Stunde der Weltgeſchichte Chriſtus ſein Friedensreich ſeinem himmliſchen Vater übergeben wird: Quum tradiderit regnum Deo et Patri [4]). Deutlich verkündet nun der hl. Paulus, daß Chriſtus bis dahin die feindlichen Mächte vernichtet und alle ſeine Widerſacher geſchlagen haben wird, was er durch die Pſalmſtelle 109, 1 beweiſt: Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. Selbſt der Tod wird nicht ausgenommen ſein: er wird zuletzt beſiegt werden: Novissima inimica destruetur mors.

Wir berühren damit den weſentlichen Punkt des Pauliniſchen Beweiſes für die Allgemeinheit der Auferſtehung. Ganz mit Recht zählt der Apoſtel den

1) Die Vulgata hat: *qui* in adventu ejus crediderunt. Dieſe Leſeart iſt — abgeſehen von einem Pleonasmus, den ſie enthält, nicht richtig, nach den meiſten griech. Handſchriften, welche einfach ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ leſen. Auch die beſten lateiniſchen Manuſkripte Amiat. Tolet. haben den gleichen Text wie die griech. Handſchrift.

2) Ohne nähere Beſtimmung, wie hier, τὸ τέλος = das Ende im abſoluten Sinne.

3) 1 Petr. 4, 7. — 4) 1 Cor. 15, 24.

Digitized by Google

Tod unter die Feinde Chriſti; er iſt zwar ein unperſönlicher Feind, aber ſein Reich conſtituirt trotzdem ein Attentat auf die göttliche Herrlichkeit. Deshalb wird nach der Vernichtung der übrigen feindlichen Gewalten zuletzt auch die finſtere Macht des Todes an die Reihe kommen, damit Gottes Majeſtät einzig und frei ihre Verherrlichung finde in der Geſamntherrſchaft über die Welt.

Der hl. Paulus weiſt außerdem noch auf den Moment hin, wo dieſer Triumph Chriſti beginnen wird, nämlich in der Zeit von der Auferſtehung der Leiber bis zur zweiten Ankunft Chriſti. Bei dieſem Triumphe wird es zwei Akte geben: zuerſt müſſen alle Weſen, welche die Beute des Todes geworden ſind, dieſem entriſſen werden, was im Moment der Auferſtehung geſchehen wird, welche deshalb univerſell iſt. Es darf ferner der Tod keine neuen Opfer mehr fordern: und dieſes Wunder wird die Auferſtehung bewirken durch Umwandlung unſerer vergänglichen Leiber in unvergängliche. Mit der Erfüllung dieſer beiden Bedingungen iſt Chriſti Sieg vollſtändig: Alles wird ihm unterworfen ſein und er ſelbſt wird dem unterworfen ſein, der ihm Alles unterworfen hat: tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia. Die Aera des Kampfes iſt dann vorüber und die glorreiche Ewigkeit hat begonnen: ut sit Deus omnia in omnibus [1]).

Alles in Allem zielt dieſe Beweisführung darauf ab, nicht blos zu zeigen, daß die künftige Auferſtehung ein nothwendiges Corollarium der Auferſtehung Chriſti iſt, ſondern noch mehr darauf, daß ſie ſich auf alle Menſchen ohne Ausnahme erſtrecken wird, auf die Guten wie auf die Böſen, die Gläubigen wie Ungläubigen.

Die Theſe des hl. Paulus von der Gewißheit der allgemeinen Auferſtehung beruht alſo auf einer feſten Grundlage.

Zum Beweiſe für die Wahrheit ſeiner Lehre führt der Apoſtel noch zwei weitere Argumente in's Feld, ändert aber ſein dialectiſches Verfahren. Er verläßt die hohen Sphären der göttlichen Metaphyſik, auf die er uns bisher geführt hatte, und ſteigt herab zu

1) 1 Cor. 15, 28.

Digitized by Google

den moraliſchen Erwägungen, die geeignet ſind, die Chriſten zu Corinth lebhaft zu ergreifen.

Als erſte Erwägung legt er ihnen die Frage vor: Wenn es keine Auferſtehung gibt, wozu dann die Taufe für die Todten?

Vers 29: Alioquin quid facient, qui baptizantur pro mortuis, si omnino mortui non resurgunt? ut quid et baptizantur pro illis?

Eine ſonderbare Art der Beweisführung, wird man ſagen. Wir geben zu, daß der Beweis an ſich ſelbſt ſchwach iſt, weil er ſich auf eine ſehr beſtreitbare Gewohnheit ſtützt; doch bedenken wir wohl, daß der Apoſtel hier ein argumentum ad hominem erbringt, deſſen Zweck ſein ſoll, den Corinthern zu zeigen, daß ſie mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen, wenn ſie an die Auferſtehung nicht glauben. Der Brauch, ſich für die Todten taufen zu laſſen[1]), war gewiß theologiſch nicht begründet[2]). Gleichwohl glaubten die Hirten und Biſchöfe denſelben in den erſten Zeiten des Chriſtenthums toleriren zu müſſen, bis gewiſſe Sekten denſelben mißbrauchten[3]).

Wenn alſo der Tod einen Mitbruder überraſchte vor der Taufe, ſo vollzogen die Gläubigen in ſeinem Namen die Ceremonien des Sakramentes[4]), um auf dieſe Weiſe ihm die Gnaden und Wohlthaten der Kirche zu verſchaffen. Auf dieſen Brauch ſpielt der Apoſtel an, ohne jedoch ein billigendes oder verdammendes Urtheil darüber zu fällen; er nimmt lediglich Akt von dieſer Praxis, um zu zeigen, wie werthlos und inconſequent die Handlungsweiſe Jener iſt, welche an die Auferſtehung nicht glauben.

---

1) Ein ähnlicher Ritus beſtand bei den Juden. Vgl. Lightfoot, Horae hebr. et talm. in h. l. t. II. p. 923. Auch die Marcioniten hatten dieſen Gebrauch; ſiehe Chryſ. homil. 40 in I. Cor.

2) Es kann die Taufe nicht durch einen Procurator empfangen werden.

3) Z. B. die Cerinther, Marcioniten, welche dieſem abergläubiſchen Ritus Sakramentskraft zuſchrieben. Vgl. Tertull. Cont. Marc. 10; Chryſ. homil. 40 in h. l.

4) Vgl. Cornely, Comment. in I. Cor. p. 483.

Digitized by Google

Endlich ſtellt der Apoſtel ſeinen theuren Corinthern als letzte Erwägung die Thorheit der Sendboten des Chriſtenthums vor Augen, weil ſie beſtändig ihr Leben der Gefahr und dem Leiden unnütz ausſetzen, wenn es keine Auferſtehung gibt: Ut quid et nos[1]) periclitamur omni hora (Vers 30)? Quotidie morior per vestram gloriam . . . (31). Si ad bestias pugnavi Ephesi, quid mihi prodest (32)? In dieſem Falle wäre es vielmehr am Platze, nach der Weisheit Epikur's zu leben: Si mortui non resurgunt, manducemus et bibamus, cras enim moriemur (32). Offenbar konnten die Gläubigen dieſe widerſpruchsvolle Lehre nicht acceptiren. Auch der Apoſtel nimmt ſich nicht die Mühe, den weiteren Schluß daraus zu ziehen, ſondern fügt gleich, um die Gläubigen gegen die Lügen der Auferſtehungsleugner zu waffnen, die ernſtliche Mahnung hinzu: Nolite seduci; corrumpunt mores bonos colloquia mala[2]) (33. 34); denjenigen aber, welche ſich verführen ließen, ruft er eindringlich zu: Evigilate, justi, et nolite peccare.

Es entſteht nun die Frage: Kann man dieſe letzte Argumentation des Apoſtels als entſcheidend anſehen? Fällt der hl. Paulus da nicht in eine offenbare Zweideutigkeit? Indem er die Auferſtehung der Leiber nachweiſen will, beweiſt er nicht einzig und ausſchließlich die Unſterblichkeit der Seele?

Nein! ſeine Beweisführung iſt ſolid und vollſtändig. Man darf eben nicht vergeſſen, daß des Apoſtels Gegner in gleicher Weiſe die Fortdauer der Seele wie die Auferſtehung des Fleiſches anzweifelten. In ihrem Geiſte waren dieſe beiden Negationen thatſächlich vermengt. Und fürwahr, mit dem Aufgeben des Dogma's von der Auferſtehung iſt auch die Unſterblichkeit der Seele dahin. Zur Zeit Chriſti konnten die Sadducäer die

1) Unter nos verſteht Paulus auch den Silas und Timotheus, die zu Corinth gepredigt hatten; ferner alle Apoſtel im Allgemeinen: vgl. 1 Cor. 4, 9. — 2 Cor. 4, 10.

2) Wahrſcheinlich ein Sprichwort von damals; der Apoſtel hatte aber den Umgang mit den Leugnern der Auferſtehung im Auge.

Digitized by Google

Exiſtenz der menſchlichen Seele unabhängig von der des Körpers nicht mehr begreifen; die Zerſtörung des Leibes zog nach ihrer Anſicht auch die Vernichtung der Seele nach ſich. Daraus leuchtet ein, warum der Heiland ihren Irrthum über die Auferſtehung widerlegte durch den Beweis der Fortdauer der Seele der Patriarchen [1]). Wenn man übrigens die Sache vom philoſophiſchen Standpunkte aus betrachtet, ſo begreift man leicht, daß eine unſterbliche Seele nothwendig das Leben des Leibes erfordert, den ſie informirte. Anima, bemerkt der engliſche Lehrer, corpori naturaliter unitur . . Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem, quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Non igitur perpetua erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi. Quod est resurgere [2]).

Es gibt eine allgemeine Auferſtehung. Aber wie wird ſie ſich vollziehen? Dieſes Problem formulirt der Apoſtel ſelbſt in den Worten des Verſes 35: Sed dicet aliquis: Quomodo resurgunt mortui? Qualive corpore venient?

Zwei Fragen ſind darin eingeſchloſſen. Vor Allem handelt es ſich um die nähere Beſtimmung des Wie dieſer innerſten Aktion, die den geheimnißvollen Traum des im Tode entſchlummerten menſchlichen Leibes bewirken wird. Ferner entſteht die Frage nach dem Reſultate dieſer Auferſtehung, d. h. nach dem Zuſtande des Weſens, den Bedingungen oder Eigenſchaften des Körpers mit Beziehung auf das Leben: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;

Bezüglich der erſten Frage faßt ſich der hl. Paulus ganz kurz: Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur [3]). Das iſt ſeine ganze Antwort, ſeine ganze Erklärung. Und dies iſt nicht zu verwundern. Handelt es ſich doch um ein Geheimniß der übernatürlichen Ordnung, das der Apoſtel in Parallele ſetzt zu einem Analogon der natürlichen Ordnung. Wohl verſtanden, der Apoſtel bezieht ſich auf die unendliche Macht

1) Cf. Matth. 22, 29—32 u. ä. St.
2) Cont. gentes lib. IV. cap. 79.
3) V. 36.

Digitized by Google

Gottes, die Alles erſchaffen hat und darum auch Alles erneuern und wiederherſtellen kann.

Die Analogie iſt hergenommen von dem Samenkorn, das der Landmann ausſät, und der hl. Paulus zeigt, daß dort der Tod eine Lebensbedingung wird. Das Getreidekörnchen, das in die Furche fällt, zerſetzt ſich und löſt ſich allmälig auf. Aber unter dieſer Hülle, welche zerfällt, erſteht ein neuer Lebenskeim; es erſcheint ein Organismus; es iſt anfangs nur ein Embryo, ſchlägt dann Wurzel, bekommt einen Stiel und wird bald eine herrliche Aehre in der Pracht ſeiner Reife.

Das iſt die Antwort, welche die Natur auf die Frage gibt: Quomodo resurgunt mortui? Die Auferſtehung vollzieht ſich durch Zerſtörung, aus dem Tod erſteht das Leben. Gott, der Urheber der Natur, iſt auch der Urheber der Gnade, und wenn er die Macht beſitzt, aus einem lebloſen und verfaulten Keime vitale Bewegung hervorzurufen, ſo wird er auch aus unſeren verſtorbenen Leibern Unſterblichkeit und Herrlichkeit erwecken können. Damit ſchließt der Apoſtel den erſten Punkt unſerer Frage ab.

Eingehender behandelt er die zweite Frage: *Qualive corpore venient?* Welches ſind die glorreichen Eigenſchaften der verherrlichten Leiber?

Die diesbezügliche Lehre des hl. Paulus iſt nun geradezu wunderbar. Man weiß nicht, was man mehr anſtaunen ſoll, die Originalität der Gedanken oder die volle rabbiniſche Feinheit der Beweisführung. An die Spitze ſeiner Antwort ſtellt der inſpirirte Apoſtel den Satz: Unſere Leiber werden in ihrer numeriſchen Identität auferſtehen, aber umgewandelt, vergeiſtigt werden. Dieſe Lehre iſt in den Verſen 36—44 enthalten.

Wenn man in das Verſtändniß dieſer Verſe näher eindringt, ſo gewahrt man, daß der hl. Paulus zu drei Analogieen ſeine Zuflucht nimmt, um eine Erklärung zu geben, wie unſere Körper bei der Auferſtehung umgewandelt werden, ohne daß ſie ihre Identität verlieren. Vor Allem nun ſetzt er die Analogie vom Samenkorn noch weiter fort: „Was du auch ſäeſt," ſpricht er zum Leſer, „ſo ſäeſt du nicht den Körper, der werden ſoll, ſondern bloßes Korn . . . Gott aber gibt ihm einen Körper, wie er will,

Digitized by Google

und einer jeden Samenart ihren beſonderen Körper. Unzählig ſind die Pflanzen. Dieſer faſt unendlichen Verſchiedenheit von Samen entſpricht genau eine ähnliche Mannigfaltigkeit lebender Organismen.

Vom Pflanzenreich geht der Apoſtel über auf das Reich der animalen Weſen, und entdeckt da eine handgreifliche Analogie. „Nicht alles Fleiſch," ſagt er, „iſt dasſelbe Fleiſch, ſondern ein anderes iſt das der Menſchen, ein anderes das der vierfüßigen Thiere, ein anderes das der Vögel, ein anderes das der Fiſche [1])." Nun aber beſteht hier wie vorhin die Mannigfaltigkeit in der Form, in dem Bau des mehr oder minder vollkommenen, mehr oder weniger ſchwachen Körpers, je nach den Gattungen, und nicht in dem Weſen, welches bei allen Repräſentanten der animaliſchen Welt generiſch dasſelbe bleibt.

Endlich erhebt ſich der Apoſtel zur ſideriſchen Welt. Hier gibt es Körper mit mannigfaltigen Eigenthümlichkeiten. Daher entnimmt er nun die dritte Analogie: „So gibt es himmliſche Körper; aber anders iſt der Glanz der himmliſchen, anders der der irdiſchen; anders iſt die Klarheit der Sonne, anders der Glanz des Mondes, anders der der übrigen Sterne; denn ein Stern iſt vom anderen verſchieden an Klarheit [2])." Welch ein Unterſchied z. B. zwiſchen dem fahlen Licht des Mondes und dem blendenden Glanze der Mittagsſonne! Welche Verſchiedenheit zwiſchen dem reinen und ruhigen Leuchten des Nachtgeſtirnes und dem ſo lebhaften, ſo durchdringenden Funkeln der Fixſterne! Und welcher Unterſchied herrſcht unter den Planeten! Venus ſchimmert nicht wie Mars, und Mars nicht wie Jupiter, und dieſer nicht wie Saturn, — eine verſchwenderiſche Fülle von Abwechſelung, die nichtsdeſtoweniger den unendlichen Reichthum der Werke des Schöpfers bezeugt, die ſchrankenloſe Ausdehnung ſeiner Macht! Oeffnet die Augen, will der Apoſtel ſagen, und ſchauet hinauf; alle Sonnen, die am Firmamente ſtrahlen, bringen es euch zum Verſtändniß, *mit welchen Leibern die Todten zum Leben wieder auferſtehen werden*: πολῳ δὲ σώματι ἔρχονται.

1) 1 Cor. 15, 39. — 2) 1 Cor. 15, 40. 41.

Digitized by Google

Ohne auf die Grade der Glorie unter den Auferſtandenen näher einzudringen, geht der hl. Paulus alsdann über auf die Beſchreibung der neuen Eigenſchaften, in denen unſere Leiber eines Tages erſtehen werden. Sic et resurrectio mortuorum; seminatur in corruptione, surget in incorruptione: d. i. die Impaſſibilität, welche unſer Fleiſch vor den Wunden des Todes ſchützen wird, wie auch vor jedem Uebel, gemäß den Worten der Apocalypſe: Non esurient, neque sitient amplius, nec cadet super illos sol neque ullus aestus [1]).

Der Apoſtel fügt bei: Seminatur in ignobilitate (ἐν ἀτιμίᾳ), surget in gloria (ἐν δόξῃ); d. i. die Klarheit, welche dem Leibe der Gerechten nicht blos vollendete natürliche Schönheit und Anmuth verleiht, ſondern ihn auch mit wunderbarer Glorie, mit hellſtrahlendem, farbenprächtigem Lichte umkleiden wird, wie geſchrieben ſteht: Tunc fulgebunt justi sicut sol [2]).

Der hl. Paulus fährt dann weiter: Seminatur in infirmitate, surget in virtute, d. i. die Kraftfülle, die nach der Auferſtehung unſeren Leib von ſeiner ſchmachvollen Schwerfälligkeit befreien und ihm gleichſam die Flügel des Geiſtes verleihen wird, ſo daß er nach der geiſtreichen Bemerkung des hl. Thomas [3]) wird expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae, — behende, leicht, ſchnell, wie der Geiſt ſelbſt. Dieſe Eigenſchaft nennen die Theologen die Agilitas (Behendigkeit).

Endlich: Seminatur corpus animale — ψυχικόν — surget corpus spiritale, — πνευματικόν [4]) — d. i. die

---

1) Apoc. 7, 16. — 2) Matth. 13, 43.

3) Suppl. quaest. 84. art. 1.

4) Der Apoſtel unterſcheidet alſo zwiſchen ψυχή und πνεῦμα. Nach dieſem philoſophiſchen Begriffe wäre ψυχή die Seele als Princip der Thätigkeiten des vegetativen und animalen Lebens; πνεῦμα die Seele als höheres Princip der Thätigkeiten des übernatürlichen Lebens. — Nach dieſer Theorie würde man die Seele als Sitz und Princip der Funktionen des intellectuellen Lebens νοῦς heißen; als Sitz des Gefühles und der Leidenſchaften aber καρδία.

Digitized by Google

Geiſtigkeit, eine wunderbare Gabe, welche dem Leibe eine ganz ſpecielle Conformität mit dem Geiſte verleiht, und — nach der Lehre des Engels der Schule — eine völlige Unterwerfung des Leibes unter den Geiſt bewirkt: corpus spiritale dicitur quasi omnino spiritui subjectum [1]). Die Seele wird alsdann die verherrlichten Beſtandtheile unſeres Fleiſches ſich conform machen, noch mehr durchdringen, vergeiſtigen [2]), wird ſie auch befreien von den demüthigenden Bedürfniſſen des vegetativen Lebens gemäß dem Worte des Heilandes: In resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo [3]).

Gewiß wird uns die originelle und weiſe Steigerung der vier pauliniſchen Antitheſen nicht entgangen ſein. Im Gegenſatz zu den gewöhnlichen Geſetzen entwickeln ſie ſich in rückläufiger Ordnung; folglich muß ſich der Sinn des Wortes seminari modificiren und erweitern, je nachdem man von einer Antitheſe zur anderen übergeht. So muß in der erſten Antitheſe seminatur verſtanden werden vor Allem von der Beerdigung des menſchlichen Körpers, wie es das Wort φθορά, Auflöſung, offenbar verlangt. In der zweiten geht unſer Geiſt einen Schritt rückwärts; das seminatur umfaßt alles Elend des irdiſchen Lebens, das dem Zerfalle im Grabe vorhergeht und ihn vorbereitet, alle erniedrigenden Bedingungen (ἐν ἀτιμίᾳ), denen unſer armer Körper unterworfen iſt, ſo daß der Apoſtel mit Recht von einem corpus humilitatis nostrae [4]) reden kann. In der dritten Antitheſe verweiſt uns der Ausdruck der Schwäche oder Ohnmacht (ἀσθένεια) beſonders auf den Augenblick der Geburt, auf jene Zeit voll-

1) Supplem. qu. 85. art. 1.

2) Die Theologen nennen die subtilitas die vollkommenere Theilnahme des auferſtandenen Leibes am Weſen der Seele. Videmus ex anima quatuor corpori provenire, et tanto perfectius quanto anima fuerit virtuosior. Primo quidem dat esse: unde quando erit in summo perfectionis, dabit esse spirituale. Daher: prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate. Thom. Supplem. qu. 83. art. 1.

3) Matth. 22, 28.

4) Phil. 3, 21.

Digitized by Google

kommenſter Schwäche, in der ſich das Kind beim Eintritte in das Leben befindet; man ſieht daraus, welch' neuer Sinn ſich mit seminatur verbindet. Endlich weiſt der Ausdruck σῶμα ψυχικόν noch weiter zurück, auf jenen Augenblick nämlich, wo der Hauch des Lebens den menſchlichen Embryo beſeelt, und unſere Perſönlichkeit anfängt zu keimen. Das seminatur begreift alſo alle Phaſen der Exiſtenz des Körpers in ſich, von der Empfängniß bis zum Grabe; ein ſehr prekäres, hinfälliges Daſein, das nach einem Worte des hl. Gregor mehr einem fortgeſetzten Tode gleicht: prolixitas mortis. In dieſem ganz wahren Sinne vergleicht der Apoſtel und die hl. Schrift das irdiſche Leben der Zeit der Ausſaat, und die Ewigkeit der Zeit der Ernte.

Das nun iſt des Apoſtels Lehre von den Eigenſchaften der verherrlichten Leiber nach der allgemeinen Auferſtehung.

Wenn ſie uns auch nicht bis in das Detail aufklärt über die Eigenſchaften der Leiber nach der Auferweckung, über ihre Thätigkeit und ihre Funktionen, ſo gibt ſie uns gleichwohl Fingerzeige und Lichtſtrahlen, welche dieſe geheimnißvollen Vorgänge wenigſtens in befriedigender Weiſe beleuchten.

Von Vers 44—49 zeigt dann ferner der hl. Paulus die Möglichkeit der Vergeiſtigung unſeres Fleiſches in dem eben entwickelten Sinne.

Der Apoſtel hatte von einem σῶμα πνευματικόν geſprochen. Man hätte ſich nun auf das Paradoxe dieſes Ausdruckes berufen können, da er wirklich einen offenbaren Widerſpruch zu enthalten ſcheint. Die Antwort des Völkerlehrers iſt nun ſehr einfach. Er ſagt: Ihr nennt den Körper ψυχικός, den die ψυχή belebt: wenn es alſo ein σῶμα ψυχικόν gibt, warum ſollten wir nicht den vom πνεῦμα belebten Körper einen πνευματικόν, einen geiſtlichen Leib nennen: ἔστιν καὶ πνευματικὸν. Nichts iſt in Wahrheit richtiger als das.

Der hl. Paulus bemerkt dann: „Auch ſteht geſchrieben: Der erſte Menſch Adam ward eine lebendige Seele," εἰς ψυχὴν ζῶσαν [1]), und fügt bei: der letzte Adam ward ein lebendig machender Geiſt: εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.

1) Cf. Geneſ. 2, 7.

Digitized by Google

Auf diesem Parallelismus nun, in dem die beiden Adam als Häupter des Menschengeschlechtes betrachtet werden, beruht die Argumentation. Nach einem allgemeinen Gesetze der Welt, dem gemäß das Unvollkommenere dem Vollkommeneren vorhergeht und es vorbereitet, hat Gott beschlossen, daß in der Menschheit non prius quod spiritale est, sed quod animale; deinde quod spiritale[1]). Daraus erklärt sich, warum der erste Mensch aus Staub, irdisch und fleischlich, dem Tode unterworfen war, während der zweite, der vom Himmel und von der Gottheit umkleidet war, an sich von diesen Schwächen frei sein mußte. Es folgt somit für uns, die wir von beiden abstammen, daß wir von dem einen den von Natur verderblichen und dem Tode verfallenen Leib erhalten: Qualis terrenus, tales et terreni, vom anderen aber einen Keim der Auferstehung und Unsterblichkeit: Qualis caelestis, tales et caelestes. Und darum werden wir — so schließt der Apostel — ebenso wie wir zuerst in unserem Fleische das gebrechliche Bild des irdischen Adam getragen haben, in gleicher Weise in unserer Verherrlichung das Bild des himmlischen Adam tragen.

Man sage also nicht, die künftige Vergeistigung unserer Leiber biete kein Analogon und enthalte eine Unmöglichkeit. Unserem Heilande und Haupte wird es keineswegs unmöglich sein, bei der Auferstehung uns ein geistiges Leben, das Leben einer übernatürlichen Ordnung einzugießen, nachdem doch der erste Mensch, unser leiblicher Vater, seiner Nachkommenschaft ein hinfälliges und vergängliches Dasein vererben konnte.

Der Apostel aber geht noch weiter; er zeigt, daß die Vergeistigung unseres Fleisches in der Auferstehung nothwendig ist. V. 50—56. An dieser Stelle erbringt der hl. Paulus drei Beweise für die Behauptung, daß unsere Leiber nothwendiger Weise werden vergeistigt werden. An die Spitze stellt er einen metaphysischen Beweis: Caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt: neque corruptio incorruptelam possidebit.

1) 1 Cor. 15, 46.

Digitized by Google

Dieſe Antitheſen zielen darauf ab, die radikale Unvereinbarkeit, den abſoluten Widerſpruch zu zeigen zwiſchen dem phyſiſchen Organismus unſeres gegenwärtigen Leibes und den geänderten Verhältniſſen in dem zukünftigen Gottesreiche. Gegenwärtig iſt unſer Körper nur Fleiſch und Blut, d. h. Schwachheit, Elend, Krankheit, Verderben; dieſes Fleiſch beſteht aus Molecülen, die ſich mit jedem Tage auflöſen und in Staub zerfallen; dieſes Blut zerſetzt ſich und bringt den Tod mit ſich[1]; kurz, unſer Unglück iſt, daß wir hienieden Sklaven der unabänderlichen und demüthigenden Geſetze des vegetativen und animalen Lebens ſind. Offenbar kann es für einen ſolchen Leib im Reiche Gottes keinen Platz geben, wo Alles rein, unveränderlich, unverderblich, unſterblich iſt. Wie könnte in dieſem unſerem grobſinnlichen Fleiſche hienieden die Seele Gott ſehen, wie er iſt[2]? Wie ſollte dieſer ſchwerfällige Körper dem Aufſchwunge der verherrlichten Seele folgen können? Nothwendig alſo — oportet, δεῖ γάρ — muß dieſer Leib vergeiſtigt und bei der Auferſtehung ein σῶμα πνευματικόν werden.

Der Apoſtel geht nun über zu einem Beweiſe de facto. Dieſe Thatſache iſt ein Geheimniß, das Viele nicht kennen: Ecce mysterium vobis dico, ein ſehr zuverläſſiges Myſterium, denn der Apoſtel empfing es aus dem Munde des Heilandes, ἐν λόγῳ Κυρίου, wie er an die Theſſaloniker ſchreibt[3]. Infolge einer Offenbarung erfuhr er das Schickſal Derjenigen, welche noch am Leben ſind, wenn der Heiland zum Weltgerichte erſcheint.

Es iſt nicht zu überſehen, daß der hl. Text an dieſer Stelle drei Leſearten aufweiſt: 1) Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur; das iſt die Leſeart von D, der

1) Mit Unrecht nehmen mehrere Kirchenväter im Anſchluß an Irenäus und Chryſoſt. den Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα im moraliſchen Sinn und überſetzen ihn mit τὰς πονηρὰς πράξεις. Vgl. Rom. 8, 12. 13. Der Apoſtel will mit dieſen Worten nichts anderes ſagen als: die Subſtanz unſeres Körpers wird verwandelt werden; er lehrt nur, daß ſie im Vergleich zum jetzigen Zuſtand modificirt wird, da dieſer mit dem Zuſtand im Jenſeits unvereinbar iſt.

2) 1 Joh. 3, 2. — 3) 1 Theſſ. 4, 14.

Digitized by Google

Vulgata und des Tertullian. — 2) Omnes quidem dormiemus, sed non omnes immutabimur, das iſt die Leſeart von ℵ, A, C, F, G. — 3) Omnes non dormiemus, sed omnes immutabimur; das iſt die Leſeart von TR, B, E, K, L, P, der ſyriſchen und koptiſchen Ueberſetzung und vieler Handſchriften. Dieſe letztere hält man gegenwärtig für die wahrſcheinlichſte.

Aus den Worten des Apoſtels im Zuſammenhalt mit anderen Ausſprüchen von ihm [1]) geht hervor, daß wir nicht Alle ſterben, indeß Alle werden verwandelt werden, plötzlich, in einem Augenblicke, auf den Schall der Trompete. Es wird alſo zwei Kategorien von Umgewandelten geben: die Todten, welche auf dem Wege der Auferſtehung verwandelt werden, und die Lebenden, die ohne zu ſterben, durch einfache Umwandlung es werden: Canet tuba et mortui resurgent primi, et nos immutabimur.

Dieſe Offenbarung, die der Apoſtel verbürgt, iſt eine eklatante Beſtätigung des vorhergehenden metaphyſiſchen Beweiſes, den übrigens der Apoſtel mit den Worten bezeugt: Oportet corruptibile hoc induere immortalitatem.

Nun folgt ein dritter und letzter Beweis für die Behauptung der Nothwendigkeit der glorreichen Verwandlung unſerer Leiber. Es iſt ein Schriftbeweis, der auf zwei Stellen des Alten Teſtamentes beruht: die eine aus Iſaias (25, 8) nach dem hebräiſchen Texte; die andere aus Oſeas (13, 14) nach der Septuaginta. Hier nun argumentirt der hl. Paulus nicht mehr als gründlicher Philoſoph, man könnte vielmehr ſagen als Dichter, den die Begeiſterung beſeelt und der im Namen der Gerechten ſelbſt ſeine Stimme zum Preis- und Jubelgeſange erhebt, indem er ausruft: Absorpta est mors in victoria! . . Ubi est mors victoria tua? Ubi est mors stimulus tuus?

Fürwahr, dieſe prophetiſchen Worte können ihre volle Verwirklichung nur an jenem Tage erlangen, an dem unſer Leib wird umgewandelt und vergeiſtigt werden. Dann wird der Tod wahrhaft niedergeworfen, beſiegt für immer ſein, denn nicht

1) 1 Theſſ. 4, 17.

Digitized by Google

blos werden ihm ſeine Opfer entriſſen, ſondern auch er ſelbſt entwaffnet: alle ſeine Gewalt wird ihm entzogen werden. Zwei Dinge aber machen die Gewalt des Todes aus: Die (Erb-) Sünde und das Geſetz; die Sünde, weil ſie die Verdammniß nach ſich zieht, die ſich wie ein Pfeil in unſer Herz eingräbt: stimulus autem mortis peccatum est; das Geſetz, weil ſie die Strafe ohne Mitleid, ohne Schonung hervorbringt: virtus autem peccati lex. Aber vergeiſtigt, umgewandelt, verherrlicht wird unſer Leib von nun an vor Sünde und Geſetz bewahrt bleiben; eine neue Zeit, die Aera der unwandelbaren Ewigkeit, wird über uns aufſteigen. Nur unter dieſer Bedingung und einzig unter dieſer wird Chriſti Sieg über den Tod und auch über unſeren Tod offenbar, entſcheidend, vollſtändig ſein.

Damit iſt die Theſe des hl. Paulus bewieſen. Er ſchließt mit einem Dankgebet zu Gott, dem Urheber dieſer Wunder: Deo autem gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. Daran fügt der Apoſtel noch einen Rath: Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles: abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino. Die Corinther werden ermahnt zur Standhaftigkeit im Glauben an die Auferſtehung und zur Treue in den Werken zum Heile.

Neuötting. Chauvin-Pletl.

Digitized by Google

XXXVII.

Katholicismus und moderne Kultur.

Besprechung der von Ehrhard hierüber veröffentlichten Schrift.

---

1. Das von dem Professor an der Universität Wien, Dr. Albert Ehrhard verfaßte und unten[1]) näher bezeichnete Buch, das bereits die 4. Auflage erlebt und weithin Aufsehen erregt hat, ist von vielen Seiten auf's günstigste besprochen und sein Verfasser mit Lob und Anerkennung reichlich bedacht worden; doch hat es auch Widerspruch und Tadel gefunden, und dieser Widerspruch scheint uns im Zunehmen begriffen zu sein[2]).

Wenn der Verfasser in dem Vorwort bemerkt, der Geist der ganzen Schrift sei „der Geist aufrichtiger Wahrheitsliebe, verbunden mit einer treuen und herzlichen Anhänglichkeit an die katholische Kirche als die Trägerin des wahren und ganzen Christenthums", so wird jeder aufmerksame Leser dem gerne zustimmen, sofern damit gesagt werden will, aus diesem Geiste sei das Buch hervorgegangen. Es ist in der That Liebe zu der katholischen Kirche und der von ihr getragenen katholischen Religion, welche der Verfasser an den Tag legt und welche ihn den Feinden der Kirche und des katholischen Glaubens mit Begeisterung und Geschick entgegen treten und ihnen das Falsche und Unzutreffende ihrer Anfeindungen darlegen läßt. Auch die Pläne und Vorschläge, welche der Verfasser zur Besserung vorhandener Uebelstände, zur Neubelebung des Einflusses der katholischen Religion auf weite Kreise der Bevölkerung, zur eifrigen Mitwirkung der Katholiken auf den

---

1) Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwickelung der Neuzeit. Stuttgart und Wien 1902.

2) Wir wollen hier ausdrücklich hervorheben, daß uns die Ausführungen des Wiener „Vaterland" und des Dompfarrers Dr. Braun bisher nicht zu Gesicht gekommen sind.

Digitized by Google

verschiedenen Gebieten der Kultur ausspricht und andeutet, bekunden, wie sehr ihm die Hebung dieses Einflusses, das Ansehen und die Wirksamkeit der Kirche zum Heile der Menschheit, die Befestigung der Katholiken in der Anhänglichkeit an ihren Glauben am Herzen liegt. Ob er freilich das Alles mit seinem Buche erreichen wird, kann schon jetzt stark bezweifelt werden.

Nachdem wir die edle Absicht des Verfassers auf das bereitwilligste anerkannt haben, und nachdem seinem Werke von vielen Seiten voller Beifall gezollt worden ist, möge es uns nun gestattet sein, das, was uns an dem Buche mangelhaft und bedenklich erscheint, wenigstens theilweise hier des Näheren darzulegen. Wir fühlen uns hiezu um so mehr angetrieben, als in verschiedenen katholischen Kreisen seit Jahren eine gewisse liberale Strömung sich breit macht, die nach unserer festen Ueberzeugung nicht zum Guten führen kann, und der das vorliegende Buch, wenn auch gegen den Willen und die Absicht des Verfassers, neue Nahrung zuzuführen geeignet ist.

Wir werden uns nur mit dem beschäftigen, was in unserem Buche über die augenblickliche Lage der Kirche und über die Aufgaben der Katholiken für die Zukunft zur Sprache gebracht wird, von den geschichtlichen Erörterungen aber absehen; jedoch möge darauf hingewiesen sein, daß die Professoren Schrörs[1]) und Einig[2]) darüber höchst bedeutsame und beherzigenswerthe Worte und zwar vielfach nicht in zustimmendem Sinne niedergeschrieben haben. Den mit einer geradezu verblüffenden Sicherheit und Bestimmtheit ausgeführten historischen Deduktionen des Verfassers gegenüber, um nur Einiges hervorzuheben, bemerkt Schrörs: „Den Fachgenossen wird es, fürchte ich, wie mir ergehen, daß sie sich fast Seite um Seite zum Widerspruche gereizt fühlen." Und weiter schreibt er: „Wenn für eine „„intensivere Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Aufgaben und die Ertheilung größerer kirchlichen Rechte an dieselben, die sich heute als Bedürfniß geltend machen,"" eingetreten, und dies mit dem christlichen Alterthum im

1) Theologische Revue. Münster. Nr. 2. 1902.
2) Katholische Reformer. Trier. 1902.

Digitized by Google

Gegensatze zum Mittelalter begründet wird, so muß ich bekennen, das historisch nicht zu verstehen." Doch der geehrte Leser möge die Ausführungen der beiden Gelehrten an den bezeichneten Stellen selbst nachsehen.

Vor Allem vermissen wir in dem Buche volle Klarheit.

2. Schon bei der Bemerkung des Vorwortes, „vorliegende Schrift will in einer den weitesten Kreisen verständlichen Form den Nachweis liefern, daß der Katholicismus nicht ein hinsterbendes Gebilde verklungener Zeiten ist, sondern auch im zwanzigsten Jahrhundert sich als ein lebenskräftiger Kulturfaktor erweisen wird, wie in den neunzehn Jahrhunderten seiner Vergangenheit, wenn die Katholiken die Aufgaben erfüllen, die er an sie stellt", — fragt man sich, besteht denn die Aufgabe der katholischen Religion darin, ein Kulturfaktor zu sein? Als solchen hat sie sich ja jederzeit in eminenter Weise bewährt und wird sie sich auch in Zukunft bewähren, ihre erste Aufgabe ist das aber nicht.

Herr Ehrhard will weite, der katholischen Religion entfremdete Kreise dieser Religion zurückerobern. Sollen denn aber die Menschen darum katholische Christen sein und werden, weil der Katholicismus ein lebenskräftiger Kulturfaktor ist? In Wirklichkeit wird auch der hier angekündigte Nachweis nicht leicht einen Nichtkatholiken vermögen, den katholischen Glauben anzunehmen, noch auch einen lauen und seiner Religion halb oder ganz abgestorbenen Katholiken dahin bringen, wieder ein lebendiges Mitglied seiner Kirche zu werden. Die katholische Religion will die Menschen zu wahren Jüngern und Nachfolgern Christi erziehen und ihnen damit zur Erlangung der ewigen Seligkeit verhelfen. Dazu gehören aber ganz andere Dinge, als der objektive Nachweis und die subjektive Ueberzeugung, daß der Katholicismus ein lebenskräftiger Kulturfaktor sei.

3. Unzähligemal ist in unserem Buche die Rede von der Aussöhnung des Katholicismus mit der modernen Kultur; dabei wird auch die Frage berührt, „wie der Katholicismus als die Verkörperung des wahren Christenthums jene Stellung zurückerobern kann, die ihm einst im abendländischen Kulturleben zukam,

Digitized by Google

aus der er aber in der Gegenwart verdrängt ist" (S. 340) [1]). Wir sind der Meinung, daß die katholische Religion jene Stellung nicht mehr zurückerobern wird und nicht mehr zurückzuerobern braucht. Die Kirche hat mit dem Christenthum den Völkern auch die Kultur gebracht, und zwar die Kultur auf allen Gebieten. Daß allmälig ein Theil dieser Kultur aus den Händen des Klerus in die der Laien überging, war ganz naturgemäß und selbstverständlich, auch daß damit die Kultur nach vielen Seiten hin gewaltige Fortschritte machte: der Klerus konnte doch den Betrieb der Kultur, insoweit diese nicht unmittelbar mit der Religion zusammenhing, nicht in dem Maße fördern, wie die Laien, indem seine erste und wichtigste Aufgabe eine andere war. Wenn aber diese Laienkultur sich sehr bald zum Kampfe erhob gegen Christenthum und Kirche, so war dies einestheils großer Undank gegen die Kirche, der diese Kultur doch so Vieles zu danken hat, anderntheils das Ergebniß aus dem Weltsinn und Unglauben, dem die Kulturträger vielfach verfielen. Hier gilt eben das Wort des Apostels: Sed quomodo tunc is qui secundum carnem natus fuerat, persequebatur eum qui secundum spiritum: ita et nunc. Allioli bemerkt dazu: „Zu allen Zeiten besteht der Krieg des sinnlichen Menschen mit dem nach Christo geborenen und lebenden Menschen." Wir werden übrigens im Folgenden hierauf noch zurückkommen.

4. Was nun die Aussöhnung der katholischen Kirche mit der modernen Kultur betrifft, der Herr Ehrhard so warm das Wort redet und die er „als die bedeutsamste und wichtigste Aufgabe des Katholicismus im 20. Jahrhundert" erklärt (S. 339), so wäre vor Allem nothwendig gewesen, daß er dem Leser einen klaren Begriff von seiner Anschauung über moderne Kultur gegeben, daß er klar und entschieden ausgesprochen hätte, was er unter moderner Kultur verstehe, was ihm an dieser Kultur als wahr, echt, für das Wohl der Menschheit ersprießlich erscheine, und was nicht.

Er führt zwar in dem fünften Abschnitte seines Buches den Nachweis, daß „der unleugbare, intensive Gegensatz zwischen der

1) Wir citiren nach der 2. Auflage.

Digitized by Google

katholischen Kirche und der modernen Welt kein absoluter sei," er führt ferner aus: „Der Katholicismus fordert von den Trägern der modernen Kultur nicht, daß sie irgend eine der echten Perlen, die auf dem Kleide der modernen Kultur prangen, preisgeben sollen. Nicht diese sind es ja, die ihren Gegensatz zum Katholicismus innerlich bedingen, sondern nur die unechten Perlen[1]), die allerdings dicht neben den echten sitzen und mit diesen leider nur zu leicht verwechselt werden .... Als unechte Perlen müssen aber auch die begeistertsten Vertreter der modernen Kultur all' das anerkennen, was dem Drang der Menschheit nach der Verwirklichung ihrer höchsten Güter, Wahrheit, Sittlichkeit, Recht und Religion widerspricht. Wer wird nun in Abrede stellen wollen, daß die moderne Kultur zahlreiche Bestandtheile und Aeußerungen enthält, in denen dieser Widerspruch sich oft in erschreckender Deutlichkeit offenbart? Diese schädlichen Auswüchse zu bekämpfen, ist somit eine Pflicht, die den Gegnern des Katholicismus im Namen der modernen Kultur selbst erwächst. Je mehr sie dieser Pflicht genügen werden, desto leichter werden sie in ein harmonisches Verhältniß zum Katholicismus treten können, der von den Bestandtheilen der modernen Kultur auch nur das grundsätzlich verwirft, was der gesunden, kritischen und zugleich positiv aufbauenden Vernunft, den ewigen Normen der Sittlichkeit, der echten Religiosität, den sittlichen Grundsätzen künstlerischen Schaffens und Wirkens, endlich der wahren Humanität widerspricht" (S. 342 u. 343).

Daß nach diesen Ausführungen der Verfasser nicht zu dem Schlusse kommt, der zugleich die Ueberzeugung nahezu sämmtlicher Katholiken bildet, zwischen der wahren Kultur und der katholischen Kirche bestehe ein Gegensatz nicht und könne ein solcher nicht bestehen, daß er vielmehr so Vieles zu sagen hat über die Aussöhnung zwischen der Kirche und der modernen Kultur, ist schwer verständlich.

5. Die moderne Kultur hat bei allen Vorzügen doch ganz gewaltige Schäden und Schattenseiten aufzuweisen, Schäden und

1) Von dem Referenten gesperrt.

Digitized by Google

Schattenseiten, welche im Grunde auf das hinauslaufen, was Christus der Herr und seine Apostel Welt, Weltliebe, Weltsinn nennen, vor welchen sie so eindringlich warnen, und welche in die bekannten Kapitel gehören von dem Hochmuthe, der Sinnlichkeit und der Habsucht mit all' ihren Verzweigungen.

Wir brauchen diese Schäden hier nicht näher zu schildern, wollen jedoch auf einige hinweisen. Dahin gehört der unbändige Wissensstolz, der weite Kreise beherrscht, der in dem jüngsten Vorgehen deutscher Professoren einen so bezeichnenden Ausdruck gefunden und dem noch dazu, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, vielfach die nothwendige Grundlage fehlt, indem gründliches, umfassendes Wissen, folgerichtiges Denken, eine wahrhaft gebildete, klare und schöne Sprache und Darstellungsweise [1]) nicht einmal der Antheil vieler von diesen sogenannten Gelehrten sind. Dahin gehören die Zucht- und Sittenlosigkeit, der Mangel an wissenschaftlichem Streben und an ernster Arbeit, wie sie bei vielen Universitätsstudenten zu Tage treten; der Parlamentarismus mit seiner inneren Unwahrheit und Entartung, mit seiner Nichtbeachtung und Verfolgung der Minoritäten, mit seiner Vergewaltigung der natürlichen und religiösen Menschenrechte; der Rassenhaß und der Nationalitätenhader, welche wir vielerorts wahrnehmen müssen; die Verachtung jeglicher Autorität, die so häßliche Blüthen treibt; der Egoismus, das Ueberwuchern der Geldinteressen, der Großkapitalismus, welcher Wohlstand und behagliche Existenz von Tausenden zu Grunde richtet; das entsetzliche Theaterwesen und die Schamlosigkeiten einer sogenannten Kunst und schönen Litteratur; die theoretische und thatsächliche Zerstörung der Heiligkeit der Ehe und des Familienlebens; die mehr und mehr überhand nehmende Verweltlichung des weiblichen Geschlechtes, mit der sich treue Pflichterfüllung einer Frau und der einer Mutter unentbehrliche Opfersinn schlechterdings nicht mehr vereinigen lassen, u. s. w. Wenn Herr Ehrhard von einem „Drange der Menschheit nach der Verwirklichung ihrer höchsten Güter, Wahrheit, Sittlichkeit, Recht

1) Es will selbst verlauten, daß auch Professoren, und zwar aller Fakultäten, hierin nicht immer den berechtigten Erwartungen entsprächen.

Digitized by Google

und Religion" redet, so darf man bei den äußerst bedenklichen Erscheinungen, welche der modernen Kultur anhaften, doch wohl die Frage aufwerfen, wo ist denn außerhalb des wahren, lebendigen Christenthums von diesem Drange heut zu Tage etwas zu entdecken?

In Bezug auf das nun, was nach dem Beispiele Christi und seiner Apostel als Welt, Weltliebe, Weltsinn zu bezeichnen ist, und wovon wir im Vorstehenden einige Aeußerungen namhaft gemacht haben, kann es zwischen der katholischen Kirche und der modernen Kultur nie und nimmer eine Aussöhnung geben; die Kirche müßte sonst ihren göttlichen Stifter verleugnen und sich selbst aufgeben.

6. Seine „Aufforderung an die Katholiken der Gegenwart, an der Versöhnung der modernen Welt mit der katholischen Kirche treu mitzuarbeiten", leitet der Verfasser mit Folgendem ein: „In allen drei kirchlichen Perioden der Neuzeit hat es nicht an Erscheinungen gefehlt, die geeignet waren, den Anhängern der neuen Zeit zum Stein des Anstoßes zu werden und sie in Folge verfehlter Maßnahmen einzelner kirchlicher Persönlichkeiten zu einer falschen Stellung zur katholischen Kirche selbst zu veranlassen. Das ist eine Thatsache, . . . deren ferneres Wirken um jeden Preis verhindert werden muß" (348).

Darauf ist zu erwidern: die katholische Religion selbst, ihre Lehre, ihre Gebote und Vorschriften, der Anspruch, den die katholische Kirche erhebt, eine übernatürliche Anstalt zu sein, gestiftet von Christus zum Heile der Menschen, das ist meistens den Anhängern der neuen Zeit der Stein des Anstoßes; verfehlte Maßnahmen einzelner kirchlicher Persönlichkeiten können ja auch eine Entfremdung der Kirche gegenüber herbeiführen, im Vergleich zu dem Gesagten kommen dieselben jedoch kaum in Betracht.

Was dann der Verfasser ausführt, um zu beweisen, „daß der Einzelne berechtigt sei, eine derartige Aufforderung zu formuliren" (S. 349), pflegt man gewöhnlich so auszudrücken: die Kirche hat eben eine göttliche und eine menschliche Seite. Die menschliche Seite unterliegt naturgemäß Schwächen, Fehlern und Unvollkommenheiten, an deren Beseitigung und Besserung beständig zu

Digitized by Google

arbeiten ist. Daß darum auch einzelne kirchliche Persönlichkeiten verfehlte Maßregeln treffen können, hat nichts Auffallendes und wird einen wohl unterrichteten Katholiken nicht beirren. Wenn aber Herr Ehrhard weiter bemerkt: „Es muß mit aller Offenheit und Entschiedenheit herausgesagt werden, daß wer sich als treuer Sohn der katholischen Kirche bekennt, sich damit nicht zu den menschlichen Schwächen ihrer Vertreter und Glieder, sondern zu den göttlichen Kräften bekennt, die sich in ihr offenbaren" (S. 350), so sagt er damit nur, was sich für Jedermann von selbst versteht.

Die „wichtigste kirchliche Arbeit nun, die der nächsten Zukunft zufällt", wird in unserem Buche in „drei große Aufgaben" zusammengefaßt.

7. „Da das Mittelalter . . . auf keinem Gebiete der kirchlichen Wirksamkeit einen absoluten Werth besitzt, so darf keine seiner specifischen Erscheinungen und Leistungen, mit Ausnahme der konsequenten Entwickelung der dogmatischen Lehren . . . als bindend für die Gegenwart betrachtet werden. Die Nachwirkungen der mittelalterlichen Periode der katholischen Kirche, nicht die Grundsätze des Katholicismus selbst, bilden das Hinderniß, das katholischerseits der Versöhnung mit den wahren Bestandtheilen der modernen Kultur entgegen steht. Also besteht eine erste hochwichtige kirchliche Aufgabe der nächsten Zukunft in der Abstreifung alles dessen, was in der konkreten Verwirklichung der katholischen Ideale des religiösen Lebens nur innerhalb des Mittelalters eine relative Berechtigung besaß, im Lichte der wesentlichen Ziele der katholischen Kirche aber betrachtet, sich als eine Unvollkommenheit darstellt" (S. 352).

Das hier zuletzt Gesagte scheint uns an einem innern Widerspruche zu leiden; da der Verfasser aber in dem Vorstehenden offenbar Unrichtiges behauptet, da er nicht mit einer einzigen Silbe verräth, was er etwa von mittelalterlichen Zuständen und Verhältnissen abgestreift wissen will, so brauchen wir uns hierauf nicht näher einzulassen. Wer aber Reformen will, der sollte auch den Muth haben, dieselben näher zu bezeichnen.

8. „Die zweite Aufgabe muß in dem verständnißvollen Eingehen auf alle neuen religiösen und kirchlichen Bedürfnisse

Digitized by Google

erblickt werden, die aus dem modernen Kulturleben sich ergeben ... Wie viele modernen Menschen würden sich von den falschen Idealen der Neuzeit abwenden und zum thätigen Glauben ihrer Ahnen zurückkehren, wenn der katholische Seelsorger in den Formen ihrer Bildung mit ihnen verkehren würde, wenn er in seinen Predigten die Sprache ihres Herzens zu sprechen wüßte" — jene Abwendung und diese Rückkehr erfordern doch wohl etwas mehr, als die Erfüllung der hier aufgestellten, und soweit sie berechtigt ist, nicht blos für die Neuzeit, sondern für alle Zeiten geltenden Regel — „wenn sie nicht an allerlei kirchlichen und seelsorgerlichen Maßnahmen Anstoß nehmen würden, die im Katholicismus selbst eine durchaus untergeordnete innere Bedeutung besitzen, ihnen aber durch Organe der Kirche als die Hauptsache im kirchlichen Leben und als Wesensbestandtheile des Katholicismus selbst hingestellt werden" (S. 354).

Etwas Näheres für seine Behauptungen gibt der Verfasser nicht an; er möge es uns aber nicht verargen, wenn wir ihn der Uebertreibung anklagen. Der Nachweis dürfte kaum gelingen, daß die hier geschilderten Mißstände nicht etwa in einem oder dem andern Falle — darum handelt es sich offenbar nicht — sondern in größerem Maße vorhanden seien. Wären sie aber wirklich vorhanden, dann könnte ihre Beseitigung doch nicht als ein aus dem modernen Kulturleben sich ergebendes religiöses und kirchliches Bedürfniß der Neuzeit, sondern müßte als ein selbstverständliches, für alle Zeiten und unter allen Umständen geltendes Erforderniß betrachtet werden.

9. „Das moderne religiöse Bedürfniß," fährt der Verfasser fort, „unterscheidet sich von dem mittelalterlichen durch zwei besonders charakteristische Momente: Individualismus und Innerlichkeit. Sie ergeben sich aus den allgemeinen Kulturfaktoren der Gegenwart und wirken daher mit einer gewissen psychologischen Nothwendigkeit auf das religiöse Leben des Einzelnen. Es muß daher immer mehr mit ihnen gerechnet werden" (S. 354).

Nun hatte uns aber der Verfasser früher gesagt, „daß durch das Aufkommen der verschiedenartigsten Andachtsformen und

Digitized by Google

Frömmigkeitsübungen dem individuellen religiösen Bedürfnisse manchmal nur zu weit entgegen gekommen" (S. 335), und daß „die Individualisirung des christlichen Lebens von allen katholischen Geistes-lehrern als eine der höchsten Forderungen des Katholicismus betont werde" (S. 310). Somit, meinen wir, ist mit dem Individualismus genügend gerechnet und fehlt es an „verständnißvollem Eingehen auf dieses neue religiöse und kirchliche Bedürfniß" nicht, — und ist das vom Verfasser darüber Vorgetragene offenbar nur eine Phrase.

10. Ueber das zweite moderne religiöse Bedürfniß schreibt Herr Ehrhard: „Die Verinnerlichung des religiösen Lebens, die zugleich eine tiefere Erfassung des Wesenhaften in der Religion und eine reinlichere Scheidung des wahrhaft Religiösen von allem Profanen und Politischen mit sich bringt, ist aber von so hohem Werth, daß man sich über ihre Fortschritte nur innig freuen kann" (S. 354).

Man kommt, wenn man das liest, aus dem Staunen gar nicht heraus. Die moderne Kultur und Innerlichkeit! Das Verkehrs-, Zeitungs- und Theaterwesen, die Romane und Concerte, die unbändige Vergnügungssucht und der Mangel an ernsthafter Auffassung des Lebens und seiner Aufgaben — und Innerlichkeit!

Sodann aber legt ja die katholische Religion auf die Innerlichkeit einen solchen Werth, daß sie lehrt, jedes äußere gute Werk habe ohne die rechte innere Gesinnung und ohne den Gnadenstand für das ewige Leben keinen Werth, ja eine schlechte Gesinnung mache ein sonst gutes Werk zu einem bösen; daß sie lehrt, wahre Frömmigkeit ohne den steten Wandel in Gottes Gegenwart, ohne den beharrlichen, entschiedenen Willen, in Allem den Willen Gottes zu erfüllen, sei ganz unmöglich. Prediger, Katecheten, Beichtväter hören nicht auf, diese Wahrheit einzuschärfen, die ascetischen Schriften legen darauf das höchste Gewicht: ist denn damit dem modernen Bedürfniß nach Innerlichkeit nicht vollauf Rechnung getragen? Oder meint der Verfasser mit der Innerlichkeit etwa, das moderne religiöse Bedürfniß wende sich von den äußeren Bethätigungen der Religion, des Glaubens, der Liebe, von den äußeren Andachtsübungen mehr und mehr ab, beschränke

Digitized by Google

sich auf die Innerlichkeit, und dem sei von Seiten der Kirche in ihren Geboten, in ihrem Kultus und ihrer Disciplin entgegen zu kommen? Darauf weiß jeder unterrichtete Katholik die rechte Antwort zu geben. Der ganze Mensch nach Leib und Seele ist seinem Schöpfer und Herrn Verehrung schuldig; dazu kommt, daß die Innerlichkeit ganz naturgemäß nach außen sich bethätigen will und muß und daß umgekehrt diese Aeußerungen die Innerlichkeit in der mannigfachsten Art anregen und fördern.

11. Was aber „eine reinlichere Scheidung des wahrhaft Religiösen von allem Profanen und Politischen" angeht, so ist eine solche Scheidung undurchführbar. Das Profane wird durch die frommen Uebungen selbst in das Gebiet des Religiösen emporgehoben und geheiligt. Die gute Meinung, womit der Katholik seine Arbeit vollbringt, der häufige Aufblick, den der religiös gesinnte Mensch bei seiner Beschäftigung auf Gott richtet, macht diese Arbeit zu einem religiösen, Gott wohlgefälligen Werk. Der fromme Tiroler kniet, wo immer er sich befindet: im Felde, im Walde, in seiner Stube, beim Todesangstläuten nieder und verehrt das Leiden des Herrn. Der fromme Landmann hält bei seiner Arbeit auf dem Felde ein, wenn er in seiner Pfarrkirche das Wandlungsläuten hört, um den Sohn Gottes im hl. Sakramente zu verehren. Soll das etwa der modernen Kultur zu Liebe abgestellt werden? Es werden solche äußere Uebungen den Katholiken nicht vorgeschrieben; auch gehören sie nicht zu dem Wesenhaften in der Religion; sie stehen aber mit dem Wesenhaften in der allerengsten Beziehung. Der fromme Tiroler und der fromme Landmann erfassen dieses Wesenhafte sicherlich richtiger und tiefer, als der Katholik, der von der modernen Kultur beeinflußt, an jenen Aeußerlichkeiten Anstoß nimmt.

12. Bezüglich „der Scheidung des wahrhaft Religiösen von allem Politischen" wird jeder eifrige und erfahrene Seelsorger mit uns einstimmen, wenn wir sagen: Gott sei's geklagt, daß wir uns in die Politik, in Wahlagitationen und dergl. einmischen müssen; allein hier liegt eine Nothwendigkeit vor, an der wir schlechterdings nicht vorbeikommen können. Was

Digitized by Google

wäre denn aus der katholischen Kirche in Preußen und im übrigen Deutschland zu den Zeiten des Kulturkampfes geworden, und was würde noch jetzt aus ihr werden ohne das Centrum? Was sollte aber aus dem Centrum werden, wenn Klerus und katholisches Volk sich nicht auf's allereifrigste an den Wahlen betheiligten?

Und wenn in den Parlamenten die heiligsten Interessen der katholischen Religion verhandelt werden, wenn protestantische Majoritäten darüber entscheiden, was für das religiöse Leben der Katholiken, die religiöse Erziehung ihrer Kinder nothwendig ist und was nicht — vergl. die Ordens- und Schulgesetze — sollen dann die Katholiken das ruhig über sich ergehen lassen, ohne auch nur den Versuch zu machen, auf die gesetzliche Regelung dieser Angelegenheiten auch einen Einfluß zu gewinnen?

Diese Dinge liegen so klar, diese Nothwendigkeit ist so evident, daß man nicht begreift, wie katholische Professoren und Priester immer wieder von jener Scheidung der Religion von der Politik reden mögen.

Sollte uns Herr Ehrhard entgegen halten, wir hätten mit unseren vorstehenden Aeußerungen seine Meinung nicht richtig wiedergegeben, so müßten wir ihm auch hier sagen, er hätte, anstatt bloße Andeutungen zu machen, seine Meinung klar und deutlich aussprechen sollen.

13. Dasselbe gilt von der Unklarheit, den dunkeln Andeutungen und versteckten Anklagen, womit der Verfasser von dem Nationalismus redet (S. 355). Schreiber dieser Zeilen könnte dem verehrten Herrn verrathen, daß er selbst über manche hier einschlägige Fragen: über die lateinische Vesper in den gewöhnlichen Pfarrkirchen, über die seit Jahrhunderten in Deutschland gebräuchliche Behandlung des Allerheiligsten und Ertheilung des sakramentalen Segens, über den in manchen mitteldeutschen Diöcesen beim Hochamte üblichen Volksgesang wiederholt Anschauungen öffentlich ausgesprochen hat, welche vielleicht den seinigen begegnen; da sich jedoch der Verfasser hier wie auch an andern Stellen seines Buches auf „die praktisch-kirchlichen Lebensgebiete" verirrt hat, welche er sammt „den auf denselben herrschenden Unvollkommenheiten und Mißständen" laut Vorwort von seinen Er-

Digitized by Google

örterungen ausschließen wollte, so muß davon Abstand genommen werden.

14. Als eine „positive Zerstörung der Harmonie zwischen der Religion und den in sich berechtigten kulturellen, politischen, wirthschaftlichen und socialen Interessen, Strömungen und Bestrebungen der modernen Völker" wird „die Inanspruchnahme der katholischen Kirche für vergangene politische Formen oder kulturelle Zustände" bezeichnet (S. 358).

Auch hier muß der Leser die Meinung des Verfassers errathen. Es kann jedoch kaum ein Zweifel sein, daß es sich um den Kirchenstaat handele. Wenn aber das Oberhaupt der Kirche die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhles und zu diesem Zwecke einen Territorialbesitz trotz Allem und Allem immer wieder für eine Nothwendigkeit erklärt, dann sollten die treuen Kinder der Kirche sich hierin doch wohl den Anschauungen des Papstes anschließen und nicht beständig dagegen remonstriren. Es will fast scheinen, als ob Herr Ehrhard hierin den Standpunkt des verstorbenen Prof. Kraus theile, einen Standpunkt, den Prälat Dr. Bellesheim — Hist.-pol. Bl. 129⁴ — in so würdiger Weise dargelegt und verurtheilt hat.

Was aber „die Lage der katholischen Kirche und die Verfassung des religiösen Bewußtseins im heutigen Frankreich", wovon der Verfasser auch redet, mit „der Inanspruchnahme der katholischen Kirche für vergangene politische Formen oder kulturelle Zustände" zu schaffen hat, ist uns unerfindlich. Die Uneinigkeit unter den französischen Katholiken, die es nie zu einem einheitlichen, zielbewußten Vorgehen kommen ließ und die heutige Lage der Kirche daselbst wenigstens mitverschuldet hat, ist doch nicht die Folge jener Inanspruchnahme. Wohl aber liegt darin für Herrn Ehrhard wie für die übrigen katholischen Reformer — um uns den Ausdruck einmal anzueignen — eine überaus ernste Lehre und Warnung. Die Herren sind auf dem besten Wege, auch anderwärts Uneinigkeit und Spaltung in das katholische Lager hineinzutragen. Was das aber zu bedeuten hat, welche Gefahren damit heraufbeschworen werden, braucht man nicht erst auseinander zu setzen.

Digitized by Google

15. Die dritte und allgemeinste Aufgabe, welche nach der Meinung des Verfassers zu lösen ist, „umfaßt die Gesammtsumme geistiger, sittlicher und socialer Arbeit, wodurch die Katholiken die Kulturmacht des Katholicismus thatsächlich zu erweisen und den Gegnern der katholischen Kirche gegenüber sicherzustellen verpflichtet sind“ (S. 359).

Viel Wahres, Schönes, Beachtenswerthes weiß der Verfasser da zu sagen; jedoch fehlt es auch hier nicht an Uebertreibungen, Unrichtigkeiten und, was bei einem so ernsten und laut Vorwort „von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschten“ Buche doppelt unangenehm empfunden wird, an Phrasen.

Wir können unmöglich auf Alles näher eingehen, müssen uns vielmehr begnügen, Einzelnes hervorzuheben und daran unsere Bemerkungen zu knüpfen.

Gegen die moderne Kultur spricht der Verfasser auch hier wider ein Verdikt aus, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. „Die Anhänger der modernen Kultur haben durch ihr bewußtes oder unbewußtes Streben, das Menschliche an die Stelle des Göttlichen zu setzen oder besten Falles im rein Menschlichen das wahrhaft Göttliche nachzuweisen, jene tiefe Disharmonie hervorgerufen, an der die moderne Kultur krankt und deren Folgen sich in dem Sinken des innern Werthes und des bleibenden Gehaltes der tonangebenden Leistungen der modernen Zeit offenbaren, in den verfehlten modernen Weltanschauungen bei allem Eifer der Geistesarbeit und trotz zahlreicher neuen Erkenntnisse in den einzelnen Wissenschaften, in den sittlichen Schwächen der litterarischen Erzeugnisse bei aller Virtuosität der sprachlichen und litterarästhetischen Formengebung, in der Armuth an Gedanken und dem sklavischen Naturalismus der Kunst trotz aller Fortschritte der Technik, in der inneren Hohlheit des ganzen modernen Lebens bei allem Glanze seiner äußeren Erscheinungen“ (S. 361).

Das Alles kann und soll nun überwunden werden durch die katholische Kulturarbeit. Zu diesem Zwecke schreibt der Verfasser Folgendes: (Man verzeihe die langen Citate; dieselben sind nothwendig, um zu rechtfertigen, was wir an dem Buche beanstanden.) „Jedem Katholiken, den die Natur mit den Gaben beschenkt hat,

Digitized by Google

die zur Pflege der höchsten Kulturgebiete aller Wissenschaft und aller Kunst, aller Litteraturzweige und aller Forschungsarbeit befähigen, winkt hier ein fruchtbares und beglückendes Arbeitsfeld von höchster Wichtigkeit und bedeutsamster Tragweite. Dieses Feld kann aber nur erobert werden durch die größtmögliche Summe von Arbeit. Das Gesetz strenger, unverdrossener Arbeit gilt nirgends mehr als auf diesen Höhen der menschlichen Kultur; denn auch das reichste Talent und das fruchtbarste Genie sind ihm unterthan. Dieser Arbeit winkt aber zugleich der höchste Preis: der thatsächliche Erweis gegenüber der modernen Welt, der Fähigkeit des Katholicismus, den höchsten und schwierigsten Forderungen der Kultur gerecht zu werden und vor keiner Kulturaufgabe zurückzuschrecken, so neu und so ungewohnt sie auch sein mag, und für jeden, der sich an dieser Arbeit nach dem Maße seines Könnens betheiligt, das beseligende Bewußtsein, sein Leben und seine Kraft in den Dienst der Versöhnung zwischen der modernen Kultur und dem katholischen Christenthum gesetzt und damit seine ganze Persönlichkeit in die edelste Humanitätssphäre hineingestellt zu haben" (S. 363).

Wenn der Verfasser das, was er hier zu sagen hatte, ohne Phrasen und Uebertreibungen gesagt hätte, dann würde es uns besser gefallen, dann würde es auch mehr Gewicht haben. Das „Gesetz strenger, unverdrossener Arbeit" gilt dem Landmanne besonders in seinen jetzigen Bedrängnissen, gilt dem Handwerker, gilt dem katholischen Christen und dem Ordensmanne, die nach Tugend und christlicher Vollkommenheit streben, gewiß nicht weniger, als demjenigen, der die Höhen der menschlichen Kultur erklimmen will. Was aber „den höchsten Preis, das beseligende Bewußtsein und das Hineinstellen der ganzen Persönlichkeit in die edelste Humanitätssphäre" angeht, so gibt es doch Dinge, die dem Klerus und dem katholischen Volke höher stehen müssen, die darum das Einsetzen der ganzen Persönlichkeit weit mehr verdienen, als das Wirken für die angebliche Aussöhnung zwischen der modernen Kultur und dem katholischen Christenthum.

Man wird vielleicht sagen, wir legten jedes Wort auf die Wagschale. Allerdings; wer aber so zu Gericht sitzt und urtheilt,

Digitized by Google

wie es der Verfasser thut, der muß es sich gefallen lassen, daß man seine Worte genau prüfet; und wenn die katholische Presse seinem Buche vielfach Lobeshymnen gesungen und dasselbe fast als das Rettungsbrett dargestellt hat, nach welchem die katholische Religion greifen müsse, um einem kläglichen Schiffbruche zu entgehen, dann muß auch genau untersucht werden, ob das dargebotene Mittel sich nach allen Seiten hin als solid und zuverlässig erweiset.

Wieviel oder, sagen wir lieber, wie wenig Hoffnung aber vorhanden ist, durch die hier geforderten höchsten Kulturleistungen des Katholicismus die Anhänger der modernen Kultur zu vermögen, ihre feindselige Stellung gegen jenen aufzugeben und zwischen beiden eine Versöhnung zu Stande zu bringen, darüber werden wir im Folgenden Gelegenheit haben uns auszusprechen.

16. Herr Ehrhard bekennt sich zu der Parole: „Wiedergewinnung der dem Katholicismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Erweis seiner Kulturfreundlichkeit und seiner Kulturmacht" (S. 371).

So sehr jeder gläubige Katholik das von dem Verfasser hier bezeichnete Ziel herbeisehnen wird, so wenig wird er sich von der Wirksamkeit des angegebenen Mittels versprechen können.

Nehmen denn weitaus die meisten deutschen Universitätsprofessoren von Allem, was von katholischen Gelehrten zum Erweis der Wahrheit der katholischen Religion geschrieben und gesprochen wird, auch nur Notiz? Macht denn die Thatsache, daß die größten und eminentesten Geister, welche die Wissenschaft auf's mächtigste gefördert und vielfach die Grundlage zum Weiterbauen geschaffen haben, gläubige Christen waren, auf diese Herren auch nur den geringsten Eindruck? Haben sie dafür, daß die katholische Kirche den Völkern die Kultur gebracht und ihnen, den Männern der Wissenschaft, nach vielen Seiten hin den Boden bereitet und das Material für ihre Wissenschaft geliefert, eine Anerkennung? [1])

1) Wir reden von den meisten Universitätsprofessoren, nicht von allen. Zuweilen geschieht es ja auch, daß der Wahrheit die Ehre gegeben wird. Als interessantes Beispiel möge folgendes dienen.

In einem Artikel von Dr. Karl Sell, o. Professor der Kirchengeschichte

Digitized by Google

Gilt das ignoramus und ignorabimus, das sie dem in der Natur so sichtbaren Walten Gottes, der so deutlich erkennbaren göttlichen Allmacht, Weisheit und Vorsehung entgegenbringen, nicht geradeso den katholischen Leistungen auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und schönen Litteratur gegenüber, wie hervorragend diese Leistungen auch immer sein mögen? Sprechen denn die meisten deutschen Universitätsprofessoren jedem gläubigen Christen nicht ohne Weiteres die Befähigung und den Beruf ab, auf dem Gebiete der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Forschung thätig zu sein?

Welche Hoffnung bleibt denn angesichts des Gesagten, die Universitätskreise, soweit es die Professoren angeht, mit dem Katholicismus zu versöhnen und sie demselben wiederzugewinnen?

---

an der evangelisch-theologischen Facultät der Universität Bonn im Oktoberheft des Jahres 1899 der „Preuß. Jahrbücher", betitelt: „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion", heißt es u. A.: „Die katholische Kirche ist allein im vollen Sinne des Wortes „Kirche" und ist dabei zu der großartigsten socialen Schöpfung ausgewachsen, welche die Geschichte kennt. Sie — die katholische Kirche — hat den Lebensabend der hinsterbenden antiken Welt mit einem milden Schein verklärt, sie hat ihre kostbaren Kulturgüter für die Nachwelt gerettet; sie hat die kräftigsten Völker und Stämme der neueren Geschichte: Germanen, Romanen, Slaven, erzogen und unterwiesen, als die große Mutter der neueren Civilisation. Daß nicht ein politisches Reich, sondern ein geistliches Reich die erste umfassende Gemeinschaft war, in die diese Völker halb mit Scheu, halb mit Liebe eintreten im Beginn des Mittelalters, ist von größter Bedeutung für ihre Zukunft geworden. Niemals können diese jungen europäischen Nationen es verleugnen, daß über ihre Wiege vom achten bis elften Jahrhundert der christliche Weihnachtsgesang der Kirche erklungen ist, der sie zu einem höheren als blos irdischen Dasein weihte. Die größte Leistung des Katholicismus ist die durch viele Jahrhunderte sich streckende Ausbildung jener zusammenhängenden Weltanschauung, die die biblischen Religionsideen mit der antiken Wissenschaft und Philosophie und mit den halb christlich-ascetischen, halb heidnisch-germanischen Lebensidealen zu einem Ganzen verbindet, das auch heute der europäischen Kulturarbeit zu Grund liegt und insbesondere unser ganzes ästhetisches Empfinden, unsere Phantasiewelt beherrscht. Nicht nur Dogma, Liturgie und Kirchenverfassung, sondern auch „Diesseits" und „Jenseits", unsere Logik und unsere Ethik hat uns der Katholicismus gegeben, unsere Politik stammt von ihm."

Digitized by Google

Eine solche Versöhnung schließt ja in ihren Augen den Verzicht auf die freie Wissenschaft und Forschung in sich; wer wird denn aber einem deutschen Professor diesen Verzicht zumuthen dürfen?

Leo XIII. hat zwar schon 1883 erklärt und es in einem an den Präsidenten des Görres-Vereines, Freiherr von Hertling, unter dem 10. Dezember 1900 gerichteten Schreiben wiederholt: „Illud imprimis scribentium observetur animo: primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis."

Mußte das dem Herrn Mommsen und muß es jedem redlichen Forscher, dem es auf dem Gebiete der Geschichte nur um die Wahrheit zu thun ist, nicht genügen? Wie durfte der gelehrte Herr dem gegenüber das „durch die Straßburger Vorgänge veranlaßte" Wort in die Welt hinausschreiben: „es gehe durch die deutschen Universitätskreise das Gefühl der Degradirung"? Wenn nun aber trotzdem dieses Wort in den genannten Kreisen den lautesten Widerhall gefunden, wie sollen dann dieselben der katholischen Religion wieder zu gewinnen sein? Man könnte ja einwenden, die Herren wußten nicht, was sie thaten, denn wie mag man von der deutschen Wissenschaft verlangen, von einem Ausspruch des Papstes Kenntniß zu nehmen? Allerdings; aber jenes Wort Mommsens und die vielseitige Zustimmung, die es gefunden, sind ein laut sprechendes Zeugniß von dem auf den Universitäten herrschenden Geiste: einem Geiste, zu dessen Ueberwindung ganz andere Dinge erforderlich sind, als „der thatkräftige Erweis der Kulturfreundlichkeit und der Kulturmacht des Katholicismus," einem Geiste, bei dessen Vorwalten die merkwürdigen Worte unsers Herrn und seines Apostels erklärlich werden: Confiteor tibi, Pater Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Matth. 11, 25. Videte enim vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles: sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia. 1 Cor. 1, 26 u. 27. In der Oration des heutigen Tages (2. April) gibt die Kirche einen Com-

Digitized by Google

mentar dazu. Deus, humilium celsitudo, qui beatum Franciscum Confessorem Sanctorum tuorum gloria sublimasti: tribue, quaesumus, ut ejus meritis et imitatione promissa humilibus praemia feliciter consequamur. Ja, wenn die Universitätsprofessoren zu diesen humiles gehören wollten, dann böte sich mehr Aussicht, sie und die von ihnen vertretene moderne Kultur mit dem Katholicismus zu versöhnen.

17. Zu den Universitätskreisen gehören selbstverständlich auch die Studenten. Der Verfasser redet von den Gefahren, welche den katholischen Jüngling an der Universität erwarten, wo sich ihm „neue, unendliche Horizonte öffnen, welche ihn in die große Welt des Wissens und Forschens versetzen, von der er am Gymnasium kaum eine Ahnung hatte. Selbst der beste Religionsunterricht des Gymnasiums erweist sich aber als ungenügend, um den weiter strebenden Jünger der Wissenschaften in den Stand zu setzen, die religiösen Fragen, die in seinem erweiterten Gesichtskreise auftauchen, richtig zu beantworten, die Einwände gegen seinen katholischen Glauben, die er erst jetzt psychologisch empfindet und die ihm von allen Seiten entgegentreten, in befriedigender Weise zu lösen. Kein Wunder, wenn der katholische junge Mann bald dazu kommt, den Katholicismus als minderwerthig zu betrachten und sich seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu schämen, wenn nicht offener Gegner derselben zu werden." Da aber hier eine der größten Gefahren liege, die dem Katholicismus drohen, fährt der Verfasser fort, so müsse hier Wandel geschaffen und könne auch Wandel geschaffen werden durch die Theologie, deren Aufgabe auch darin bestehe, „die religiöse Bildung der gebildeten Katholiken auf das Niveau zu erheben, welches der Kulturstand der Gegenwart fordert," und die „glücklicher Weise wenigstens in Deutschland und Oesterreich noch das Organ besitze für die Ausübung und Geltendmachung ihrer öffentlichen Stellung" (S. 374 ff.). Zugleich aber müsse „die katholische Universitätsjugend von ihren berufenen Berathern dazu ermahnt werden, innerhalb der durch seinen allgemeinen Zweck gebotenen Grenzen das Studium der Theologie zu pflegen, um dadurch dem Aufbau ihrer wissenschaftlichen Ueberzeugung von der Wahrheit und Kraft

Digitized by Google

des Katholicismus die Krone aufzusetzen, das tiefste Fundament zu legen zu einem fruchtbaren und wahrhaft beglückenden Geistesleben, endlich um die Fähigkeit zu gewinnen, mit Sicherheit zu erkennen, was in den Forderungen und Bestrebungen der modernen Welt den Grundsätzen des Katholicismus innerlich widerspricht, und was nur mit zeitgeschichtlichen Erscheinungen desselben in Gegensatz steht" (S. 378).

Es sind große Worte, welche der Verfasser da ausspricht; doch steht zu befürchten, daß mit denselben herzlich wenig erreicht werde. Wir pflegen diese Dinge etwas nüchterner anzuschauen.

Die Gefahren, welche dem katholischen Jüngling auf der Universität von „der großen Welt des Wissens und Forschens" für seinen katholischen Glauben drohen, sind kaum größer, als diejenigen, welche er heut zu Tage schon auf dem Gymnasium von Seiten glaubensloser, religionsfeindlicher Lehrer sowie von der Lectüre der deutschen Klassiker — wir nennen nur Lessing und Goethe — zu bestehen hat. Dem katholischen Studenten aber, dem es mit seinem Glauben Ernst ist, stehen zur befriedigenden Lösung „der von allen Seiten ihm entgegentretenden Einwände" in den verschiedensten apologetischen Werke so vortreffliche Hülfsmittel zu Gebote, daß er nicht in Verlegenheit zu kommen braucht und daß er seinen Gegnern unschwer den Beweis erbringen kann, er habe durchaus keinen Grund, „sich seiner Zugehörigkeit zur katholischen Kirche zu schämen."

18. Was die Mahnungen des Verfassers an die Vertreter der Theologie an den Universitäten angeht, so können wir denselben nur aus vollem Herzen zustimmen. Sailer hielt seiner Zeit in Dillingen Religionscollegien für die Studirenden aller Facultäten, zu denen sich auch Beamte, Offiziere u. s. w. in großer Zahl einfanden, und erzielte damit große Erfolge. Daß die Theologieprofessoren in unsern dem Christenthum so feindseligen Zeiten diesem Vorgehen nicht längst gefolgt sind, kann man nur bedauern. Ein Hinderniß bestand und besteht unsers Wissens nicht.

19. Daß unser Verfasser in so beredter Weise von den Gefahren spricht, welche den katholischen Jünglingen an den Universitäten für ihren Glauben von Seiten der Wissenschaft

Digitized by Google

erwachsen, dagegen von den weit größeren Gefahren für Glauben und Religion, welche in der dort vielfach herrschenden Zucht- und Sittenlosigkeit liegen, nichts zu sagen hat, muß einigermaßen befremden. Daß Stolz und Unkeuschheit die größten Feinde des Glaubens sind, lehrt schon der Katechismus. Wenn es nun vorkommen kann, daß an einer großen deutschen Universität ein Professor extraordinarius der Medizin, der die Verpflichtung hat, die kranken Studenten unentgeltlich zu behandeln, einem katholischen Studenten, welcher ihn wegen Nervosität consultirte, den Rath ertheilte: „Gehen Sie in ein Bordell," und wenn ein bekannter Professor der Philosophie in H., welchem Schreiber dieser Zeilen seine Entrüstung über das bezeichnete Vorkommniß aussprach, antworten konnte: „In dieser Beziehung sieht es an unseren Universitäten traurig aus," wird man sich da noch wundern dürfen, wenn so viele Jünglinge an diesen Anstalten ihren Glauben verlieren und von der Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche nichts mehr wissen wollen? Wenn hierin sowie in Bezug auf das damit auf's engste zusammenhängende übermäßige Trinken Wandel geschaffen werden könnte, so würde das als eine Kulturleistung ersten Ranges zu begrüßen sein und darin zugleich ein vortreffliches Mittel zur Versöhnung des Katholicismus mit der modernen Welt erblickt werden können.

20. Was der Verfasser von den zwei weiteren geistigen Arbeitsgebieten, Litteratur und Kunst sagt, kann man in Bezug auf Litteratur von den Phrasen und Uebertreibungen abgesehen, die auch hier nicht fehlen, im Ganzen unterschreiben; freilich werden auch da Dinge vorgetragen, die sich ohnehin von selbst verstehen, uud werden, wie dies der Verfasser so gerne thut, der modernen Kultur Vorzüge beigelegt, die sie wenigstens in dem hier behaupteten Grade kaum besitzt. Wenn aber gesagt wird, „unser Zeitalter habe in der sprachlichen, stilistischen und litterarästhetischen Form Fortschritte aufzuweisen, welche die katholischen Schriftsteller nicht ignoriren dürften" (S. 386), so muß demgegenüber doch auch darauf hingewiesen werden, daß auch die katholischen Schriftsteller Vorzüge besitzen, welche die Vertreter der modernen Kultur nicht ignoriren sollten, und welche jüngeren katho-

Digitized by Google

lischen Kräften zur Nachahmung auf's beste empfohlen zu werden verdienen. Wir vermeiden es, Beispiele anzuführen, da auch unser Buch solche nicht nennt.

21. Die Zusätze, welche Herr Ehrhard in der zweiten Auflage seines Buches speciell über die Kunst gemacht hat, sind vortrefflich und seien den Männern der modernen Kultur zur Beachtung und Würdigung auf's angelegentlichste empfohlen; dann wird in Bezug auf Kunst der Gegensatz zwischen Katholicismus und moderner Kultur sehr bald ausgeglichen sein.

22. Auch was der Verfasser über das Volksbildungswesen (S. 394 ff.) schreibt, ist ganz ausgezeichnet. Er zeigt, „wie die katholische Kirche nicht blos Vieles für die Volksbildung geleistet, sondern sie geradezu geschaffen hat, wie die katholische Kirche die erste volksbildende Macht ist, die an einem einzigen Tage mehr leistet, als alle Volksbildungsvereine der Welt während des ganzen Jahres." Dann fügt er aber bei, daß „der Antheil der Katholiken an den jüngsten Volksbildungsbestrebungen unverhältnißmäßig zurückgetreten, daß das beklagenswerth und daß es die Aufgabe der Zukunft sei, auch auf diesem Gebiete dem katholischen Volke, namentlich der Städtebevölkerung, Alles zu bieten, was ihm auch von den nichtkatholischen Volksbildungsvereinen geboten werde." Das ist gewiß Alles recht und gut und soweit es Kräfte und Mittel erlauben, zu erstreben. Wenn aber der Verfasser fortfährt, auch das sei dem katholischen Volke zu bieten, „was die Volksbildung erst vollende, und was nur von der katholischen Kirche in vollem Maße ihm gegeben werden könne, nämlich die Antheilnahme an den höchsten Gütern der Menschheit: göttliche Wahrheit, Sittlichkeit, ästhetischer Genuß und Religion, da ja der Besitz dieser großen vier Himmelsgüter den Menschen erst zum wahren Menschen mache" (S. 399), dann möchte man wohl wünschen, er hätte diese Phrase unterdrückt und einfach gesagt, es sei mit allen Kräften dahin zu wirken, dem Volke die Religion zu erhalten, oder dasselbe für die Religion wieder zu gewinnen. Für denjenigen, der sich zu der katholischen Religion bekennt und dieselbe in rechter Weise übet, ergeben sich göttliche Wahrheit und Sittlichkeit von

Digitized by Google

selbst. Es reduciren sich somit diese drei großen Himmelsgüter auf ein einziges.

23. Wie man aber „den ästhetischen Genuß" mit der Religion auf gleiche Stufe stellen mag, ist schwer zu begreifen. Zu einem wirklichen ästhetischen Genuß gehört eine Bildung, wie sie die meisten Menschen nicht besitzen. Der Genuß, den das Volk im Theater, in Concerten, in der Malerei, in seinen Vergnügungen sucht, ist oft nichts weniger als ein ästhetischer Genuß. An einer anderen Stelle (S. 386) bemerkt der Verfasser: „Hier muß mit aller Entschiedenheit Protest eingelegt werden gegen den Mißbrauch, der in gewissen Kreisen mit dem Kult der Schönheit getrieben wird, unter dem sich nur allzu oft Dinge und Bestrebungen verbergen, die mit der Kunst gar nichts zu thun haben, deren Inhalt vielmehr mit den ärgsten Schatten- und Nachtseiten des modernen Lebens auf das engste zusammenhängt." Setzt man an Stelle der Worte: „Kult der Schönheit" das Wort: „ästhetischer Genuß," dann ist gesagt, was hier zu sagen ist.

Die katholische Kirche ist übrigens bemüht, dem Schönheitsgefühl und Schönheitsbedürfniß ihrer Mitglieder entgegen zu kommen: ein architektonisch schönes Gotteshaus, die entsprechende Ausstattung und je nach den Festzeiten mannigfache Ausschmückung desselben, die würdige und erhebende Feier des Gottesdienstes, die Abwechslung der verschiedenen Festzeiten und des ihnen eigenthümlichen Charakters, die sinnvolle Poesie, welche mit so manchen frommen Andachtsübungen verbunden ist, legen Zeugniß dafür ab. Bekannt sind die schönen Worte, welche Uhland in seinem Lied eines Armen darüber gesungen:

O reicher Gott, du ließest doch
Nicht ganz mich freudenleer:
Ein süßer Trost für alle Welt
Ergießt sich himmelher.

Noch steigt in jedem Dörflein ja
Dein heilig Haus empor;
Die Orgel und der Chorgesang
Ertönet jedem Ohr.

Digitized by Google

Noch leuchtet Sonne, Mond und Stern
So liebevoll auch mir,
Und wenn die Abendglocke hallt,
Da red' ich, Herr, mit dir.

Auch Alban Stolz redet in seinen Schriften über diesen Gegenstand, wie man es bei ihm nicht anders gewohnt ist, schön und treffend.

24. Nachdem wir über die Aufgaben gesprochen, welche Herr Ehrhard dem Katholicismus für das 20. Jahrhundert stellt, wollen wir noch Einiges aus den Betrachtungen hervorheben, welche er über die gegenwärtige Lage des Katholicismus anstellt. Dabei ist vor Allem auffallend, wie sehr er geneigt ist, gute, dem Katholicismus günstige Seiten der modernen Kultur zu entdecken und anzupreisen, den Katholicismus selbst aber verantwortlich zu machen für die vielfach bedrängte Lage, in welcher er sich gegenwärtig befindet.

Als die zwei Hauptursachen für diese ungünstige Lage bezeichnet der Verfasser die folgenden:

„Der Konfessionalismus — was ist das? — droht, die hermetische Abschließung von der Welt herbeizuführen, als ob diese ganz und gar dem Bösen verfallen wäre. Man gewinnt öfters den Eindruck, als ob manchen Katholiken in führender Stellung die Umwandlung der katholischen Kirche in ein Kloster mit recht dicken Mauern und recht kleinen Zellen als Ideal vorschwebte" (S. 289).

Wann, wo, in welchem Umfange, bei welchen Katholiken in führender Stellung das der Fall ist, sagt uns der Verfasser nicht; wie so vieles Andere läßt er uns auch dieses errathen. Er fährt dann fort: „So eifrig heute an der Missionirung ferner Welttheile gearbeitet wird, es ist als ob man daran verzweifle, weite gebildete Kreise innerhalb des katholischen Kirchengebietes selbst für ein wahrhaft katholisches Denken und Leben zurückzuerobern und dauernd wiederzugewinnen, und als ob man geneigt sei, den Klerus, die Orden und Kongregationen, die Landbevölkerung und angestammte katholische Familien aus den höheren Ständen als den einzigen Gegenstand kirchlicher Wirksamkeit und Fürsorge aufzufassen" (S. 289).

Digitized by Google

Das Gesagte schwächt der Verfasser selbst ganz bedeutend ab, indem er hinzufügt: „Nun ist ja freilich kein Mangel an weitausschauenden Bestrebungen und an kirchlichen Arbeitern, deren Wirksamkeit in ihrer Zusammenfassung alle Schichten der heutigen Gesellschaft und alle Gebiete des modernen Kulturlebens umschließt. Ich glaube mich aber nicht zu täuschen, wenn ich den Zug nach Abschließung von der großen Welt als den vorwaltenden bezeichne." Den Beweis für Letzteres ist der Verfasser schuldig geblieben. Er schreibt weiter:

25. „Zu diesem tritt aber noch ein zweiter, der innerhalb des ersten sich geltend macht, und den ich als Engherzigkeit und Furchtsamkeit bezeichnen möchte. Es hat wirklich manchmal den Anschein, als ob der kirchliche Centralismus in der Umbildung zu einem kirchlichen Absolutismus im schlimmen Sinne des Wortes begriffen wäre. Das ist wenigstens der Eindruck, den Außenstehende von der katholischen Gegenwart erhalten und der sie zu dem Vorwurfe verleitet, daß in der katholischen Kirche jede Regung der Individualität und jeder fortschrittliche Zug verpönt sei. Den Anlaß dazu bildet wohl das Mißtrauen, das manche Kreise jeder Anregung zur Selbstkritik und allen neuen theologischen Auffassungen entgegenbringen, weil sie ihren eigenen mehr oder weniger engen Horizont nicht genügend zu erweitern vermögen und bei allen Versuchen, über das in der Gegenwart Verwirklichte hinauszuschreiten, die Gefahr des Irrthums, der ja mit jeder Fortschrittsbewegung innerlich verbunden ist, übermäßig und einseitig fürchten."

„Bei der Vorherrschaft dieser beiden Momente erklärt es sich, wie es zu den drei Erscheinungen kommen konnte, die ich in der Einleitung skizzirt habe und wodurch die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche in ihrem Verhältniß zur nächsten Zukunft charakterisirt wird" (290).

Daß nun diese beiden Gründe, von welchen der erstere kaum existirt, der zweite aber vom Verfasser als nur manchmal und in manchen Kreisen existirend und nach einer gewissen Seite hin als nicht unberechtigt bezeichnet wird, die gegenwärtige Lage des Katholicismus herbeigeführt haben sollen, ist doch höchst merkwürdig. Da muß man wahrlich sagen: kleine Ursachen, große

Digitized by Google

Wirkungen; aber auch hinzufügen, Phrasen und Uebertreibungen ohne Ende.

26. Die gegenwärtige Lage des Katholicismus wird nach Herrn Ehrhard durch drei große Erscheinungen bestimmt.

„Das Verhältniß des Katholicismus zur modernen Welt wird in der Gegenwart in weiten Kreisen in allem Ernste und mit einem Aufwand von Gründen wie nie zuvor dahin beantwortet, daß der Katholicismus der große Gegner der modernen Kultur sei, ihre Fortschritte hemme und schuld daran sei, wenn die moderne Kultur sich nicht rascher und fruchtbarer durchwirke, ihre Segnungen nicht in größerem Maßstabe und weiterem Umfange über die Menschheit ausgießen könne" (S. 3).

Daß diese Erscheinung etwas Auffallendes habe, können wir nicht zugeben. Sie ist nicht neu und muß und wird um so mehr zu Tage treten, als die Männer der modernen Kultur sich von Christus und der von ihm gestifteten Religion abwenden und letztere nach ihren Gelüsten umzumodeln suchen, je mehr sie sich dem vollendeten Unglauben zuwenden und von dem beherrschen lassen, was die hl. Schrift im schlimmen Sinne des Wortes Welt nennt, je mehr sie in die Thorheiten gerathen, von denen der Apostel redet. Sollte man nicht meinen, wenn man Chamberlain's Phrasen hört: „Religion soll für euch bedeuten die That der Gegenwart. Glaubt ihr nur an euch selber, so besitzt ihr die Kraft, das neue „„mögliche Reich"" wirklich zu machen; wachet auf, es naht gen den Tag!" — der Apostel habe das im Auge gehabt, da er schrieb: „Sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt." Röm. 1, 21 u. 22.

Warum berührt Herr Ehrhard nicht auch die Anklagen, welche die Socialdemokratie gegen die katholische Kirche erhebt? Bebel und die übrigen führenden Geister der Socialdemokratie, welche gegenwärtig in der Welt eine ganz andere Rolle spielen, als die Herren Harnack, Chamberlain und Genossen, verkünden es ja seit Jahr und Tag, daß die größte Gegnerin der Socialdemokratie die katholische Kirche sei, daß sie der Verwirklichung ihrer Ideale die größten Hindernisse bereite. So gewiß aber die

Digitized by Google

katholische Kirche der Socialdemokratie und ihren Plänen im Wege steht, so gewiß muß sie auch einer Kultur im Wege sein, welche die Grundlage des Christenthums zerstört, welche die Freiheit des menschlichen Willens leugnet, welche kein Bedenken trägt, die hl. Schrift wie auch die geschichtliche Wahrheit für ihre Zwecke erst herzurichten und sich zurechtzulegen. Daß sie von einer solchen Kultur als Gegnerin angesehen und auf's bitterste bekämpft wird, kann nicht Wunder nehmen. Bis zu welchen Mitteln aber diese Bekämpfung greifen kann, zeigt deutlich die Schmähschrift des Grafen Hoensbroech, der Herr Ehrhard für seine Zwecke die Ehre der Erwähnung nicht hätte anthun dürfen.

Wir meinen nun, hier läge für die Professoren der Theologie eine bedeutsame Aufgabe vor: die falschen Angaben und Beschuldigungen gegen die katholische Kirche zu entkräften und zurückzuweisen, sofern dieselben thatsächlicher Natur sind und nicht aus den falschen Principien und Bestrebungen der modernen Kultur hervorgehen; letztere können ja wohl auch bekämpft und als falsch erwiesen, aber bei der geistigen Verfassung ihrer Vertreter kaum überwunden werden.

Ueber die erste Erscheinung, welche nach unserm Verfasser die Lage des Katholicismus in der Gegenwart charakterisiren soll, können wir nach dem Gesagten unser Urtheil dahin zusammenfassen: diese Erscheinung hat nichts Befremdendes, ist vielmehr, da die Kirche den Beruf hat, gegen den Weltgeist Zeugniß abzulegen, da sie wie ihr göttlicher Stifter das Zeichen ist, dem widersprochen wird, etwas ganz Naturgemäßes und muß, da Christus das Alles vorhergesagt hat, als ein Kennzeichen der wahren Kirche Christi angesehen werden. Sollte aber wahr sein, was der Verfasser behauptet, daß „die skizzirte Anklage und deren Begründung für viele gebildete Kreise bereits zum unumstößlichen Dogma geworden sei", so läge darin nicht der Beweis, daß der Katholicismus in seiner Kulturfreundlichkeit und in seinen kulturellen Leistungen rückständig ist, sondern daß jene Kreise in ihrer Bildung, in ihren Kenntnissen, in ihrem Denken und Urtheilen rückständig sind.

27. Die zweite, „noch bedeutsamere" Erschei-

Digitized by Google

nung, welche der Verfasser zur Sprache bringt, ist „die wachsende Entfremdung der gebildeten Kreise von der katholischen Kirche innerhalb der katholischen Länder und Staaten selbst. Geben wir uns hierin keiner Täuschung hin, denn das wäre Selbstbetrug" (S. 9).

Die hier ausgesprochene Mahnung, wie auch der weitläufig geführte Beweis für das Gesagte erscheint uns als überflüssig. Jedermann, der die heutige Weltlage kennt, wird über die ausgesprochene Behauptung, über das wirkliche Vorhandensein der bezeichneten Erscheinung auch nicht einen Augenblick im Zweifel sein können. Nur dagegen muß Widerspruch erhoben werden, daß die sub 24 u. 25 angegebenen zwei Ursachen diese Erscheinung hervorgerufen hätten; auch kann in dem, was der Verfasser so sehr betont, in dem Erweis der Kulturfreundlichkeit und Kulturmacht des Katholicismus, auch in den bereits besprochenen, meistens in Dunkel gehüllten Vorschlägen des Verfassers das Mittel nicht erkannt werden, jene Kreise dem lebendigen katholischen Christenthum wieder zu gewinnen.

Was wenigstens zum Theile die in Rede stehende traurige Erscheinung herbeigeführt, hat ja der Verfasser in seinen historischen Erörterungen vortrefflich dargelegt. Dazu kommt Vieles, was sich aus dem heute fast mehr denn je grassirenden Weltsinne — wir müssen hierauf immer wieder zurückkommen — aus dem Hochmuthe, der Sinnlichkeit, dem Mangel an Selbstbeherrschung, der Weichlichkeit, der Vergnügungssucht, der Gier nach irdischem Besitze mit Nothwendigkeit ergibt. Auch sind nicht zu vergessen die geradezu riesigen Anstrengungen, welche gegenwärtig die Freimaurerei in allen Ländern, am meisten in den katholischen, macht, um immer weitere Kreise zum Abfall von der Kirche zu bringen. Nimmt man hinzu den Geist, der an den Universitäten herrscht, einen Geist, von dem Bischof Ketteler im Jahre 1874 schrieb: „Jener Theil des deutschen Volkes, welcher auf den höheren Staatsschulen gebildet ist und auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten Einfluß übt, hat vielfach und zwar hauptsächlich durch den auf den Staatsschulen herrschenden Geist den christlichen Glauben verloren," — nimmt man hinzu, daß auch an

Digitized by Google

den Mittelschulen und selbst in den Volksschulen ein der katholischen Kirche überaus feindseliger Geist sich vielfach breit macht, dann kann die beklagenswerthe Erscheinung, von der wir reden, nichts Auffallendes haben. Da aber die genannten Ursachen offenbar nicht in dem Mangel an Kulturfreundlichkeit und Kulturmacht von Seiten der Kirche liegen, so können dieselben durch die eifrigste, alle Gebiete umfassende Kulturarbeit des Katholicismus auch nicht gehoben werden.

Wie ist nun aber zu helfen? Das näher auszuführen gehört nicht zu der Aufgabe unserer Besprechung. Jedoch möge es gestattet sein, Einen Punkt zu berühren, der zugleich nach einer Seite hin Antwort geben soll auf das, was der Verfasser als dritte charakteristische Erscheinung unserer Zeit bezeichnet. Eine der wichtigsten Aufgaben innerhalb der katholischen Kirche für unsere Zeit und für alle Zeiten ist die Heranbildung des Klerus, von dessen Wirksamkeit so Vieles abhängt. Es mögen darum Alle, die es angeht, besonders die Professoren der Theologie, auch jene, welche durch ihre Reformvorschläge die religiösen Zustände bessern zu sollen glauben, Alles aufbieten, einen wohl unterrichteten, sittenreinen, selbstlosen, seeleneifrigen, der Kirche treu ergebenen Klerus zu erziehen, einen Klerus, der den herrschenden Weltgeist in erster Linie dadurch zu überwinden sucht, daß er den Weltsinn zuerst in sich selbst ertödtet, einen Klerus, der wirklich im Stande ist, Allen Alles zu werden. Das wird mehr helfen, als die höchsten Kulturleistungen.

Uebrigens muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß es mit den gebildeten Kreisen auch schon zur Zeit Christi und seiner Apostel sich ähnlich verhielt, wie in unsern Tagen (cf. ihre darauf bezüglichen sub 16 mitgetheilten Aussprüche). Man muß eben, wenn man sich in diesen Dingen vollständig zurecht finden will, sie im Lichte des Evangeliums betrachten. Das abnegare semetipsum, welches von dem Jünger Christi gefordert wird, das odium, das er von Seiten der Welt sich gefallen lassen muß, kurz die Religion des Kreuzes, das ist das Hinderniß, welches die gebildeten Kreise und so viele Andere den Weg zu der katholischen Kirche nicht finden oder was sie von derselben sich abwen-

Digitized by Google

den läßt. Dieses Hinderniß wird aber von der eifrigsten Kulturarbeit des Katholicismus niemals überwunden werden.

28. „Dazu kommt," fährt unser Verfasser in der Betrachtung der gegenwärtigen religiösen Lage fort, „eine dritte Erscheinung, die vielleicht noch mehr zu denken gibt, als die zwei genannten: das ist die Unzufriedenheit mit einer Reihe von bestehenden kirchlichen Verhältnissen, die in verschiedenartiger Weise in theologischen Broschüren, in kirchenpolitischen Briefen, in Reformschriften und Reformvereinen, in separatistischen oder nationalpartikularistischen Bewegungen und Bestrebungen allenthalben, in Deutschland, Amerika, Frankreich, jüngst auch in Italien und Spanien, innerhalb bestimmter Kreise, die grundsätzlich katholisch sein und katholisch bleiben wollen, hier offen aufleuchtet, dort versteckt wie Feuer unter der Asche glimmt, zum Theil durch persönliche Kränkungen und Enttäuschungen geweckt, zum Theil aber auch von den edelsten Motiven und höchsten Idealen genährt und erfüllt mit echt kirchlichem Geiste" (S. 12 u. 13).

Wir können, da es sich hier um die verschiedenartigsten Personen, Dinge, Bestrebungen, Motive, um Vergangenes und Gegenwärtiges handelt, unmöglich auf die Sache näher eingehen, müssen uns vielmehr auf einige Bemerkungen beschränken.

Ob wohl alle hier, wenn auch nicht Genannten so doch Gemeinten nichts Anderes anstrebten, als das „hohe Ideal, die moderne Welt wieder für den Katholicismus zu gewinnen?" Der Verfasser sagt es uns ja selbst, daß „persönliche Kränkungen und Enttäuschungen" auch ihre Rolle spielten.

Ist es gerecht und entspricht es der geschichtlichen Wahrheit, Männer wie Lacordaire, Möhler, Manning, Newman mit unsern neuesten Reformern zusammenzustellen und unter einen Gesichtspunkt zu bringen?

Haben nicht viele der oben Gemeinten gegründeten Anlaß zu Ausstellungen, zu berechtigtem Mißtrauen gegeben?

Waren nicht zu allen Zeiten die großen Reformer in der Kirche Heilige, Kirchenheilige wie Flir in einem Briefe an Vincenz Gasser sich einmal ausdrückt, Männer, die bevor sie

Digitized by Google

zu reformiren anfingen, wenn der Ausdruck erlaubt ist, vorher sich selbst gründlich reformirt hatten?

Von Alban Stolz weiß man, daß nach der Veröffentlichung seiner überaus ernsten und streng katholisch gehaltenen Kalender Andersgläubige und Katholiken von allen Seiten in Gewissensangelegenheiten sich an ihn wandten und durch ihn der katholischen Kirche zugeführt oder mit ihr wieder versöhnt worden sind; wie viele Menschen mögen wohl durch die modernen Reform-Ideen und ihre Träger — Namen wollen wir nicht nennen, obwohl man sich fast dazu gezwungen sieht — dem katholischen Christenthum gewonnen oder wieder gewonnen worden sein?

Wenn ein hochgebildeter Herr, ja selbst ein deutscher Professor sich dazu versteht, das hl. Bußsakrament zu empfangen, wem wird er wohl lieber seine Beicht ablegen: einem armen Ordensmann, der eine mittelalterliche Kutte trägt, der ihm aber als ein wahrer Ordensmann bekannt ist, oder einem nach allen Erfordernissen der modernen Kultur gekleideten Geistlichen, der „in den Formen seiner Bildung mit ihm zu verkehren, der die Sprache seines Herzens zu sprechen" weiß?

Hat man je von Männern, wie Domdekan Heinrich[1]), Professor und später Fürstbischof Gasser, um nur zwei zu nennen, die an Geistesgröße, Tiefe des Wissens, allseitiger Bildung, unabläßiger Arbeit in der Seelsorge, an Eifer, Alle für das Reich Christi zu gewinnen, unübertroffen dastehen, hat man von diesen Männern und ihres Gleichen jemals gehört, die Kirche müßte, um die Menschen zu sich heranzuziehen, sich auf das Wesenhafte des katholischen Christenthums beschränken, alles Unwesenhafte dagegen, Alles, was nur relativen Werth hat, der modernen Kultur zu Gefallen abstreifen?

1) Es wird für unsere Leser nicht uninteressant sein, wenn wir hier erzählen, wie dieser große und dabei so bescheidene Mann wenige Jahre vor seinem Tode als Siebenzigjähriger Weihnachten feierte. Um 5 Uhr hielt er das Metten-Amt, las dann eine zweite hl. Messe, ging in den Beichtstuhl und blieb so lange sich Beichtende einfanden. Um 10 Uhr assistirte er dem Bischofe in dem Pontificalamt und celebrirte um 11 Uhr seine dritte hl. Messe. Um 3 Uhr assistirte er dem Bischofe in der Pontificalvesper, ging hierauf in den Beichtstuhl und hielt um 7 Uhr die in der Domkirche übliche Abendpredigt.

Digitized by Google

Herr Ehrhard möge aus dem Gesagten ersehen, daß es doch auch ganz gute Gründe gibt, den überall hervortretenden Reformvorschlägen nicht ohne weiteres zuzujubeln, sondern denselben Vorsicht und selbst ein gewisses Mißtrauen entgegen zu bringen, letzteres namentlich dann, wenn die Urheber dieser Vorschläge bereits Behauptungen wagen, die sich mit dem katholischen Glauben nicht mehr vereinigen lassen. Wir erlauben uns sogar der Meinung zu sein, man könne den von uns vertretenen Standpunkt einnehmen, ohne gerade den Vorwurf zu verdienen, „daß man seinen mehr oder weniger engen Horizont nicht genügend zu erweitern vermöge," man könne diesen Standpunkt einnehmen und doch „die praktische Ueberzeugung nicht erst zu gewinnen" brauchen, sondern längst besitzen, „daß das Leben der katholischen Kirche nicht einem Mechanismus gleiche, der ewig dieselben Formen hervorbringt, sondern einem Oganismus, der sich immer an neue Daseins- und Wirksamkeitsbedingungen anpassen muß"; man könne diesen Standpunkt einnehmen, ohne „der Wahnvorstellung huldigen zu müssen, als ob die Einheit dieses Lebens die absolute Gleichförmigkeit seiner Aeußerungen verlange" (S. 357—358). Hier liegt wieder eine von den Uebertreibungen vor, an welchen es Herr Ehrhard in seinem Buch nicht fehlen läßt. Ich möchte den Katholiken sehen, der sich nur ein wenig mit der Geschichte der Kirche beschäftigt, der das kirchliche Leben kennt und der dennoch dieser Wahnvorstellung verfiele.

Freilich müssen wir bei dem von uns vertretenen Standpunkt, wie uns Dr. Spahn, ein großer Lobredner unsers Buches, belehrt, auf die Ehre verzichten, zu den Männern des „gebildeten Katholicismus", zu den Männern zu zählen, „die mitten im Kulturstrom stehen, ihn freudig mittreiben helfen und doch durch eine ernste, eindringliche Kenntniß der Grundgesetze der Geschichte, Theologie und modernen Weltanschauung zu überschauen vermögen [1])." Der junge Herr, der da Zeugnisse über Bildung und Kultur ausstellt, hätte allerdings vorerst noch die Competenz dazu zu beweisen, da ihm ja von allen Seiten gesagt worden ist, er habe erst noch

1) Cf. Einig, Katholische Reformer. S. 11.

Digitized by Google

Vieles zu lernen. Vielleicht gelingt es ihm auch nach längeren Studien, zu erfassen, was er sich bei seinem nach Inhalt und Form gleich ausgezeichneten Gallimathias von dem Kulturstrom gedacht habe. Wir aber können uns trösten, wenn wir vorläufig den Männern „des gebildeten Katholicismus" und den „Männern, die mitten im Kulturstrom stehen und doch[1]) seinen Lauf zu überschauen vermögen", nicht beigezählt werden.

Uebrigens wünschen auch wir, daß wohl motivirte, bestimmte, wirklich ausführbare, auf dem festen Grunde des katholischen Glaubens stehende Reformvorschläge, die aus edler Absicht, aus unverkennbarem Interesse für die Kirche und die Seelen hervorgehen und in geziemender Weise denjenigen unterbreitet werden, welchen es zusteht, die Kirche Gottes zu regieren, in wohlwollende Erwägung gezogen und soweit möglich in's Werk gesetzt werden. In wieweit dabei mit der Vergangenheit zu brechen, Bestehendes zu verändern oder zu beseitigen, Neues in's Leben zu rufen ist, nationale Eigenthümlichkeiten und Zeitverhältnisse zu berücksichtigen sind, darüber haben offenbar die genannten Organe der Kirche selbst zu befinden. Wie sehr aber die Kirche bereit und bemüht ist, den berechtigten Forderungen der Zeit, den veränderten Verhältnissen, dem Nationalcharakter der verschiedenen Völker gerecht zu werden, bedarf keines Beweises.

29. Sub 24 haben wir bemerkt, Herr Ehrhard lege in seinen Ausführungen das auffallende Bestreben an den Tag, der modernen Kultur dem Katholicismus günstige Seiten abzugewinnen, diesem selbst aber zu einem guten Theile die zwischen moderner Kultur und katholischer Kirche bestehende Dissonanz in das Schuldbuch zu schreiben. Für letzteres finden sich in unsern bisherigen Erörterungen schon Beweise genug; doch mögen einige weitere und zwar nach der bezeichneten doppelten Seite hin hier folgen.

S. 280 ff. gibt der Verfasser eine Darstellung der in den letzten Zeiten herrschenden „Conflikte zwischen den Regierungen und der katholischen Kirche, die in den katholischen romanischen Ländern besonders viel zu denken gäben", und bemerkt dazu: „Daß die Ursachen dieser Zustände einzig und allein auf der Seite der Re-

1) Von dem Referenten gesperrt.

Digitized by Google

gierungen und Parlamente und vornehmlich in ihrem bösen Willen liegen, ist eine Behauptung, für die aus der ganzen Kirchengeschichte keine Analogie geltend gemacht werden kann, und die ich aus diesem wie aus andern Gründen für unrichtig halten muß."

Eine so schwerwiegende Anklage erheben, ohne dieselbe auch nur im geringsten zu begründen, will uns als eines katholischen Kirchenhistorikers durch und durch unwürdig erscheinen und zu „einer von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschten Untersuchung der einschlägigen Fragen", die der Verfasser für sein Buch in Anspruch nimmt, in schreiendem Widerspruch zu stehen. Wenn aber der Verfasser weiter bemerkt, „seine Gründe ließen sich bei der Beschreibung der kirchlichen Aufgabe des 20. Jahrhunderts leichter indirekt andeuten," so haben wir zu erwidern, daß man bei jener Beschreibung nach einer auch nur indirekten Andeutung seiner Gründe umsonst suche.

Was haben denn die Katholiken verschuldet, daß man sie überall auf's bitterste befeindet? Daß der Papst die Beraubung des apostolischen Stuhles stets als das bezeichnet, was es in Wirklichkeit ist, wird ihm freilich die italienische Regierung und das italienische Parlament niemals verzeihen. Aber fehlt es darum dem italienischen Klerus trotz dem Ausspruche „jenes älteren Italieners: Es bleibt dabei, unser Klerus ist unser nationaler Feind" (S. 284), an nationalem Sinne? Weiß Herr Ehrhard nicht, daß z. B. der Südtiroler Klerus das österreichische Elend mit der italienischen Herrlichkeit lieber heute als morgen vertauschen würde? Und gar erst die Katholiken und der Klerus Frankreichs! Hat denn nicht ihr übertriebener Patriotismus und Nationalismus, oder sagen wir besser, ihr Chauvinismus, der auch kein Bedenken trägt, la belle France über die Kirche und ihre heiligen Interessen zu setzen, zum großen Theile die Schuld an den jetzigen Verhältnissen des Landes?

Haben die Katholiken Deutschlands und Oesterreichs es an Opferwilligkeit für das Vaterland, an Liebe und Begeisterung für die angestammten Fürstenhäuser, an Unterwürfigkeit und Gehorsam gegen die nicht angestammten fehlen lassen, daß man den offenen und geheimen Kulturkampf gegen sie in Scene setzte und fortführt bis auf unsere Tage?

Digitized by Google

Was aber eine geschichtliche Analogie betrifft, die nicht aufzufinden sein soll, so wollen wir zwar die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche nicht gerade der Lage der ersten Christen gleichstellen; aber wir dürfen doch sagen, so wie diese nur der christlichen Religion zu entsagen brauchten, um allen Verfolgungen zu entgehen, so dürften die Katholiken nur aufhören, katholisch zu denken und zu leben, und jegliche Anfeindung von Seiten der Parlamente und der Regierungen hätte ein Ende.

Eines sei hier noch hervorgehoben. Welche unerschöpfliche Geduld, welche Nachgiebigkeit bringen nicht der hl. Stuhl und die Bischöfe den Regierungen entgegen; gehen sie oftmals nicht bis zu den äußersten Grenzen der Möglichkeit, bringen sie nicht schwere Opfer, — wir erinnern an die Entfernung der Erzbischöfe Reisach und Melchers, sowie vieler anderen von ihren bischöflichen Stühlen resp. die Nichtwiederzulassung zu denselben — thun sie nicht Alles, um Konflikten vorzubeugen, um den Frieden und das gute Einvernehmen zu wahren oder wieder herzustellen? Im Uebrigen ist das Wort des Herrn nicht zu vergessen: Si me persecuti sunt, et vos persequentur. Joan. 15, 20. Wer und was war denn aber schuld an seiner Verfolgung?

30. Mit Recht hebt der Verfasser hervor, daß die den Bischöfen eigene Wirksamkeit auch in unserer Zeit sich entfalten könne, knüpft aber hieran sowie an das von ihm über die Thätigkeit des Klerus überhaupt Gesagte Reflexionen und Bemerkungen, welche als unzutreffend und irreführend beanstandet werden müssen. „Was kann der katholische Bischof in der Gegenwart nicht Alles wirken und schaffen. . . Er braucht nur energisch zu wollen; denn jener Widerstand, der im Mittelalter den Bischöfen so oft in den Weg trat, ist heute ganz und gar unmöglich. Wir würden wahre Wunder erleben, wenn nicht durch verschiedenartige Umstände die Entfaltung der dem katholischen Episcopat innewohnenden Kraft hintangehalten würde zum empfindlichen Schaden der katholischen Kirche und zum größten Leidwesen derjenigen, welche sich eingestehen müssen, daß sie diese Umstände nicht zu ändern vermögen" (S. 327)!

Weiter schreibt der Verfasser: „Im heutigen Klerus ist so viel geistige und sittliche Kraft aufgespeichert, daß nur jene Um-

Digitized by Google

stände, welche sie nicht zur vollen Entfaltung gelangen lassen, entfernt zu werden brauchten, um einen wahren kirchlichen Frühling mit reichen Blüthen und köstlichen Früchten in die katholischen Länder, Diöcesen und Einzelpfarreien einziehen zu lassen. Die Hemmungen, die ich hier im Auge habe, liegen aber nicht auf der Seite der modernen Kultur" (S. 328).

Wenn man das liest, drängt sich Einem unwillkürlich der Gedanke auf, die historischen Studien, denen der Verfasser mit so großem Fleiße obliegt, möchten ihm nicht Zeit gelassen haben, sich genügend mit den kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart zu befassen. Da er jedoch diesen Verhältnissen und den gegenwärtigen Kulturzuständen den wichtigsten Theil seines Buches widmet, so bleibt für seine vorstehenden Aeußerungen wie für vieles Andere nur die Erklärung, seine Vorliebe für die moderne Kultur müsse ihm den Blick getrübt haben.

31. Weiß denn Herr Ehrhard nicht, daß die Bestrebungen der Regierungen bei den Wahlen und den von ihnen zu vollziehenden Ernennungen der Bischöfe in vielen Fällen ganz besonders darauf gerichtet sind, gerade solche Männer, von denen die Entfaltung der dem Episcopate innewohnenden Kraft mit Recht zu erwarten steht, von den bischöflichen Stühlen fern zu halten? Ist das wahrhaft königliche Wort, welches Ludwig I. am Grabe Sailers zu Wittmann sprach: „Sie waren der Freund Sailer's, Sie sollen auch sein Nachfolger sein, ich kenne keinen Würdigeren," für die Folgezeit stets maßgebend geblieben? Weiß Herr Ehrhard nicht, daß gerade den Bischöfen, welche aus allen Kräften die ihrem Amte eigene Wirksamkeit zur Entfaltung zu bringen bemüht waren und bemüht sind, von Seiten der modernen Kultur die größten Hindernisse und Schwierigkeiten bereitet worden sind und noch bereitet werden? Sentzer's Buch[1]) über den ausgezeichneten Fürstbischof Zängerle gibt darüber die merkwürdigsten Aufschlüsse; nicht weniger die bekannte Schrift Pfülf's über das Leben und Wirken des Mainzer Bischofs Ketteler. Welche Beschimpfungen, Verleumdungen, Anfeindungen mußte sich letzterer, dem es bei seiner weit umfassenden Thätigkeit einzig und allein um das geistige und

1) Roman Sebastian Zängerle von Dr. P. Sentzer. Graz 1901.

Digitized by Google

leibliche Wohl seiner Mitmenschen zu thun war, nicht gefallen lassen! Weil es ihm nach langen Bemühungen gelungen war, in ein leidliches Verhältniß zu der hessischen Regierung zu gelangen, wußte ihn eine gewisse Presse nur den Mitregenten des Landes zu nennen. Die Antwort auf seine zahllosen Aufforderungen an die Presse, Beweise für ihre Anklagen zu bringen, bildeten stets neue Verunglimpfungen oder auch Spott und Hohn. Zuletzt mußte er es erleben, daß fast Alles, was er unter großen Mühen und Opfern in's Dasein gerufen, von der modernen Kultur wieder zerstört wurde. Wir nennen nur Eines. Eine unter seiner bischöflichen Amtsführung entstandene Congregation von Schulschwestern wirkte überaus segensreich in den katholischen Schulen der Diöcese. Die Schwestern legten vor einer staatlichen Commission die Prüfung ab, erfreuten sich für ihre Leistungen von Seiten der staatlichen Behörden der vortrefflichsten Zeugnisse, verursachten den Gemeinden nur ganz geringe Kosten — das höchste Gehalt, wozu es eine Schwester nach längerer Wirksamkeit allmälig brachte, betrug 300 Gulden = 514 Mark — doch trotz Allem und Allem wurden sie aus den Schulen entfernt und durch ein Gesetz auch für die Zukunft aus denselben ausgeschlossen — im Namen und auf Verlangen der modernen Kultur. „Bischöfliches Amt und moderne Kultur" könnte das Thema zu einem interessanten Buche abgeben. Für unsere Zwecke möge das Gesagte genügen.

32. Auch bezüglich der Wirksamkeit des übrigen Klerus meint der Verfasser, „es brauchten nur gewisse Umstände und Hemmungen, die aber nicht auf der Seite der modernen Kultur lägen, entfernt zu werden, um dieselbe zur vollen Entfaltung gelangen zu lassen". Wenn aber diese Umstände, die Herr Ehrhard auch wieder nicht nennt, wirklich auf Seiten des Klerus liegen, dann können dieselben offenbar nur in dem Mangel an der einen oder andern der sub 27 näher angegebenen, dem Priester nothwendigen Eigenschaften ihren Grund haben. Wir wollen darum auch hier wieder Herrn Ehrhard sowie alle seine Collegen eindringlichst auffordern, an der Beseitigung dieser Mängel eifrig mitzuarbeiten.

Doch damit ist die ganze Wahrheit nicht gesagt: Die moderne Kultur legt der Wirksamkeit des Klerus derartige Hindernisse in

Digitized by Google

den Weg, daß auch bei dem größten Eifer „dem kirchlichen Frühlinge mit den reichen Blüthen und köstlichen Früchten", wovon Herr Ehrhard redet, zum Einzuge in die katholischen Länder, Diöceſen und Einzelpfarreien in vielen Fällen nicht zu verhelfen iſt, Hinderniſſe, welche darum hier nicht ignorirt werden dürfen.

Wenn die Regierungen das den Fürſten unter andern Verhältniſſen und andern Vorausſetzungen verliehene Ernennungsrecht zu ungezählten geiſtlichen Stellen in der Weiſe ausüben, daß ſie nicht ſelten Perſonen dazu erwählen, die ihnen zwar angenehm, für die betreffenden Stellen aber ganz ungeeignet ſind, was wird dann die Folge davon ſein? Beiſpiele und Namen dürfen wir nicht nennen, es ſtehen deren aber zu Gebote, über die die Welt ſtaunen würde.

Wenn dem Pfarrer in ſeiner Gemeinde ein ungläubiger, religionsfeindlicher Lehrer gegenüber ſteht, welcher das in den Kinderherzen an Glaube und Frömmigkeit Aufgebaute wieder niederreißt, wie aber dann? (Daß an ſolchen Lehrern Ueberfluß iſt, werden wir ſpäter hervorzuheben Gelegenheit haben.)

Wenn, wie in dem heſſiſchen Rodgau, eine ganze Reihe von katholiſchen Pfarrgemeinden unter dem depravirenden Einfluſſe einer großen Fabrikſtadt ſteht, wo die Reden gegen den katholiſchen Glauben und die guten Sitten nicht verſtummen, wo die Beiſpiele der vollendeten Glaubens- und Sittenloſigkeit zahlreich ſind, wenn dem, was der Seelſorger als göttliche Wahrheit verkündet, beſtändig die Predigt des Unglaubens, die Verkündigung aller möglichen und unmöglichen Skandalgeſchichten gegen Kirche und Klerus von der Preſſe entgegen geſtellt wird, wenn der graſſirenden Vergnügungsſucht, dem Wirthshausleben durch Aufhebung der ſog. Polizeiſtunde und Anderes von oben herab Vorſchub geleiſtet wird, wird man dann noch ſagen dürfen, „die Umſtände, welche die Entfaltung der in dem heutigen Klerus aufgeſpeicherten geiſtigen und ſittlichen Kraft nicht zur vollen Entfaltung gelangen laſſen, ſeien nicht in der modernen Kultur gelegen"?

33. „Die günſtigen Einwirkungen der modernen Kultur", welche ſich nach unſerm Verfaſſer „auf den verſchiedenen

Digitized by Google

kirchlichen Arbeitsgebieten zeigen", können wir nicht alle besprechen; einige wollen wir aber namhaft machen.

„Von welcher Bedeutung die Buchdruckerkunst und Preßfreiheit auf das Eindringen päpstlicher oder bischöflicher Belehrungen und Ermahnungen bis in die letzte Hütte eines verlorenen Gebirgsdorfes geworden sind, braucht kaum angedeutet zu werden (S. 334)." Man staunt über die zarte Rücksichtnahme auf alle Segnungen der modernen Kultur. Die Kehrseite aber wird verschwiegen. Daß ein päpstlicher oder bischöflicher Erlaß in Galtür im Paznaun in Tirol, oder in Hindelang in Bayerisch-Schwaben, oder in Hesselbach im Odenwald drei oder vier Wochen früher bekannt werde oder nicht, kommt doch wahrlich den Verheerungen gegenüber, welche die Presse in religiöser und sittlicher Beziehung anrichtet, nicht in Betracht. Von dieser Seite der modernen Kultur scheint Herr Ehrhard nichts zu wissen.

34. „Wie sehr," schreibt er weiter (S. 334), „die Hebung der allgemeinen Bildung durch das Volksschulwesen die Arbeit des Klerus im Dienste der religiösen Bildung und Gesittung der breiten Volksschichten unterstützen und fördern kann, ist ebenso einleuchtend." Ja, unterstützen und fördern kann; aber warum heißt es nicht: unterstützen und fördern, oder auch schädigen und vereiteln kann? Hat denn der gelehrte Verfasser nie etwas gehört von dem Geiste, der in Oesterreichs Volksschulen, in Oesterreichs Lehrerschaft, in den bayerischen, hessischen und anderen Lehrervereinen, in den Staatsschulen Frankreichs u. s. w. herrscht? Ist ihm nie etwas von den Reden zu Gesicht gekommen, welche alljährlich auf den großen Lehrer-Versammlungen gehalten werden? Dann möchten wir ihm doch rathen, bei erfahrenen und eifrigen Seelsorgs-Geistlichen über diese Dinge einmal Nachfrage zu halten: er würde dann sicherlich über die Dienste, welche das Volksschulwesen der Sache des katholischen Christenthums leistet, andere Anschauungen gewinnen, wie denn überhaupt das wirkliche Leben vielfach ganz anders aussieht, als es sich gelehrte Professoren einbilden oder nach ihrer Wissenschaft und wissenschaftlichen Forschung konstruiren.

35. Eine weitere gute Seite der modernen Kultur, die der

Digitized by Google

katholischen Religion zu statten kommen soll, findet der Verfasser in Folgendem. „Die unendliche Erweiterung des Gesichtskreises des modernen Menschen, die neuen, außerordentlich zahlreichen und vielseitigen Mittel, die ihm zur Geistes- und Herzensbildung zu Gebote stehen, sind auch den Organen der katholischen Kirche zu gut gekommen und können für ihre kirchliche Tüchtigkeit immer fruchtbarer gemacht werden" (S. 332). Leider müssen wir auch hier sagen, daß wir es, wenigstens soweit es sich um die zahlreichen und vielseitigen Mittel zur Herzensbildung handelt, mit einer Phrase zu thun haben. Herr Ehrhard würde wohl in nicht geringe Verlegenheit kommen, wenn wir ihn aufforderten, nicht bloß einige, sondern die außerordentlich zahlreichen und vielseitigen, von der modernen Kultur gebotenen Mittel zur Herzensbildung zu nennen, Mittel, die sich neben dem, was die katholische Religion bietet in ihrer Lehre über die aufrichtige, wohlwollende und werkthätige Nächstenliebe, über die Demuth, Sanftmuth und Geduld, über den stets fortzusetzenden Kampf gegen die bösen Neigungen und Leidenschaften, über die echte und wahre Liebe zu Gott — auch nur sehen lassen könnten, Mittel, die selbstverständlich christlichen Ideen, Anschauungen und Gewohnheiten nicht entnommen sein dürften.

36. Wie nach dem, was wir in dem Vorstehenden dargelegt haben, Herr Ehrhard schreiben kann, es „dürfe gegen die moderne Kultur nicht die Anklage erhoben werden, daß sie die katholische Kirche daran hindere, ihre segensreiche Wirksamkeit auf den Gebieten, die ihr durch ihren Stifter selbst als Arbeitsfeld angewiesen wurden, zur fruchtbaren Entfaltung zu bringen" (S. 331), werden unsere Leser ebenso wenig begreifen, wie der Schreiber dieses Referates. Letzterer glaubt aber nicht zu irren, wenn er in dem zuletzt Gesagten eine Spitze gegen die Kirche selbst findet. Unser Verfasser scheint nach dem, was er ausführt und was er in allerlei dunkeln Wendungen andeutet, der Meinung zu sein, die Kirche finde von Seiten der modernen Kultur für ihre Wirksamkeit nur dann Hindernisse, wenn sie sich auf Gebieten bewege, die ihr durch ihren Stifter selbst als Arbeitsfeld nicht angewiesen seien. Merkwürdig bleibt unter diesen Umständen nur, daß Herr Ehrhard

Digitized by Google

durch ein ganzes Buch den Beweis zu erbringen sucht, der katholischen Religion sei in unsern Zeiten und für die Zukunft nur dadurch zu helfen, daß ihre Bekenner mit allem Eifer ein Gebiet und ein Arbeitsfeld kultivirten, das ihnen als erste und Hauptaufgabe von Christus und seinem Evangelium offenbar nicht angewiesen ist.

Wir hatten vor, noch auf Anderes näher einzugehen, da aber unser Referat ohnehin außergewöhnlich lang ausgefallen ist, wollen wir davon absehen. Folgende Bemerkung können wir jedoch nicht unterdrücken.

37. Wenn der Verfasser von „der Trierer Rockfahrt" redet und darüber nichts zu sagen hat, als daß aus diesem Anlasse der Deutschkatholizismus sich aufgeworfen habe (S. 234), wenn er im Gegensatze zu der katholischen Christenheit, welche in dem außergewöhnlich langen Pontifikate Pius IX. das Walten der göttlichen Vorsehung erkennen zu müssen glaubt, kein Bedenken trägt, zu schreiben: „Dadurch sei eine fruchtbare Entwicklungskraft verloren gegangen, welche der raschere Wechsel der Inhaber der höchsten kirchlichen Gewalt erfahrungsgemäß mit sich bringe" (S. 247), wenn er ferner nach seiner Charakteristik Leo's XIII. es für nothwendig hält, hinzuzusetzen, was ohnehin Jedermann weiß, auch Leo XIII. sei ein Mensch, und das mit großen Worten und souveräner Ueberlegenheit so ausdrückt: „Es wäre jedoch eine Verletzung der Pflichten des Historikers, der die ideale Menschlichkeit nirgends in einer einzigen Persönlichkeit verwirklicht erblickt, wenn die Erkenntniß nicht nahe gelegt würde, daß auch für Leo XIII. das Gesetz der inneren und äußeren Begrenzung gilt. Wie weit die Grenzen, jenseits welcher die Unzulänglichkeit als angeborene Eigenschaft eines jeden Erdensohnes beginnt, bei ihm zurückzuschieben sind, das zu bestimmen ist eine reizvolle Aufgabe seines zukünftigen Biographen" (S. 279), — so müssen derartige Aussprüche doch offenbar alle treuen Kinder der Kirche befremden und verletzen.

Uebrigens haben wir hier wieder eine Probe, wie sehr Herrn Ehrhard die Gabe der Franzosen eigen ist, die einfachsten Dinge in einen wahren Bombast und Wortschwall zu kleiden.

38. Wir fassen das Endergebniß unserer Besprechung zu-

Digitized by Google

sammen. Daß wir von Herzen wünschen, es möchten sich die Katholiken auf allen Gebieten wahrer, echter menschlicher Kultur, auf allen Gebieten der Wissenschaft, Kunst und Litteratur auf's lebhafteste betheiligen und darin zu hohen Leistungen gelangen, darin sind wir — und wer sollte es denn nicht sein — mit Herrn Ehrhard einig, wenn wir auch der zu leistenden Kulturarbeit nicht die Bedeutung beimessen, welche dieser ihr vindiciren zu müssen glaubt.

Sein Buch wird aber schon darum das rechte Resultat nicht erzielen können, weil darin die erste und Hauptaufgabe der katholischen Kirche, der übernatürliche Zweck der katholischen Religion gänzlich außer Acht gelassen und nur das zur Sprache gebracht ist, was für den Katholicismus nicht wesentliche, sondern nur accidentelle Bedeutung hat.

Eine Philosophie und Pragmatik der Kirchengeschichte zur Darstellung bringen, ohne, um des Verfassers Worte zu gebrauchen, auf „die göttlichen Kräfte" zu achten, „die sich in der Kirche offenbaren", ohne auf „die ewigen Sterne" zu schauen, „die ihrer Mission voranleuchten", ohne das Licht des Glaubens zu Rath zu ziehen, ohne das ego vobiscum sum und das Walten des ewig bei ihr bleibenden heiligen Geistes in Betracht zu nehmen, das Leben und Wirken der Kirche, ihr zeitgeschichtliches Verhalten den Menschen und ihrer Kultur gegenüber nur unter rein menschlichen Gesichtspunkten auffassen und beurtheilen, das kann unmöglich zu dem rechten Ziele führen.

Beim ersten Anblick hat unser Buch etwas Bestechendes; allein das endlose Reden über Kultur und kulturelle Leistungen, über Wesen und Wesenhaftes der katholischen Religion, ohne daß je ausgesprochen würde, was darunter zu verstehen sei, das Ueberwiegen des Pathos und der Phrase, die erstaunliche Sicherheit und überlegene Miene, womit der Verfasser seine Sätze und Forderungen aufstellt, ohne in vielen Fällen zu sagen, was er eigentlich will, die Widersprüche, welche das Buch enthält: Alles das läßt in dem ruhig denkenden Leser eine Freude und Befriedigung über Herrn Ehrhard's Schrift nicht aufkommen. Nimmt man hinzu, daß Vieles, was der Verfasser sagt, ungenau und übertrieben ist, daß er neben dem, was er sagt, Vieles, was zu sagen wäre, verschweigt, daß an nicht wenigen Stellen seines Buches sich das

Digitized by Google

nicht zu rechtfertigende Bestreben kund gibt, die moderne Kultur von dem Vorwurfe der Gegensätzlichkeit und Feindseligkeit gegen die katholische Religion zu entlasten, dagegen der Kirche selbst für die Disharmonie und den Widerstreit zwischen ihr und der modernen Welt die Schuld zuzuschieben, nimmt man hinzu, daß die Reformvorschläge des Verfassers theils ganz unbestimmt, theils unberechtigt, theils undurchführbar sind, so wird man sagen müssen, die Befürchtung, es möchte das viel bewunderte und gepriesene Buch Spaltung und Uneinigkeit, Mißvergnügen und Unzufriedenheit unter den Katholiken erregen und damit anstatt Gutes Böses stiften, sei nur allzu sehr begründet.

Ob Herr Ehrhard „die ruhige, unparteiische, jede Einseitigkeit vermeidende, die historische Wahrheit rückhaltlos zur Geltung bringende, von echt wissenschaftlichen Grundsätzen beherrschte Untersuchung der einschlägigen Fragen", von welcher er im Vorwort redet, nach allen Seiten hin in Wirklichkeit geliefert habe, wird von dem aufmerksamen Leser unseres Referates kaum bejaht werden können.

Daß das Buch epochemachend wäre und bei dem, was wir daraus hervorgehoben, sein könnte, wie es ein begeisterter Recensent in der „Germania" ausspricht, gehört eben auch zu den Phrasen, an denen unsere Zeit so reich ist.

Uns will scheinen, daß das Buch Aufsehen und Sensation erregen, den Feinden der Kirche Freude bereiten und Stoff zu neuen Anschuldigungen liefern, einen nennenswerthen Nutzen nicht stiften, das von dem Verfasser beabsichtigte und erhoffte Resultat nicht erzielen und in nicht ferner Zukunft trotz dem ihm innewohnenden apologetischen Werthe der Vergessenheit anheim fallen wird, sollte es auch in der nächsten Zeit noch ein Dutzend neuer Auflagen erleben.

Doch es sind nur Befürchtungen, die wir aussprechen; es könnte ja auch von all dem das Gegentheil eintreten. Dann aber würde sich niemand mehr freuen, als der Schreiber dieser Zeilen.

G. Weber.

Digitized by Google

XXXVIII.

Literatur.

Neueste Principien der alttestamentlichen Kritik, geprüft von Ed. König (Bonn). Gr. Lichtenfelde-Berlin, Edm. Runge 1902. 80 S. M 2.

Der Verfasser dieser Schrift ist hinreichend dafür bekannt, daß er „das Recht und die Pflicht der Kritik" an den Büchern der hl. Schrift entschieden betont und daß er vor keiner Consequenz dieser Kritik zurückschreckt. Nur verlangt er für die Handhabung der Kritik objektive Normen und ist der Ueberzeugung, daß „Kritik und Christenglaube" sich nicht ausschließen, sondern bedingen (vgl. seine „Hauptprobleme der altisrael. Religionsgeschichte" 1884; „Einl. in das A. Test." 1893; „Altest. Kritik und Christenglaube" 1893). Deßhalb hat er auch wiederholt scharfe Kritik an der „Kritik" geübt, so daß die vorliegende Prüfung der neuesten Principien der alttestamentlichen Kritik von vornherein Interesse erweckt. Die Prüfung erstreckt sich auf neue Principien, von denen 6 der Textkritik und 3 der Sachkritik angehören, alle aber mehr oder weniger der sog. „höheren Bibelkritik" dienen.

Von den ersteren sind unter V und VI am ausführlichsten behandelt das Princip, „wonach man die stilistische Richtigkeit und Kongenialität zur Directive bei der Kritik machen will" (S. 13 ff.) und die Versuche, die metrische Beschaffenheit der betr. Partien des A. T. als Norm der Textkritik gelten zu lassen (S. 19 ff.). K. vermag sich nicht zu einer solchen Sicherheit des Urtheils über den „Stil" aufzuschwingen, wie z. B. Duhm in seinem Isaiaskommentar, und zeigt, nicht ohne Anflug von Sarkasmus, an einer Reihe von Beispielen, daß der schriftstellerische Stil eine zu geistige und zu schwer greifbare Größe ist, als daß er sich zum objektiven Maßstab der Text- oder Literar-Kritik erheben ließe. Zu dem gleichen Ergebniß gelangt K. bezüglich der Metrik und Strophik; er macht hier theils ablehnende, theils einschränkende Bemerkungen ebenso gegenüber Duhm, Löhr, Sievers u. A., wie gegenüber den Theorien der katholischen Gelehrten Bickell, Zenar und Grimm.

Digitized by Google

Der größte Theil der Schrift ist den „neuesten Direktiven der Kritiker" gewidmet, die auf die Sachkritik direkt Bezug haben. Alles Uebrige will uns vorkommen, wie eine kurz rekapitulirende Einleitung zu dem, was der Verf. auf S. 35—80 ausführt. Was er hier sagt, verdient in der That volle Beachtung und Würdigung. K. behandelt nämlich unter VII. das komperativistische oder falsch generalisirende und schematisirende Verfahren, welches die neueren Kritiker und Geschichtschreiber des israelischen Volkes (Stade, Gutse, Cowell, Holzinger, Reinecke, Gunkel u. A.) mit Vorliebe anwenden. Wenn da z. B. frischweg der allgemeine Satz aufgestellt wird: „Neue Völker entstehen niemals durch rasche Mehrung eines Stammes, neue Stämme niemals durch Abstammung von einer Familie," so wird für ein solches „niemals" doch niemals ein Beweis erbracht, ja kaum versucht. Oder man paralleliſirt, um zu beweisen, daß „der ältesten Zeit Personifikationen von Stämmen und Völkern ganz vertraut gewesen sein müssen", Züge aus der griechischen und israelitischen Ueberlieferung, die gar nichts mit einander zu thun haben, während ganz bestimmte Angaben der letzteren einfach ignorirt oder durch Machtsprüche bei Seite geschoben werden. Man geht endlich bei der vergleichenden Betrachtung der ältesten Geschichte Israels, um diese für ein Produkt genereller Anschauungen zu erklären, von runden Zahlen (Zwölfzahl der Stämme Israels) aus, auf die im A. T. gar nicht ein so großes Gewicht gelegt ist, als man ihnen beimißt, oder man sucht zu erweisen, daß die Erzählungen über Abraham, Isaak, Jakob und seine Söhne Spiegelbilder späterer Stammesbegebenheiten seien, während der Beweis für das Gegentheil aus dem A. T. selbst leicht zu erbringen ist (S. 49 ff.).

Dem hierin berührten „Personifikationsprincip" widmet K., „um diesen Charakterzug der neuerdings so vielfach empfohlenen Interpretation der Genesis noch besonders auf seine Richtigkeit zu prüfen," einen eigenen Abschnitt (VIII, S. 59—69). Er weist an konkreten Einzelheiten der Geschichte nach, daß die generellen Regeln, nach denen man neuerdings den wahren Geist der Erzählungen über Jakob und seine Söhne citiren zu können

Digitized by Google

meint, indem man voraussetzt, es habe in Israel die Gewohnheit bestanden, Beziehungen von Stämmen zu personificiren, so daß die Erzählungen über die Patriarchen als Erlebnisse von Völkern zu deuten wären — in den Quellen und in der Sprachkunde keine Stütze haben, sondern mit denselben in Widerspruch stehen.

Mit dem lebhaftesten Interesse nehmen wir von dem letzten (IX.) Abschnitt Kenntniß, der sich mit der poetisirenden Methode der Kritik des A. T. beschäftigt (S. 69—80). Hier handelt es sich wesentlich um die von Gunkel in seinem neuesten Genesiskommentar (1901) formulirte Frage: „Sind die Erzählungen der Genesis Geschichte oder Sage?", genauer um die „Unterscheidungsmerkmale" von Sage und Geschichte, wie sie dort zu Ungunsten der Genesis in ein System gebracht sind. Die Art, wie K., ohne den Gegenstand erschöpfen zu wollen, zuerst an den von Gunkel konstruirten willkürlichen Begriff von „Geschichte", sodann an dessen hauptsächlichste „Unterscheidungsmerkmale" zwischen Sage und Geschichte die kritische Sonde anlegt, die Schärfe der Logik, des Ausdrucks und der sachlichen Beweisführung läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Von den Einzelheiten zur „Gesammtbeurtheilung der neuen Aufstellungen" übergehend, charakterisirt K. zum Schluß in scharfer, wirkungsvoller Weise, was Gunkel von dem „poetischen Ton dieser Erzählungen" sagt, der die „Hauptsache" bilden und den „die israelitische Religion besonders in ihr Herz geschlossen" haben soll. Er sagt davon mit vollem Recht: „Das neueste Princip der Kritik des A. T. schließt demnach auch eine Verkennung der Objektivität als des Grundcharakters der israelitischen Religionsgeschichte in sich." Vielleicht ist es uns vergönnt, in anderem Zusammenhang auf die Ausführungen des Verf. zurückzukommen. Sie sind lehrreich, weil sie zeigen, auf welchem Wege, unbeschadet der Verschiedenheit des principiellen Standpunktes, der radikalen Kritik beizukommen ist: es gilt, ihre methodischen Schwächen und Fehler darzulegen und ihre allgemeinen Machtsprüche durch genaue Prüfung der konkreten Einzelheiten an der Hand der Quellen und der wirklichen Geschichte auf ihren wahren Werth zurückzuführen.

Mainz. Dr. Selbst.

Digitized by Google

Geschichte der altkirchlichen Literatur. Von Otto Bardenhewer. Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München. Erster Band. Vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Freiburg. Herder 1902. Lex.-8°. XII. 592 S. ℳ 10. geb. 12.40.

Nur wenige Monate sind verflossen, seitdem der gelehrte Verfasser seine schätzenswerthe „Patrologie" in zweiter Auflage an's Licht gestellt. Bereits in der ersten Auflage allgemein freudig begrüßt, ist dieselbe zufolge einer entsprechenderen Gruppirung der altkirchlichen Schriftsteller jetzt in noch höherem Maße geeignet, den Studenten der Theologie nicht blos, sondern auch dem gereiften Lehrer und dem Manne der geistlichen Praxis die werthvollsten Dienste zu leisten. Das in dem Vorwort der Patrologie verpfändete Versprechen, „diesem Grundrisse eine ausführlichere Bearbeitung des Gegenstandes später folgen" zu lassen, ist nunmehr bereits zum Theil eingelöst. Von der auf sechs Bände berechneten „Geschichte der altkirchlichen Literatur" liegt der erste Band vor, welcher den betreffenden Abschnitten der Patrologie mit ihren 113 Seiten nicht weniger denn 592 Seiten gewidmet hat. Der erste Band umfaßt nach der Einleitung die beiden Abschnitte über die urkirchliche Literatur und die kirchliche Literatur des zweiten Jahrhunderts seit dem Jahre 120. Diesem Zeitraum von achtzig Jahren sind zugewiesen 1. die apologetische, sodann 2. die polemische Literatur, als häretische (sammt den Apokryphen) und antihäretische, 3. die innerkirchliche Literatur. Aus der Einleitung sei insbesondere der zweite Paragraph hervorgehoben, in welchem der Verfasser Begriff und Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte darlegt. Auf den ersten Blick befremdet der neue Titel. Seit Jahrzehnten ist einem die Bezeichnung „Patrologie" derart in Fleisch und Blut übergegangen, daß man nur ungern davon scheidet. Und konnte denn nicht, so möchte man fragen, das voraufgegangene kleinere Werk die Bezeichnung „Lehrbuch der Patrologie" empfangen im Hinblick auf das Opus magnum, dessen Vorläufer es war. Doch darüber wollen wir länger mit dem Verfasser nicht rechten, zumal die „altkirchliche" Literaturgeschichte sich scharf und deutlich abhebt von der altchristlichen Literaturgeschichte unserer

Digitized by Google

Gegner, die christliche und widerchristliche Schriftwerke nicht mehr scharf zu unterscheiden vermögen.

Den obigen Band, eine Geistesthat im edelsten Sinne des Wortes, möchte ich bezeichnen als ein Werk ausgebreiteter Gelehrsamkeit, einschneidender Kritik, fruchtbarer Emancipation. Es wird den Katholiken nachgerade unheimlich, unaufhörlich den Namen Harnack vernehmen zu müssen, welcher den Mittelpunkt der Weltgeschichte, Jesus Christus, den lebendigen Sohn Gottes, hartnäckig leugnet und damit den Werth seiner eigenen ganzen Geschichtsarbeit untergräbt. Professor Bardenhewer hat uns von Harnack frei gemacht. Wenngleich etwas spät eingetroffen, ist die That der Befreiung um so glänzender. Wer S. 80, 152, 202, 239, 307 und andere studirt, wird inne, welche Bewandtniß es mit der schimmernden Gelehrsamkeit unserer Gegner hat. Die Patrologie ist, wie Bischof v. Keppler treffend bemerkt, ein Forschungsgebiet, „welches so recht zum Fideicommiß unserer Kirche gehört" (pag. V). Das erinnert an Wiseman's Wort: Die Bibel ist Eigenthum der Katholiken, und an Newman's Bemerkung: Das Urchristenthum mag was immer gewesen sein, zweifellos war es kein Protestantismus. Was die neue Leistung Bardenhewer's hervorragend auszeichnet, das ist die Wärme katholischen Geistes, die es durchwaltet und den Leser so sanft berührt. Man prüfe seine Ausführungen über die Lehre der zwölf Apostel, den ersten Klemensbrief und die Arbeiten des hl. Irenäus. Meisterhaft versteht es der Verfasser, der im christlichen Alterthum seine Gezelte aufgeschlagen und mit den Vätern athmet und lebt, den Geistesgang jener alten Schriftsteller darzulegen und durch längere Auszüge aus ihren Arbeiten ihre Eigenart zu schildern. Aus den Umgebungen der Zeit, des Ortes, des geistigen Luftreiches steigen die Gestalten der Rechtgläubigen regelmäßig vor unseren Augen empor. So hat man die Leute, wie sie leibten und lebten.

Die Gelehrsamkeit des Buches muß sich auch dem Gegner sofort aufdrängen. Sie entspricht den unermeßlichen Schätzen der Bibliotheken, deren München sich rühmt. Wer englische Literatur verfolgt, die auf dem hier behandelten Gebiete der deutschen zunächst steht, muß dem Spür- und Scharfsinn des Ver-

Digitized by Google

fassers ein glänzendes Zeugniß ausstellen. Sogar Dänemark wurde nicht übergangen. Was Italien angeht, so ist der S. 101 angezogene F. S. (?), wie aus dieser Zeitschrift 1900 II 180 zu ersehen, der Cardinal Francesco Segna in Rom. Daß die protestantische Literatur Deutschlands bis herab zu ihren unscheinbarsten Leistungen herangezogen wurde, ist selbstverständlich. Wer ein genaues Bild von den neuzeitlichen Funden auf dem Gebiete, das hier zur Erwägung steht, sich wünscht, der lese den zweiten Theil über die polemische Literatur, der aber zugleich ein Gefühl der Trauer über die schier endlose Reihe von Verlusten erzeugt, welche die rechtgläubige Literatur erlitten hat.

Für den zweiten Band sei ein Wunsch geäußert, den uns das Werk des Bischofs Wordsworth von Salisbury, „The Ministry of Grace. Studies in early Church History" London 1901 eingegeben hat, von welchem eine Besprechung in dieser Zeitschrift jüngst (S. 372) erschienen ist. Die verwickelten Abhängigkeitsverhältnisse zwischen der Zwölfapostellehre und dem Barnabasbrief und der syrischen Didaskalia, sowie zwischen dem achten Buch der apostolischen Constitutionen und der Aegyptischen Kirchenordnung, den Kanonen des Hippolytus und dem Testament des Herrn sind nach dem Vorgange des genannten anglikanischen Bischofs (pag. 50) durch Uebersichten und Stammbäume unbedingt darzustellen. Für das leichte Behalten des Textes gewähren diese ein Hülfsmittel, welches auch der deutsche Gelehrte dem Leser nicht vorenthalten sollte. Die Ausstattung des Buches ist sehr schön, der Druck von erstaunlicher Genauigkeit. Ein Register ist beigegeben.

Aachen. A. Bellesheim.

Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. Von Joseph Schlecht, Doktor der Theologie und der Philosophie, a. o. Professor der Geschichte am Kgl. Lyceum zu Freising. Mit drei Tafeln in Lichtdruck. Freiburg, Herder. 1901. 8°. XVI. 144 S. *M.* 5.

Eine Darstellung der Verwendung der „Lehre der Zwölfapostel", des ältesten und ehrwürdigsten christlichen Literaturdenkmals nach den gottdurchwehten Schriften des Neuen Testamentes, ist eine Aufgabe, des Schweißes der Edlen werth. Bereits

Digitized by Google

im Jahre 1900 hatte der gelehrte Verfasser obiger Schrift die in einem Codex der Hof- und Staatsbibliothek in München entdeckte, theilweise lateinische Uebersetzung der Didache der Oeffentlichkeit übergeben zum Gebrauch in theologischen wissenschaftlichen Seminarien; nunmehr bringt er auf Grund ausgedehnter Studien, wissenschaftlicher Reisen und der Beihülfe bedeutender Gelehrten, wie Delisle in Paris und Dom Morain in Maredsous, eine gründliche Abhandlung über die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche. In vier Kapiteln wird behandelt: 1. Die Einleitung mit der Geschichte der griechischen und der lateinischen Handschrift. 2. Die Freisinger Handschrift. 3. Verhältniß des lateinischen Textes zum griechischen. 4. Die zwei Wege in der Liturgie. Der Verfasser beherrscht die hier in Betracht kommende Literatur mit großer Sicherheit und ist nicht nur Geschichtschreiber, sondern auch Kritiker. Höchst lehrreich ist gleich das erste Kapitel mit der Uebersicht über die weit ausgedehnte Literatur, zu welcher die Didache Veranlassung geworden. Mit Recht betont er die Bedeutung der Didache nicht etwa blos für Moral, sondern auch für Kirchenrecht. Hier tritt uns das erste Kompendium des Kirchenrechts entgegen, was nur Diejenigen anzuerkennen Bedenken tragen, die das Recht der Kirche in Abrede stellen und sie in einem Liebesbund auflösen möchten. In der Beurtheilung der Didache folgt der Verfasser den fruchtbaren Untersuchungen v. Funk's, dessen zweite Auflage der apostolischen Väter (1901), mit der Didache an der Spitze des ersten Bandes (I, 2—37), indeß nicht mehr benutzt werden konnte. Vaterländischen Boden betreten wir im zweiten Kapitel mit den scharfsinnigen Untersuchungen über den aus dem elften Jahrhundert stammenden Codex der Domkirche von Freising mit der berühmten Homilie über die zwei Wege, welche der Didache bekanntlich ihr charakteristisches Gepräge verleihen. Bisher für die Geschichte der Musik ausgebeutet, hat diese Sammlung von Homilien über den sog. Comes (Lectionarium) nun auch für immer ihre Stellung in der Theologie gewonnen. Schlecht macht es außerdem wahrscheinlich, daß der Codex aus Rom nach Freising gekommen, und daß die ganze Handschrift vor 1086 vollendet gewesen sein muß. In Rom ist ohne Zweifel auch

Digitized by Google

die Quelle zu suchen, aus welcher der hl. Bonifatius, der Apostel der Deutschen, der ebenfalls die Didache in seinen Predigten verwerthet hat, die letztere kennen gelernt. Für die scharfsinnigen Untersuchungen über das Verhältniß des lateinischen Textes zum griechischen sei auf die Schrift selbst verwiesen, aus der hervorgeht, daß der Lateiner die vorhieronymianische Itala benutzt und nicht selten dem überlieferten griechischen Texte gegenüber den Vorzug der Ursprünglichkeit besitzt — zwei Ergebnisse, die ohne Zweifel zu neuen Untersuchungen Veranlassung darbieten. Den praktischen Seelsorger wird das vierte Kapitel, „die zwei Wege in der Liturgie", besonders fesseln. Auf Gebieten, die man kaum vermuthen sollte, macht die Didache sich geltend, nachdem die zwei Wege in Folge der Umbildung der Taufliturgie bei der letzteren ihre Bedeutung verloren und selbstständig geworden. Sehr willkommen sind die beiden Lichtdrucke der fol. 102—103 des Cod. Monac. 6284 (Frising. 62) mit den an klassische Vorlagen erinnernden Schriftzügen, die so vortheilhaft von der verzerrten gothischen Schreibweise abstechen. Die Lectüre der Schrift wirkt bildend und erhebend auf den Leser ein.

Aachen. A. Bellesheim.

Frankfurter zeitgemäße Broschüren. Neue Folge, herausgegeben von Dr. Michael Raich. Druck und Verlag von Breer u. Thiemann, Hamm i. W. Preis pro Band (12 Hefte) ℳ 3, mit Porto ℳ. 3.60, Einzelheft 50 ₰.

Der neueste XXI. Bd. verspricht durch die vorzügliche Behandlung actueller Stoffe den alten Ruf der Frankf. Brosch. als hervorragendes populär wissenschaftliches katholisches Organ vollauf zu rechtfertigen. Die ersten 6 Hefte desselben enthalten:

1. Gedanken über die moderne Literaturströmung von Josef Seeber. Verfasser bekämpft den Tendenz-Roman, verbreitet sich über Sittlichkeit im Roman und schließlich über Mauerhof's Kunstform im Roman.

2. Der Toleranzantrag des Centrums von Hermann Roeren. Hier gibt der bekannte Kölner Oberlandesgerichtsrath in seiner klaren, scharfsinnigen Art zunächst einen Ueberblick über die Lage der Gesetzgebung in den Einzelstaaten mit schlagenden

Digitized by Google

Beispielen noch waltender Unduldsamkeit. Dann folgt der Inhalt des Antrages im Allgemeinen, wobei insbesondere die Inkompetenzeinwände entkräftet werden.

3. Beiträge zur Antiduellbewegung von Dr. jur. Krückemeyer. Diese höchst zeitgemäße Abhandlung empfiehlt insbesondere dem wegen Ablehnung einer gesetzlich verbotenen Handlung (Duell) aus dem Officiersstande Ausgestoßenen die Anrufung des Civilrichters, da derselbe eine ungesetzliche Schädigung sowohl an seiner Ehre, wie an seinem Vermögen erleide.

4. Das Budgetrecht des deutschen Reichstages von Dr. Adolf Ott. Diese staatsrechtliche Studie behandelt einleitend die Chinaexpedition als Verletzung des Budgetrechtes. Dann folgt eine genaue Skizzirung der buchstäblich-mechanischen, der isolirend-juristischen und der organisch-staatswissenschaftlichen Auffassung desselben. Schließlich ist die Rede von einzelnen, nicht etatisirten Ausgaben, von der Indemnität und ihrer politischen Bedeutung, von der Reichskanzler-Verantwortlichkeit.

5. Ist die Religion lehrbar und voraussetzungslos? Von Ansgar Albing (Baron Paul de Mathies). Als Laie will Verfasser zeigen, daß die Religion an und für sich lehrbar ist; daß sie verschiedenen Individuen in verschiedener Weise vorzutragen sei; daß die Zustimmung der Belehrten auf vernünftigen Gründen beruht.

6. Malaria, Parasit und Stechmücke. Von Josef Rompel S. J. Eine äußerst durchsichtige und höchst anziehende Darstellung moderner biologischer Forschung. Hiernach ist die Ursache der Menschen mordenden Malaria in thierischen Parasiten zu suchen, welche in bestimmten Stechmücken eine gewisse Entwickelungsstufe durchmachen, dann durch den Stich dieser Mücken in's menschliche Blut gelangen und von da durch Aufsaugen wieder auf andere Stechmücken übertragen werden. Die praktische Verwerthung dieser Erkenntniß ist für die Entwickelung unserer Kolonien von eminenter Bedeutung.

T. M. R.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XXXIX.

Das Walten der göttlichen Vorsehung in der Jugendgeschichte des hl. Paulus.

„Gott hat mich vom Mutterleibe her ausgesondert und durch seine Gnade berufen [1])." Mit diesen wenigen Worten charakterisirt der Völkerapostel selbst seine ganze Jugendgeschichte, da, wo er gegenüber den Angriffen der Judaisten auf seine Person den Galatern einen kurzen Ueberblick über sein Leben geben will. Und fürwahr, wohl kaum ließe sich eine bessere Zusammenfassung und Charakteristik der Jugenderlebnisse des großen Apostels finden, als sie in den angegebenen Worten enthalten ist; denn die ganze Jugendzeit des hl. Paulus ist nichts Anderes als eine Zeit der Auserwählung, Aussonderung und Vorbereitung des jungen Saulus für seinen späteren apostolischen Beruf; bei ihrer Betrachtung muß man fortwährend die beständige Leitung, das beständige Walten der göttlichen Vorsehung anerkennen und bewundern, welche die Umstände der Geburt und Erziehung des Apostels darauf hinordnet, den Pharisäer Saulus zu machen zu Paulus, dem Apostel Jesu Christi, dem Gefäße der Auserwählung, das den Namen und das Evangelium Jesu Christi vor Heiden und Könige und die Kinder Israels bringen sollte [2]). Das ist ja der erhabene Beruf, die große Aufgabe Pauli: der Apostel der Heiden, der griechisch-römischen Welt vor Allem, der Vertheidiger der Universalität der Kirche und der Freiheit der Christen von dem jüdischen Ceremonialgesetz gegen engherzige Judaisten und durch seine

1) Gal. 1, 15. — 2) Vgl. Apg. 9, 15.

Digitized by Google

Briefe endlich noch der große Lehrer der Christenheit für alle Zeiten zu sein. Auf diesen großen, schweren Beruf, den der Apostel so getreu erfaßt hat, und dem er so eifrig nachgekommen ist, hat die göttliche Vorsehung ihn in wunderbarem Walten vorbereitet, so daß er, das Kind der Auserwählung und Gnade, auch in dieser Beziehung sagen kann: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht unwirksam gewesen [1])."

Seine Lebensgeschichte bis zu seiner Bekehrung erzählt Paulus selbst in seiner Rede an die Juden bei seiner Gefangennahme im Tempel zu Jerusalem [2]): „Ich bin ein jüdischer Mann [3]), geboren zu Tarsus [4]) in Cilicien, erzogen aber in dieser Stadt [5]), unterrichtet zu den Füßen Gamaliels im väterlichen Gesetze nach seiner richtigsten Auslegung, ein Eiferer für das Gesetz [6])." Wie wir aus anderen Stellen der Apostelgeschichte [7]) wissen, besaß er auch das römische Bürgerrecht.

Von diesen Lebensverhältnissen des Apostels „muß seine jüdische Herkunft zuerst genannt werden. Denn die jüdische Seite seiner Natur und seiner Erziehung erwies sich als die wichtigste bei der Entwickelung seines Charakters" [8]) und, fügen wir hinzu, nicht ohne Bedeutung für seinen apostolischen Beruf. Doch lassen wir vorerst noch die Erziehung des jungen Saulus außer Betracht. Das jüdische Volk war zu dem Zwecke von Gott auserwählt worden, den Glauben an den Einen wahren Gott und die Hoffnung auf den kommenden Erlöser zu erhalten und dann zu verbreiten. Und trotz aller Untreue und des vielfachen Abfalles Israels von Gott hatte es doch diesem Berufe entsprochen, und gerade in der Zeit Jesu Christi war der Glaube an Jehova und die Messiaserwartung in ihm außerordentlich lebendig. Wohl

1) I Cor. 15, 10. — 2) Apg. 22, 3.

3) Vgl. Apg. 21, 39; 23, 6; Röm. 11, 1; II Cor. 11, 22; Phil. 3, 5; II Tim. 1, 3.

4) Vgl. Apg. 9, 11; 21, 39. — 5) Vgl. Apg. 7, 57. 59; 26, 4.

6) Vgl. Apg. 8, 3; 9, 1 ff.; 23, 6; 26, 5; Gal. 1, 14; Phil. 3, 5 f.

7) 16, 37; 22, 25 ff.

8) Belser, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1901. S. 430 f.

Digitized by Google

hatte Israels Glaube und Messiaserwartung auch bei manchen Heiden, den sog. Proselyten, Eingang gefunden; aber beides vollkommen mit Treue und Festigkeit zu erfassen und Anderen mitzutheilen, dazu war vor Allem ein Israelit geeignet, der im Glauben an den wahren Gott und in der Hoffnung auf den kommenden Erlöser erzogen war und von Kindheit an das Gesetz geübt hatte. Dies war besonders wichtig für den Apostel der Heiden, der zumeist unter Heiden leben und vielfach ihren Irrthümern und Lastern entgegentreten mußte. Ein Israelit, der die messianischen Weissagungen kannte, war auch mehr befähigt, nachdem er zum Glauben an Jesus Christus bekehrt war, das Leben und Leiden des Heilandes recht verstehen und erklären zu können. Wenn daher Gott sich auch schon in der apostolischen Zeit aus den Heiden apostolische Männer erwählte, so nahm er doch die ersten Verkündiger seiner Lehre aus dem jüdischen Volke, aus dem auch der große Heidenapostel [1]) hervorgehen sollte.

Aber nicht nur für des Apostels Stellung unter den Heiden, sondern auch für sein Verhältniß zu den Juden war seine jüdische Herkunft bedeutsam; denn Paulus darf nicht in dem Sinne als Heidenapostel bezeichnet werden, als habe er nur den Heiden gepredigt, er wandte sich auch an die Juden [2]), bei denen ein Heide aber sicherlich nicht auf williges Gehör in Religionsfragen hoffen durfte. Vor Allem aber kam dem hl. Paulus seine Abstammung von Juden im Kampfe gegen die Judaisten zu statten. Diese engherzigen Judenchristen, welche die Zugehörigkeit zum israelitischen Volke als Vorbedingung zum Eintritt in das Messiasreich betrachteten, suchten den gewaltigen Vertheidiger der Universalität der Kirche als minderwerthigen Apostel hinzustellen und auf jede Weise zu verdächtigen und die Heidenchristen durch den stolzen Hinweis auf ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volke Gottes zu verwirren. Ihnen konnte nun der Apostel erwidern: „Da Viele (die Judaisten) sich rühmen dem Fleische nach (wegen ihrer Abstammung von Abraham), so will auch ich mich rühmen; worauf

1) Vgl. Röm. 11, 13; I Tim. 2, 7; II Tim. 1, 11; Gal. 2, 7 ff.
2) Vgl. Apg. 13, 16 ff. ꝛc.

Digitized by Google

Einer pocht, poche auch ich. Sie sind Hebräer, ich auch; sie sind Israeliten, ich auch; sie sind Nachkommen Abrahams, ich auch[1])." „Wenn irgend ein Anderer meint, auf Fleisch (Vorzüge der Geburt) vertrauen zu können, ich kann es noch mehr (mit mehr Recht als Andere); ich bin beschnitten am achten Tag, bin vom Geschlechte Israel, aus dem Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern[2])." Solche Ausführungen konnten ihren Zweck nicht verfehlen, und ihrer Wucht konnten sich auch die Feinde des Apostels nicht entziehen.

Paulus entstammte einer jüdischen Familie, aber er war nicht im engbegrenzten, abgeschlossenen Judenlande geboren, sondern in Tarsus in Cilicien, ein Kind der jüdischen Diaspora. Wohl hielten sich auch in Judäa und Galiläa Fremde auf, aber die meisten Israeliten, durch Nationalität, Sprache, Sitten und Religion von ihnen unterschieden, hielten sich von ihnen fern und kamen mit ihnen weniger in Berührung. Die römische Herrschaft ertrugen sie als ein schweres Joch, sie fühlten sich nur als Israeliten. In der Diaspora war das anders; mochten sich hier die Juden in religiöser Beziehung auch noch so sehr abschließen, den heidnischen Aberglauben und Götzendienst verabscheuen und fliehen, ihre heidnischen Nachbarn meiden, mochten sie sich auch noch so eng an das Judenthum Palästinas anschließen, in noch so inniger Verbindung mit der Heimath, ihrer Obrigkeit, ihrem Gesetz und Cultus stehen: im praktischen Leben kamen sie tagtäglich mit den Heiden in vielfache Berührung, waren auf sie in mannigfacher Weise angewiesen. Die Gegensätze und Unterschiede wurden geringer; sie blieben auch in der Diaspora Israeliten, aber sie waren sich zugleich auch mehr ihrer Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen bewußt, sie waren auch Römer. Auch das war für den Apostel wichtig. Allerdings war er besonders in Jerusalem erzogen worden, allein die ersten Lebensjahre[3]), in denen der Mensch für alle Eindrücke am empfänglichsten ist, verlebte er

1) II Cor. 11, 18. 21 f.

2) Phil. 3, 4 ff.

3) Mit 13 Jahren wurde der Israelit ein „Sohn des Gesetzes" und im Gesetz unterwiesen. Deßhalb ist die Annahme gerechtfertigt, daß Paulus in diesem Alter nach Jerusalem kam.

Digitized by Google

in Tarsus und kehrte dorthin später wieder zurück[1]). Nahm er daher auch zunächst einen engherzigen pharisäischen Standpunkt ein, und war er auch erfüllt mit verkehrten Anschauungen von dem messianischen Reich, in dem die Heiden keinen Platz fänden, so wurde es ihm doch leichter, die Idee von der Universalität des Messiasreiches zu erfassen, als er den Auftrag erhielt, den Heiden das Evangelium zu predigen und sie in die Kirche aufzunehmen[2]). Auch die praktische Ausführung dieses Auftrages war ihm um Vieles erleichtert. Zunächst kannte er die Sprache, die Anschauungen und Sitten der griechisch-römischen Welt. Um Vertrautheit damit zu erwerben, war des Apostels Vaterstadt sehr geeignet. Tarsus war bedeutend durch seinen Handel und Reichthum und berühmt durch seine Akademie. Nach dem Zeugnisse Strabos[3]) war letztere nicht nur die bedeutendste Schule in ganz Klein-Asien, sondern wetteiferte sogar mit denen von Alexandrien und Athen, so daß viele junge Leute nach Tarsus gingen, um dort den Studien obzuliegen; durch all diese Umstände erhielt Tarsus ein ächt griechisches Gepräge. Ob Paulus in seiner Jugend, bevor er nach Jerusalem kam, eine griechische Schule besuchte, ob er sich später vielleicht, als er sich in Tarsus aufhielt, mit dem Studium der griechischen Sprache und Literatur beschäftigte, oder ob er die Kenntniß der griechischen Sprache, Sitten und Anschauungen sich durch den Umgang, im täglichen Verkehr, gleichsam auf der Straße aneignete, mag hier dahingestellt bleiben; daß er sie thatsächlich besaß, kann nicht bezweifelt werden[4]). Das beweisen nicht nur die Citate aus Classikern, die der Apostel anführt[5]), das beweisen die Reinheit der Sprache — das paulinische

1) Vgl. Apg. 9, 30; 11, 25. Manche nehmen auch an, Paulus sei schon früher, vor dem öffentlichen Auftreten Jesu, nach Tarsus zurückgekehrt und erst nach dem Tode Jesu wieder nach Jerusalem gekommen, da er den Heiland während seiner irdischen Wirksamkeit nicht gesehen zu haben scheint. Cf. Cornely, Introductio, Paris 1886. vol. III, p. 356 sq.

2) Vgl. Apg. 26, 17; 22, 21; 9, 15.

3) Geogr. l. XIV. c. 5.

4) Cf. Cornely, l. c. p. 353 sq. Belser, a. a. O. S. 432.

5) Vgl. Apg. 17, 28; Tit. 1, 12.

Digitized by Google

Griechisch ist ja neben dem des hl. Lucas in den Schriften des Neuen Testamentes am reinsten und am meisten frei von Hebraismen — und der ächt hellenische Geist, der aus allen seinen Briefen spricht. Hingewiesen sei kurz auf die Rede Pauli auf dem Areopag zu Athen [1]), die man wohl als einen Typus der apostolischen Predigten vor den Heiden bezeichnen darf. Infolge dieser Kenntniß von Sprache und Denkart der römisch-griechischen Welt war es dem Apostel leicht, an Bekanntes anzuknüpfen und die christliche Lehre in einer seinen Zuhörern leichter verständlichen Weise vorzutragen. Es wurde ihm leicht, zu seinen Zuhörern herabzusteigen, sich ihnen anzupassen, auf ihren Ideenkreis einzugehen, gleichsam mit ihren Worten, in einem ihnen altbekannten, geläufigen Gewande die ganz neuen erhabenen Wahrheiten des Christenthums zu predigen.

Außerdem leistete dem Apostel die Kenntniß der griechischen Sprache nicht unbedeutende Dienste bei Abfassung seiner apostolischen Hirtenschreiben. Einmal sind auch sie, wie seine Predigten, im Ausdruck populär gehalten, obgleich sie die erhabensten Wahrheiten zum Gegenstande haben. Dann aber brachte das Christenthum ganz neue, der heidnischen Welt völlig unbekannte Geheimnisse in die Welt, stellte Sittenvorschriften auf, die unter Heiden unerhört waren, forderte Tugenden, die die Menschheit nicht kannte; dafür mußten neue Begriffe eingeführt, bestehende veredelt und umgestaltet, neue Worte gebildet werden, die alten eine neue Bedeutung, einen höheren Inhalt erhalten. Diese Schwierigkeit trat naturgemäß am meisten in den Lehrbüchern, in den apostolischen Briefen hervor. Paulus hat mit Meisterschaft diese Schwierigkeit bewältigt, und ist dadurch der große Lehrer der Christenheit geworden, bei dem alle Theologen der Kirche in die Schule gehen.

In Tarsus legte Paulus ferner auch den Grund zu jener Sicherheit und Gewandtheit, mit der er mit den Heiden verkehrte, wenn auch nicht geleugnet werden kann und soll, daß die Ueberlegenheit seines Geistes und seine große Tugend ihn dazu befähigte. Diese Sicherheit im Umgang und diese Weltkenntniß war dem Apostel

1) Apg. 17, 22 ff. Vgl. dazu Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 3. Aufl. Freiburg 1899. S. 427 f.

Digitized by Google

in seinem Wirken von großem Nutzen. Er war ja nicht nur Apostel für die Armen und Niederen, sondern auch für die Hohen und Vornehmen der Erde. „Griechen und Nichtgriechen, Weisen und Unweisen bin ich Schuldner [1])." Vor den Reichen und Vornehmen aber mußte der Apostel auch rein äußerlich als ein würdiger Vertreter Jesu Christi erscheinen, nicht in hohler Aeußerlichkeit, aber mit gediegener Bildung und Gewandtheit. Und in der That finden wir dies bei dem Apostel bei allen Gelegenheiten, wo ihn uns die hl. Schrift im Verkehr mit der vornehmen Welt vorführt. Ueberall versteht er es, sich den Personen und Verhältnissen anzupassen, immer erscheint er als Herr der Lage. Sicher ist sein Auftreten vor Sergius Paulus [2]), in Philippi [3]), vor Felix [4]) und Festus [5]); schlicht und einfach gegenüber dem plumpen Compliment des Tertullus [6]), und doch fein und elegant ist seine Anrede an Felix [7]), gewandt die Anrede und dann die ernste Frage an Agrippa [8]), überaus fein wieder jenes „ausgenommen diese Banden" [9]); weltmännische Bildung spricht aus dem Briefe an Philemon [10]). Fürwahr, mit Recht kann der Apostel von sich sagen: „Allen bin ich Alles geworden, um Alle selig zu machen [11])."

In ähnlicher Weise wie der Aufenthalt in Tarsus kam dem Apostel bei seiner Thätigkeit unter den Heiden der Umstand zu Statten, daß er das römische Bürgerrecht besaß. Allerdings hatte das römische Bürgerrecht dadurch, daß man es verhältnißmäßig leicht erwerben konnte, und es käuflich war, viel von seiner ehemaligen Bedeutung verloren; jedoch war es immer noch ein Vorzug, um den Viele sich bewarben, wofür sie gerne große Summen gaben [12]). Es hob den Menschen gleichsam aus der

1) Röm. 1, 14. — 2) Vgl. Apg. 13, 7 ff. — 3) Vgl. Apg. 16, 37.
4) Vgl. Apg. 24, 25 f. — 5) Vgl. Apg. 25, 6 ff. — 6) Vgl. Apg. 24, 2 ff.
7) Vgl. Apg. 24, 10. — 8) Vgl. Apg. 26, 2. 27. — 9) Apg. 26, 29.
10) Cf. spec. v. 18.
11) I Cor. 9, 22. Vgl. auch Hundhausen, Geist und Charakter des Weltapostels. Katholik 1877, I. S. 154 ff. Moser, Der hl. Paulus, eine Charakterstudie aus der American Ecclesiastical Review. Katholik 1891, I. S. 519 ff.
12) Vgl. Apg. 22, 28.

Digitized by Google

Masse des der Herrschaft Roms unterworfenen Volkes heraus und stellte ihn auf eine höhere Stufe. Der römische Bürger durfte freier auftreten und sich leichter den Vornehmen nahen, während besonders der Jude verachtet und gehaßt war [1]). Als römischer Bürger konnte auch der hl. Paulus leichter Eingang finden in der großen, vornehmen griechisch-römischen Welt. Besonders aber war ihm der Besitz des römischen Bürgerrechtes im Verkehr mit den römischen Behörden nützlich. Mit römischen Beamten kam Paulus mehrfach in Berührung [2]). In ihren Augen hatte er als römischer Bürger einen Vorzug vor den Juden, die den Apostel überall verfolgten; außerdem war er dadurch geschützt gegen die Willkür der Beamten selbst. Welchen Gebrauch Paulus in dieser Beziehung von seinem Vorrechte gemacht hat, ist aus der Apostelgeschichte hinreichend bekannt [3]). Ebenso wie seiner Person, leistete der Umstand, daß er römischer Bürger war, den von ihm gegründeten Gemeinden nicht unerhebliche Dienste, und schützte auch sie vor Verfolgungen durch die Beamten. Gerade diese Erwägung mag auch den Apostel hauptsächlich mitveranlaßt haben, in Philippi von den Behörden Genugthuung für die erlittenen Mißhandlungen zu verlangen [4]).

Wie Gott die Umstände der Abstammung und Geburt Pauli dem späteren Wirken des Völkerapostels dienstbar machte, so waltete die göttliche Vorsehung auch weise in seiner ferneren Erziehung und Bildung. Die Eltern des jungen Saulus hatten diesen zum Gesetzeslehrer bestimmt. Deßhalb lernte er einer rabbinischen Forderung [5]) entsprechend wohl schon in seiner Vaterstadt Tarsus ein Handwerk, und zwar die Zelttuchweberei [6]). Auch in seinem späteren Leben, auf seinen apostolischen Reisen übte er dies

---

1) Cf. Tacit. Hist. l. V. c. 5; Horat. Sat. l. I. Sat. 4. v. 142 sq. Sat. 9. v. 69; Seneca ap. Aug. De Civ. Dei l. VI. c. 11. Migne, P. L. T. 41. col. 192.

2) Vgl. Apg. 16, 22 ff.; 18, 12 ff.; 21, 31 ff.; 22, 24 ff.; 23, 10. 17 ff.; 33 ff.; 24, 10 ff.; 25, 6 ff.; 26, 1 ff.; 27, 1 ff.

3) Vgl. Apg. 16, 37 ff.; 22, 25 ff.; 25, 10 ff. — 4) Vgl. Apg. 16, 37 ff.

5) Cf. Aboth II, 2; Kidduschin 29a.

6) Vgl. Apg. 18, 3.

Digitized by Google

Handwerk aus [1]). Dadurch erwarb er sich und seinen Gefährten selbst den Lebensunterhalt und war nicht auf die Gaben der Gläubigen angewiesen [2]); er brauchte nicht die Hülfe der vielfach armen und bedrängten Christen in Anspruch zu nehmen und konnte um so mehr Mittel den armen Judenchristen Palästinas zuführen. Zugleich entging er dadurch dem Vorwurf der Judaisten, als sei er ein falscher Apostel, der aus Eigennutz das Evangelium predige und auf Kosten der Gläubigen zu leben suche [3]). Allen konnte er sagen: „Ich suche nicht das Eurige, sondern euch [4])."

Zum Studium des Gesetzes brachten die Eltern den jungen Saulus früh nach Jerusalem, dem Mittelpunkte Israels, mit dem auch die Juden der Diaspora in enger Verbindung und regem Verkehr standen, wo der prächtige Tempel stand, wo die Opfer dargebracht und die großen Feste gefeiert wurden, die die Juden Palästinas und die der Diaspora in der hl. Stadt zusammenführten. Jerusalem war auch der Sitz rabbinischer Wissenschaft; hier befand sich die große Rabbinenschule, die, damals in ihrer höchsten Blüthe, eine sehr große Anzahl von Schülern hatte, der Israels größter und gefeiertster Lehrer, Gamaliel, Hillels Enkel, vorstand. Paulus war ein eifriger, gelehriger Schüler des großen Meisters. Bei ihm erwarb er sich „nicht nur eine große Fertigkeit in der Benutzung des alten Testamentes, sondern die katechetische Unterrichtsform der Rabbinenschule gab ihm auch jene scharfe Dialektik, die ihm später für die Entwickelung der christlichen Lehre so gute Dienste leistete" [5]). Der Einfluß dieser Bildung und Schulung läßt sich in den Reden und Briefen des Apostels nicht verkennen. Er zeigt die größte Bekanntschaft mit dem alten Testament und führt gern und häufig aus allen seinen

---

1) Vgl. Apg. 18, 3; dasselbe ergibt sich auch aus den Note 2 angeführten Stellen.

2) Vgl. Apg. 20, 34; I Cor. 4, 12; 9, 15. 18; II Cor. 12, 14; I Thess. 2, 9; Phil. 4, 5.

3) Vgl. I Cor. 9, 1 ff.

4) II Cor. 12, 14.

5) Bisping, Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus. 2. Aufl. Münster 1860. Bd. I. S. 4 f.

Digitized by Google

Theilen Lehrsprüche, Beispiele und Vorbilder zur Bekräftigung und Erläuterung seiner Worte an[1]) und versteht es, sie auf geschickte Weise zu verbinden[2]). Aber er begnügt sich nicht damit, die Stellen nur anzuführen, sondern er erklärt sie in schulgerechter Form und beweist damit die christliche Lehre eingehend[3]) in gewandter Weise mit zwingender Kraft, wie er überhaupt mit logischer Schärfe die Gegner widerlegt und die katholische Lehre erörtert und beweist[4]). Auch in der äußeren Form seiner Ausführungen erkennt man den Schüler der Rabbiner. „Gleich diesen spart er nicht die bildliche Rede und Allegorien, liebt er die Häufung der Synonyma, der Frage- und Ausrufesätze, verwendet er reichliche Steigerungen und Gegensätze, und verschmäht er nicht die Ironie im Vortrag[5])." Durch all' das war er den Judaisten nicht nur gewachsen, sondern weit überlegen und ein gefährlicher Gegner, den sie deßhalb alsbald in gemeiner Weise mit persönlichen Verdächtigungen bekämpften, für die Kirche aber der große Lehrer und kraftvolle Vertheidiger der Wahrheit.

Paulus war demnach ein eifriger, gelehriger Schüler Gamaliels. Dagegen folgte er nicht dem Beispiel des Meisters in der Milde, Mäßigung und Duldsamkeit gegen Andersdenkende. Getreu den Traditionen seiner Familie[6]), schloß er sich der Partei der Phärisäer an, zu der ihn auch sein feuriger, ungestümer Charakter hinzog. Er gehörte aber nicht zu jenen Heuchlern, denen der göttliche Heiland so häufig entgegentreten mußte, die Anderen unerträgliche Lasten auflegten, die sie selbst mit keinem Finger anrühren[7]), ihm war es mit seinem Eifer für getreue

---

1) Abgesehen von dem an Citaten aus dem A. T. so reichen Hebräerbriefe sei nur kurz hingewiesen auf Apg. 13, 16—41, wo an 17 Stellen alttestamentliche Aussprüche oder Beispiele angeführt werden, ferner Röm. c. 3. 9. 10; I Cor. c. 10; Gal. c. 3 ꝛc.

2) Vgl. Röm. 3, 10—18 ꝛc.

3) Vgl. Apg. 13, 34 ff.; Röm. 4, 1 ff.; 9, 6 ff.; Gal. 3, 6 ff.; 4, 22 ff. ꝛc.

4) Vgl. Röm. c. 3; I Cor. 15, 12 ff.; Gal. 4, 1 ff. ꝛc.

5) Trenkle, Einleitung in das neue Testament. Freiburg 1897. S. 13.

6) Vgl. Apg. 23, 6.

7) Vgl. Matth. 23, 4.

Digitized by Google

Erfüllung des Gesetzes heiliger Ernst. Deßhalb sagt er auch von sich: „Ich habe gelebt nach der sichersten Schule unserer Religion als Phärisäer [1]), ein Eiferer für das Gesetz [2]), und ich übertraf im Judenthum Viele meines Alters in meinem Volke, indem ich heftiger eiferte für meine väterlichen Satzungen [3]); nach der Gerechtigkeit, die im Gesetze ist, wandelte ich ohne Tadel [4])." Er versuchte mit allem Ernste und allem Eifer durch getreue und pünktliche Erfüllung des Gesetzes, durch genaues Beobachten aller Vorschriften der Gesetzeslehrer gerechtfertigt und vollkommen zu werden. Er blieb dadurch vor manchen Verirrungen bewahrt, allein — und darin hauptsächlich liegt das Bedeutsame der Zugehörigkeit zur pharisäischen Richtung im Judenthum und dieses Strebens nach Gesetzesgerechtigkeit für den Apostel — „je ernster sein Trachten nach gesetzlicher Gerechtigkeit, und je hitziger der Kampf war, den er mit den widerspenstigen Trieben seiner feurigen und kräftigen Natur zu kämpfen hatte, desto mehr hatte er Gelegenheit, aus eigener Erfahrung jenen Zwiespalt in der menschlichen Natur kennen zu lernen [5])." Er mußte erfahren, wie die gefallene Menschennatur unter dem Gesetze des Fleisches und der Sünde [6]) steht, und wie der Mensch nur zu sehr geneigt ist, das Böse zu thun, das er nicht will [7]). Er lernte das menschliche Herz mit seinen Gebrechen und Mängeln und Schwächen, den Menschen in seinem Ringen und Streben und doch in seiner Ohnmacht und Schwäche kennen. Deßhalb war er auch so geeignet, der Arzt der Menschheit zu sein, sie emporzurichten und zu heilen; „die Herzen unterjochen sollte er, der das Herz verstand [8])." Daher erklärt sich auch seine Nachsicht gegen die Juden, von denen er sagt: „Ich gebe ihnen Zeugniß, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht nach Einsicht [9])," und seine Milde, Barmherzigkeit und Geduld, mit der er die Sünder und alle Heiden

1) Apg. 26, 5. — 2) Apg. 22, 3. — 3) Gal. 1, 14. — 4) Phil. 3, 6.
5) Bisping, a. a. O. S. 5. — 6) Vgl. Röm. 7, 23.
7) Vgl. Röm. 7, 19.
8) Newman, Vorträge und Reden, deutsch von Schündelen. Köln 1860. VII. Grundzug im Charakter des hl. Paulus. S. 100. Vgl. auch S. 92 ff.
9) Röm. 10, 2.

Digitized by Google

aufnimmt. Sein Kampf mit sich selbst, sein vergebliches Ringen nach der Gerechtigkeit und Vollkommenheit führte ihn dann weiter zur Erkenntniß, daß sein Streben nach Heiligkeit nicht nur schwer, sondern daß es auch nutzlos sei, daß der Mensch nicht allein, aus eigener Kraft, gerechtfertigt werden könne, und daß auch das Gesetz nicht die Kraft dazu habe. Aus tiefster Ueberzeugung sagt er deßhalb: „Durch die Werke des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde [1]." Dadurch wurde er aber auch immer mehr vorbereitet zur freudigen Annahme der wahren Rechtfertigungslehre und Rechtfertigungsgnade; er wurde vorbereitet auf die Erkenntniß, daß nur Gott den Menschen wahrhaft heiligen könne und durch den Erlöser heiligen wolle. Die Erkenntniß der eigenen Unvermögenheit durch Beobachtung des Gesetzes zur Vollkommenheit zu kommen, führte ihn zum Glauben an den Erlöser und zur Hoffnung auf die Gnade des Erlösers als der Kraft, die den Menschen reinige und heilige. In heiliger Freude ruft er deßhalb, als die wahre Rechtfertigungslehre, die er mit großer Innigkeit erfaßte, mit so großem Eifer predigte, mit so großer Bestimmtheit erörterte und mit so entschiedener, unüberwindlicher Festigkeit siegreich gegen die Judaisten vertheidigte, im Christenthume geoffenbart wurde, aus: „Jetzt aber ist ohne Gesetz Gerechtigkeit geoffenbart worden, von welcher das Gesetz und die Propheten Zeugniß geben, Gerechtigkeit Gottes nämlich mittelst des Glaubens an Jesum Christum für Alle und über Alle, welche an ihn glauben, und sie werden gerechtfertigt ohne Verdienst durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Jesu Christo ist [2]." Als vor den Thoren von Damascus der göttliche Heiland ihn zu Boden warf [3], hörte der innere Kampf, das Ringen nach Gerechtigkeit, der Sturm in seinem Herzen, der auch durch sein Wüthen gegen die Christen [4] nicht übertönt und erstickt werden konnte, auf, und der Friede zog in das Herz ein mit der Gnade Gottes, der Paulus sich nun ganz

1) Röm. 3, 20. — 2) Röm. 3, 24.
3) Vgl. Apg. 9, 3 ff.; 22, 6 ff.; 26, 12 ff.
4) Vgl. Apg. 8, 3 f.; 9, 1 ff.

Digitized by Google

hingab. Eine letzte Folge der Zugehörigkeit zur Partei der Pharisäer gibt dann Bisping [1]) noch an, wenn er sagt: „Dieser Kampf mit sich selbst legte auch den Grund zu jener Entschiedenheit des Charakters, womit er später selbst einem Petrus entgegenzutreten wagte."

So hat Gottes Vorsehung alle Umstände der Geburt und Erziehung Pauli in wunderbarer Weise geleitet und geordnet zu dem einen Ziel: ihn zum Gefäß der Auserwählung zu machen. Ja selbst das, was eher geeignet scheint, den jungen Saulus vom Glauben an Christus abzuhalten, muß schließlich doch dazu dienen, ihn vorzubereiten auf seinen großen apostolischen Beruf. Paulus ist in Wahrheit ein Kind der Vorsehung, der Gnadenwahl Gottes. Das erkennt er auch selbst an in dem Worte: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin [2])." Deßhalb gibt sich der Apostel auch in seinem späteren Leben und Wirken in wahrhaft erstaunlichem Vertrauen ganz der göttlichen Vorsehung hin; er weiß, daß Gott alles zum Besten lenken und leiten wird [3]), daß er sein Wirken segnen und mit Erfolg krönen, ihn selbst aber zur Krone der Gerechtigkeit führen wird [4]).

Mainz. Emil Seipel.

---

1) A. a. O. — 2) I Cor. 15, 10. — 3) Vgl. Röm. 8, 28.
4) Vgl. II Tim. 4, 8.

Digitized by Google

XL.

Der Amerikanismus[1]).

Vorbemerkungen.

In einer rückblickenden Zusammenfassung der für amerikanische Katholiken besonders wichtigen Ereignisse der letzten hundert Jahre darf eine Besprechung des sogenannten Amerikanismus schon aus dem Grunde nicht fehlen, weil es sich dabei um eine an die Gläubigen der neuen Welt gerichtete Kundgebung des hl. Stuhles handelt, deren Gegenstand ein gutes Stück amerikanischer Kirchengeschichte umfaßt. Gerade diese Erwägung wird, wie wir gleich bemerken wollen, in den nachstehenden Erörterungen für uns maßgebend sein. Eine eingehende Beantwortung der Fragen: Wo sind die Vertreter des Amerikanismus zu suchen? wo, wann und wie haben sie sich theoretisch oder praktisch zu den vom hl. Vater verworfenen Irrthümern bekannt? liegt keineswegs in unserer Absicht. Noch viel weniger werden wir mit Jemanden darüber rechten, ob es überhaupt in der katholischen Kirche Amerika's einen solchen Amerikanismus gegeben hat und gibt, wie ihn das Schreiben des hl. Vaters kennzeichnet. Was Ersteres anbelangt, so handelt es sich für uns nicht um Personen, sondern um die Sache, nicht um die Darstellung der ganzen geschichtlichen Entwickelung der Irrlehren, welche der hl. Vater verwirft, sondern um eine möglichst getreue Darlegung und Erklärung des Inhaltes der päpstlichen Entscheidung, wobei die einschlägigen Thatsachen nur insofern eine Erwähnung finden, als es das Verständniß der Belehrungen des Oberhauptes der Kirche erfordert. In Bezug auf die andere Frage erklären wir klipp und klar: es wäre nach unserer Ueber-

1) Wir haben diese auch für die Katholiken Deutschlands instructive Abhandlung dem nordamerikanischen ‚Herold des Glaubens' vom Jahre 1900 entlehnt. Der Verfasser ist Msgr. Professor Dr. Schröder.

Digitized by Google

zeugung — abgesehen von allen anderen Erwägungen — eine Beleidigung der katholischen Leser, wollten wir ihnen gegenüber den Nachweis für nöthig halten, daß Leo XIII. nicht ein von seiner Einbildungskraft hervorgezaubertes Phantom, sondern Irrungen bekämpft, welche wirklich unter den Katholiken Amerika's Anhänger gefunden haben. Nur der Jansenismus, so schrieb vor hundert Jahren der große De Maistre, hat zu solchen perfiden Kunstgriffen seine Zuflucht genommen, indem er dem obersten Lehrer der Kirche zu beweisen suchte, daß er seine eigenen Entscheidungen nicht verstand und nicht einmal richtig zu lehren wußte. Für jedes Decret der Päpste hatten sie eine neue Betheuerung ihrer gehorsamen Unterwürfigkeit, aber zugleich auch eine neue Ausflucht, um sich der sie betreffenden Verurtheilung zu entziehen und sie hinweg zu interpretiren. So unterwarfen sie sich nur scheinbar, änderten aber in Wirklichkeit ihre Gesinnung nicht. Sie behaupteten katholisch, ja katholischer als der Papst zu sein — gerade darum war ihre Häresie eine der gefährlichsten, welche die Kirche je gekannt hat.

Allgemeines über die Tragweite und Bedeutung des päpstlichen Schreibens.

Das Urtheil des hl. Stuhles über den Amerikanismus ist ausgesprochen in einem päpstlichen Schreiben vom 22. Januar 1899, welches im lateinischen Original mit den Worten: „Testem benevolentiae" beginnt. Es ist nicht mit der Feierlichkeit der päpstlichen Constitutionen oder Bullen oder Encykliken erlassen, sondern in Form eines sog. apostolischen Briefes (litterae apostolicae). Es ist auch nicht direct an die ganze Kirche gerichtet, sondern an die Bischöfe der Vereinigten Staaten und unmittelbar adressirt an Se. Eminenz, Cardinal Gibbons, Erzbischof von Baltimore. Dieser Umstand thut jedoch der allgemeinen Tragweite des päpstlichen Urtheils keineswegs Eintrag. Denn es handelt sich darin um die Erklärung und Einschärfung bestimmter Lehren, zu deren Festhaltung jeder Katholik verpflichtet ist, um Entscheidungen, durch welche gewisse irrige Ansichten verworfen und „censurirt" werden, wie die Theologie es ausdrückt, wenn auch die theologischen Rügen oder „Cen-

Digitized by Google

suren" nicht in den herkömmlichen technischen Formeln ausgedrückt sind. Die Entscheidung ist auch nicht in dem Sinne eine dogmatische, oder eine definitio ex cathedra, daß sie eine in der Offenbarung unmittelbar enthaltene Glaubenslehre, ein Dogma im strengen Sinne des Wortes endgültig feststellt. Wohl aber ist sie ein vollgültiges dogmatisches Urtheil (iudicium dogmaticum) über gewisse religiöse und ethische Wahrheiten, die sich aus dem lebendigen Organismus der katholischen Glaubens- und Sittenlehre ergeben und mit derselben innig verwachsen sind. Der Papst selbst bezeichnet als Gegenstand des Schreibens gewisse „falsche Ansichten über das christliche Leben" und betont ausdrücklich, daß er sein Urtheil darüber ausspreche als oberster Lehrer der Kirche, um kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt für die Reinerhaltung des Glaubens und für die Sicherstellung der Gläubigen Sorge zu tragen." („Nos igitur ut integritati fidei pro supremo Apostolatus munere prospiciamus et fidelium securitati caveamus, volumus de re universa fusiori sermone ad te scribere.")

Es kann daher auch, wie Leo XIII. erklärt, „keinem Zweifel unterliegen, daß vor allen Anderen die Bischöfe Amerika's nicht anstehen werden, den höchst gefährlichen Amerikanismus zurückzuweisen und zu verurtheilen". Was versteht nun der hl. Vater unter „Amerikanismus"? Die Antwort wird sich aus Folgendem ergeben.

Inhalt des apostolischen Schreibens.

Den Ausgangspunkt der päpstlichen Entscheidung bildet der Hinweis auf die Lebensbeschreibung des Stifters der Paulisten-Congregation, P. Isaac Thomas Hecker, die zuerst in Amerika erschien unter dem Titel „Life of Father Hecker" (von P. Elliot, C. S. P.), und von einem Pariser Geistlichen, Professor Abbe Klein, in's Französische übersetzt wurde. Dieses Buch, so bemerkte der hl. Vater, habe der Verbreitung der amerikanischen Irrthümer innerhalb und außerhalb Amerika's Vorschub geleistet. Was nun

Digitized by Google

Die Principien des Amerikanismus

betrifft, so läßt sich das, was Leo XIII. als „Grundprincip der neuen Lehre“ (fundamentum novarum opinionum) bezeichnet, in dem Wort Minimismus zusammenfassen. Darunter versteht man nämlich das Bestreben, die Verpflichtungen, welche der Katholik seiner Kirche gegenüber zu erfüllen, also das, was er als Katholik zu glauben und zu thun hat, auf ein möglichst geringes Maß, auf ein Minimum zu beschränken; mit anderen Worten: man huldigt in dieser Beziehung dem Grundsatz: „so wenig als möglich!“ Die Bewegung, so erklärt der Papst, verfolge angeblich den Zweck, „den Andersgläubigen den Eintritt in die Kirche leichter zu machen“; ihr Wahlspruch ist: „Die Annäherung der Kirche an das fortgeschrittene Zeitalter“ („debere Ecclesiam ad adulti saeculi humanitatem aliquanto proprius accedere“). Darum verlangt man, daß die Kirche sowohl ihre Disciplin („vivendi disciplinam“) als auch ihre Lehren („doctrinas“) „mit den modernen Anschauungen und Bestrebungen der Völker in Einklang bringe“ und sie demgemäß mildere und abschwäche („relaxare“).

Was die katholische Lehre angehe, so „halte man es zur Gewinnung der Nichtkatholiken für angezeigt, gewisse Lehren, unter dem Vorwande, daß sie weniger bedeutend seien, mit Stillschweigen zu übergehen, oder sie doch wenigstens so abzuschwächen, daß sie den von der Kirche damit verbundenen Sinn verlieren“.

Eine solche Methode erklärt der hl. Vater für verwerflich („id improbando consilio excogitatum“); sie sei sowohl in sich tadelnswerth („non vacare culpa“) als auch unnütz und gefährlich, denn „sie diene eher dazu, die Katholiken der Kirche zu entfremden, als Andersgläubige ihr zuzuführen“ („id qui faxit, potius catholicos seiungere ab Ecclesia, quam qui dissident ad Ecclesiam transferre valet“).

Ferner sage man, die Kirche müsse „den Katholiken mehr Freiheit gewähren und deßhalb die Ausübung ihrer Gewalt

Digitized by Google

möglichst einschränken, um Schritt zu halten mit den modernen freiheitlichen, staatlichen Einrichtungen". Leo XIII. erwidert: Dadurch stellt man zunächst Kirche und Staat, die natürlichen, rein menschlichen und die übernatürlichen, unmittelbar göttlichen Einrichtungen auf dieselbe Stufe und beachtet nicht „den wesentlichen Unterschied", welcher zwischen beiden besteht. Sodann ist durch eine besondere Fügung der Vorsehung gerade deßhalb in unserer Zeit (auf dem vatikanischen Concil) die volle Lehrgewalt und Auctorität des Nachfolgers Petri noch einmal klar festgestellt worden, weil die Katholiken in einer so glaubensarmen Zeit, inmitten der vielen, aus der modernen Rede- und Preßfreiheit erwachsenden Gefahren „mehr denn je einer sicheren Leitung durch das unfehlbare Lehramt bedürfen". Ueberdies, so fährt der hl. Vater fort, weiß die Kirche zu allen Zeiten ihre disciplinarischen Vorschriften je nach den Bedürfnissen der verschiedenen Zeiten und Nationen einzurichten; darüber hat aber nur die kirchliche Autorität, und nicht der einzelne Katholik zu entscheiden: „Die Annahme aber, daß die Kirche eine Disciplin festsetzen und billigen könnte, welche unnütz ist und die kirchliche Freiheit über Gebühr einschränkt, ist schon von Pius VI. (gegen die Jansenisten) als eine Beleidigung, als ein Unrecht gegen die Kirche und den sie regierenden Geist Gottes („Ecclesiae et Spiritui Dei . . . iniuriosa") verurtheilt worden;" die obige Forderung des Amerikanismus ist darum „noch gefährlicher (als jene Erklärung der Jansenisten) und für die katholische Lehre und Disciplin noch schädlicher"; eine solche Beurtheilung der Aufgabe der Kirche ist „durchaus verkehrt und steht im Widerspruch mit den Absichten der göttlichen Vorsehung" („infestum consilium", „praeposterum arguendi genus", „a providentis Dei sapientia discedunt admodum").

Alsdann erwähnt das päpstliche Schreiben im Einzelnen noch gewisse

Folgerungen,

welche der Amerikanismus aus solchen Grundsätzen zieht.

a) Man sagt: „Der hl. Geist verleiht den Gläubigen heutzutage größere und reichlichere Gnaden als in früheren Zeiten; er

Digitized by Google

lehrt und leitet sie in einer ihm allein bekannten Weise, ohne jede äußere Vermittelung", „einer Leitung durch das äußere Lehramt bedürfen besonders Diejenigen nicht, welche nach Erlangung der christlichen Vollkommenheit streben".

Solche Behauptungen nennt der hl. Vater „sehr verwegen" („non levis profecto temeritatis") und begründet dieses Urtheil wie folgt: „Es ist ein allgemeines Gesetz der Vorsehung, daß die den Menschen gewiß nothwendigen Gnaden des hl. Geistes die Hülfe und Mitwirkung des kirchlichen Lehramtes voraussetzen . . . gerade Diejenigen, welche nach der Vollkommenheit streben und somit einen von Wenigen betretenen Weg wandeln, sind den Irrungen mehr ausgesetzt und bedürfen daher noch mehr als Andere eines Lehrers und Führers."

b) „Die Neuerer preisen über Gebühr die natürlichen Tugenden unter dem Vorwande, daß diese den Sitten und Bedürfnissen unseres Zeitalters mehr entsprechen . . . dem Menschen mehr Energie und Kraft zum Handeln verleihen."

„Es ist schwer zu verstehen" — so antwortet darauf der Papst — „wie Christen so sprechen können!" Wird etwa die Natur dadurch, daß die Gnade sie unterstützt, schwächer? gewinnt sie dadurch nicht im Gegentheil an Kraft und Ausdauer und Fruchtbarkeit? Waren die Heiligen etwa Schwächlinge und Feiglinge?

Aber abgesehen davon, wie viele Menschen gibt es, welche stets die natürlichen Tugenden üben? Selbst zur Erfüllung des Naturgesetzes ist die Gnade durchaus nothwendig, und das um so mehr, da ohne dieselbe auch die natürlichen Tugenden nicht zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles führen können.

c) Es widerspricht auch der ausdrücklichen Lehre der Offenbarung, daß die christlichen Tugenden je nach der Verschiedenheit der Zeitalter verschieden sein müssen: Christus der Herr ist der Lehrer und das Vorbild aller Menschen aller Zeiten.

d) „Es hängt mit dieser Geringschätzung der evangelischen Tugenden zusammen, daß die Neuerer auch das Ordensleben nicht gebührend zu schätzen wissen und es sogar verächtlich beurtheilen . . . daß sie in den Ordensgelübden eine der modernen

Digitized by Google

Zeit nicht mehr entsprechende Einschränkung der Freiheit erblicken, die mehr für schwache, als für starke Seelen passe."

„Solche Anschauungen," so lehrt Leo XIII., „sind falsch („haec falso dicuntur"); sie widersprechen der Praxis und der Lehre der Kirche"; ferner sind „gerade Diejenigen, welche sich freiwillig zur Befolgung der evangelischen Räthe verpflichten, die thatkräftigsten und opferwilligsten Soldaten Christi, gerade sie sind wahrhaft starke Seelen"; weit entfernt, unfrei zu sein, erfreuen sie sich einer volleren und höheren Freiheit, nämlich jener, durch welche nach dem Wort des Apostels Christus uns frei gemacht hat".

e) Sagt man endlich, daß das Ordensleben heutzutage „der Kirche wenig oder gar nicht zur Ehre und zum Nutzen gereiche", so ist eine solche Behauptung „eine Beleidigung der religiösen Orden"; sie ist zudem widerlegt durch die ganze Geschichte der Kirche, und speciell auch durch die Geschichte Amerika's, wo gerade die kirchlichen Orden eine so segensreiche Wirksamkeit entfaltet haben und heute noch entfalten; jene Behauptung entspringt endlich, wie der ganze Amerikanismus, einer ganz falschen Auffassung des modernen Zeitgeistes, denn „je mehr heutzutage die rein irdischen Bestrebungen in der menschlichen Gesellschaft vorherrschend sind, um so höher sind jene zu schätzen, welche Alles verlassen haben und Christus gefolgt sind".

Das apostolische Schreiben schließt mit einer warmen Aufforderung an die amerikanischen Katholiken, die darin enthaltenen Belehrungen und Mahnungen in kindlichem Gehorsam treu zu befolgen und durch Erstarkung der Einheit die segensreiche Wirksamkeit der Kirche um so wirksamer zu fördern.

Zur Erklärung des apostolischen Schreibens.

a) Im Eingange sowie auch am Schlusse seines Schreibens erwähnt der hl. Vater die vielen Beweise väterlichen Wohlwollens, welche er stets der Kirche Amerika's entgegenbrachte; er erinnert an die wohlverdienten Lobsprüche, die er zu verschiedenen Malen dem bewährten Glaubenseifer der amerikanischen Katholiken ertheilte. Und fürwahr, die Geschichte jener Kirche weist in ihren Annalen bis auf den heutigen Tag zahlreiche Ruhmesblätter auf, die das

Digitized by Google

Wort Pauli bewahrheiten, daß Christus allzeit und überall seine makellose Braut mit stets neuer Glorie zu umgeben weiß. Gerade darum liegt dem Statthalter des Herrn das Wohl der amerikanischen Katholiken besonders am Herzen; dieselbe „apostolische Liebe", welche ihm die oft übersandten „Glückwünsche" eingab, bewegt ihn, „auf einige Punkte aufmerksam zu machen, die vermieden und gebessert werden müssen („cavenda et corrigenda").

b) Es liegt darum dem hl. Vater fern, über einen rein politischen oder bürgerlichen Amerikanismus absprechend urtheilen zu wollen. Aus dem ganzen Schreiben geht klar hervor, daß es nur einen ganz bestimmten Amerikanismus tadelt, der sich auf religiösem Gebiet geltend zu machen sucht und in „Neuerungen", „falschen Ansichten", „gefährlichen Lehren" u. s. w. zum Ausdruck gelangt. Um etwaigen Mißdeutungen vorzubeugen, erinnert Leo XIII. daran, daß er selbst bei anderen Gelegenheiten den bürgerlichen Tugenden und Vorzügen der Amerikaner, ihrer thatkräftigen Initiative, ihrem kühnen Unternehmungsgeiste, ihren lobenswerthen humanitären Bestrebungen volle Anerkennung zollte — so besonders in der Encyklika „*Longinqua*" vom 6. Januar 1895.

Se. Heiligkeit erklärt ferner ausdrücklich: „Jede Nation hat ihre Vorzüge und Eigenthümlichkeiten; will man mit dem Namen „Amerikanismus" jene Eigenschaften bezeichnen, die das amerikanische Volk sich mit Recht zum Ruhme anrechnet, oder im Allgemeinen die in den Vereinigten Staaten bestehenden (politischen und bürgerlichen) Verhältnisse, Gesetze, Gepflogenheiten und Einrichtungen, so kommt es uns gewiß nicht in den Sinn, einen solchen Amerikanismus zu verwerfen." Also weder der ächte amerikanische Patriotismus, noch auch der dünkelhafte Jingoismus hat an sich mit dem päpstlichen Urtheil irgend etwas zu thun.

c) Damit ist aber nicht gesagt, daß jener religiöse Amerikanismus mit dem politischen, und zwar ganz besonders mit dem letztgenannten Flaggenpatriotismus nicht in inniger Beziehung stehe. Im Gegentheil, eine tiefere Erklärung des päpstlichen Schreibens und des religiösen Amerikanismus überhaupt muß vor Allem auf jenen übertriebenen und darum falschen

Digitized by Google

Patriotismus Bezug nehmen. Das besagt schon der Name „Amerikanismus", der deutlich darauf hinweist, daß die religiösen Irrthümer auf amerikanischem Boden, in amerikanischer Atmosphäre gewachsen sind oder doch dort ein ihrer Entfaltung besonders günstiges Erdreich gefunden haben. Kann es ja allenthalben leicht vorkommen, daß die in einem bestimmten Zeitalter und in einem bestimmten Lande vorherrschenden Ansichten auch auf das religiöse Gebiet übertragen werden. Ein Jeder ist eben ein Kind seines Landes wie seiner Zeit; das Kokettiren mit dem sog. Zeitgeist hat schon selbst große Geister in religiösen Fragen auf sehr abschüssige Wege geführt, und ein engherziger, prahlerischer Nationalismus schon mehr als einer Häresie als Aushängeschild gedient. Man denke nur an Photius, der die „griechische Wissenschaft" gegen die „lateinische" zu vertheidigen vorgab und so der Urheber des so beklagenswerthen Schisma's wurde; an Luther, der „im Namen der deutschen Nation" den „Kampf gegen Rom" führte, an Ronge und seinen „Deutschkatholicismus", an die „Los von Rom-Bewegung" der sog. „Deutschnationalen" Oesterreichs in unseren Tagen. Das frappanteste Beispiel innerhalb der katholischen Kirche bietet der „Gallikanismus", dem sogar der „Adler von Meaux", der wahrhaft große Bischof Bossuet, seinen Tribut zahlte, indem er mit vielen seiner Zeitgenossen sich durch den von dem „Sonnenkönig" Ludwig XIV. ausstrahlenden äußeren Glanz blenden ließ und seine großartigen Talente in den Dienst eines Systems stellte, das für den „König von Frankreich" und für die „Kirche Frankreich's" ganz besondere Rechte in der Kirche Gottes beanspruchte, und nach dem berühmten Worte des frommen und gelehrten Fenelon nichts anders war, als „eine sklavische Kriecherei dem Könige, eine freche Auflehnung dem Papste gegenüber" — „servitus erga regem, contra Romanum Pontificem licentia".

Aehnlich verhält es sich mit dem Amerikanismus; auch seine Anhänger haben zunächst ihre besonderen politischen Ansichten über die beste Regierungsform der Staaten, gehen aber im Gegensatz zu den alten Gallikanern von ihrer Vorliebe, ja, von einem wahren Cult der Demokratie, der republikanischen Verfassung, aus.

So war z. B. P. Hecker von der Ueberzeugung durch-

Digitized by Google

drungen, daß die Amerikaner durch ihre natürlichen Anlagen eine ganz privilegirte Menschenklasse, gleichsam eine höhere Rasse bilden, und darum auch berufen sind, die Menschheit auf eine bisher noch unerreichte Stufe der Civilisation und Cultur emporzuheben. Für ihn war Amerika der Himmel auf Erden; „innerlich gehoben durch die Eingebungen einer wunderbaren Macht" (so erzählt sein Biograph) machte er eines Tages in Rom inmitten eines großen Volkshaufens seinen patriotischen Gefühlen Luft durch den Ausruf: Drei Hurrahs für den Himmel und eines für die U. S.!" Solche Vorzüge verdankt der Amerikaner nach P. Hecker vor Allem der demokratischen Regierungsform mit allen ihren Freiheiten, wie sie in Amerika besteht; Hecker hält sie nicht nur für die den amerikanischen Verhältnissen am meisten entsprechende, sondern für die absolut beste, welche es überhaupt auf der Welt geben kann. Solche Ansichten oder Einbildungen konnte man dem guten Pater ja ruhig überlassen, wenn er sie nur benützt hätte, um desto begeisterter die patriotische Flagge zu schwingen. Aber damit begnügte sich P. Hecker nicht, er construirte sich aus seinem Patriotismus auch eine ganz eigene Theologie heraus, was um so gewagter und um so gefährlicher war, da sie die einzige ist, die er nach seinem eigenen Geständniß je studirte! Zunächst leitete er die „Demokratie" vom katholischen Taufbrunnen her; sie sei so recht der „Sprößling, ein Kind der Kirche und ihrer Grundsätze". Daraus folgert er dann, daß es Sache der Katholiken sei, überall für die „republikanischen Doktrinen" einzustehen. Das sind im Grunde geradezu naturrechtliche und völkerrechtliche Ketzereien — aber trotzdem wäre Hecker sicherlich nie in einem dogmatischen päpstlichen Schreiben erwähnt worden, hätte er sich auf eine platonische Verherrlichung derselben beschränkt. Aber er ging in seinem naiven Chauvinismus so weit, daß er, ohne es zu wissen und zu wollen, sich zum Lehrmeister der Kirche aufwarf und auf Grund seines Jingoismus für das ganze „christliche Leben", für „die Lehre und Disciplin der Kirche" eine neue, auf den modernen Menschen, und zwar zunächst auf dessen Vorbild, den Vollblutamerikaner, zugeschnittene Gestaltung verlangte. Die Kirche, so theologisirte er, hat in unserer Zeit die Aufgabe, sich den

Digitized by Google

„modernen Aspirationen" eines Volkes anzupassen, das ihr solche „Männer der Thatkraft, voll Geist und Energie" zuführt; sie kann es nur als ein berechtigtes Postulat des modernen Fortschritts anerkennen, wenn der Amerikaner seine „leidenschaftliche Liebe für die individuelle und politische Freiheit" auch auf das religiöse Gebiet überträgt; sie muß dabei ihre Thore weiter öffnen, als sie es bisher gethan, das „Zollamt aufheben", die „Schlagbäume, die Barrieren niederreißen", wodurch sie bisher eine so ängstliche Controlle an den Grenzpfählen ausübte, die sie von anderen Confessionen scheiden; kurz, sie muß sich in der Ausübung ihrer Auktorität nach allen Richtungen mit dem Nothwendigsten begnügen, damit auch der moderne Mensch, und an erster Stelle der Amerikaner, sich in ihr heimisch fühlen kann! Die Amerikaner, so sagte er sich, sind ihrer weitaus größten Mehrzahl nach in protestantischen, rationalistischen Ideen aufgewachsen; sie wollen daher mit Recht vor Allem nach den Grundsätzen der Vernunft und der Freiheit geleitet werden, man darf ihnen also nicht zu viel Glaubensdemuth und gehorsame Unterwürfigkeit zumuthen, wie es die Kirche bisher gethan hat. „Ich möchte (so schreibt Hecker) die Thore der Kirche den Rationalisten öffnen; dieselben scheinen mir für sie verschlossen zu sein. Ich fühle, daß ich der Pionier bin, um die Bahn zu ebnen . . . ich möchte den Katholiken mit der linken, den Protestanten mit der rechten Hand beistehen." „Er wollte (so berichtet uns Abbe Klein) den Eintritt in die Kirche leicht und bequem machen für alle Diejenigen, die sich nur der Führung der Vernunft anvertrauen", um die „nichtkatholischen Amerikaner zu gewinnen, die darnach verlangen, sich möglichst wenig äußerer Hülfsmittel (d. h. des Lehramtes der Kirche) zu bedienen."

P. Hecker, dem seine bona fides, sein guter Glaube und sein sehr guter Wille, seine wirklichen Tugenden und Verdienste ganz gewiß einen guten Platz im Himmel gesichert haben, sagte von sich selbst, er habe sich „in die katholische Kirche hineingeschmuggelt". Noch ganz von protestantischen Vorurtheilen und von den rationalistischen Ideen des Zeitgeistes umfangen, hat er das innere Wesen der katholischen Kirche, ihren durch und durch

Digitized by Google

übernatürlichen Charakter nie erkannt. Darin liegt der tiefere Grund seiner Irrthümer, seines Amerikanismus.

Es ist den Lesern bekannt, wie trotzdem seine Lebensbeschreibung vielfach in überschwänglichster Weise gelobt und angepriesen wurde, und zwar gerade deßhalb, weil er durch seinen Amerikanismus den Bestrebungen der Katholiken des Jahrhunderts und insbesondere der Amerikaner neue Bahnen anwies. Er wurde in öffentlichen Schriften und Reden gefeiert als „der Typus, das Vorbild eines Priesters der modernen Zeit", als der Lehrmeister der „religiösen Erneuerung", als „die Incarnation der neuen, großen und edlen Idee des Amerikanismus", als „der Apostel der Versöhnung der Kirche mit dem Zeitgeiste" u. s. w.

Damit ist gewiß nicht gesagt, daß seine Bewunderer jeden Satz der Hecker'schen Aufzeichnungen, jedes Wort seiner Ausführungen ausdrücklich als theologisch correct und als die ächte Darlegung der katholischen Lehre hinstellen wollten. Die Amerikanisten haben zwar nie, wie auch ihr gewaltiger Gegner, P. Maignon, mit Recht bemerkt, auf dem Gebiete der Theologie irgend welche Lorbeeren errungen; sie sind sogar einer wissenschaftlichen Erörterung ihrer Neuerungen stets geflissentlich aus dem Wege gegangen. Aber jenes Armuthszeugniß wird ihnen sicherlich Niemand ausstellen wollen. Dabei bleibt aber die Thatsache bestehen, daß die tonangebenden Führer der Schule dem P. Hecker, und zwar dem P. Hecker, wie er in der Lebensbeschreibung gezeichnet ist, ihre Lobsprüche ertheilten; daß sie seine Ideen in Bausch und Bogen ohne jede Einschränkung, ohne alle Restriktion öffentlich gutgeheißen und vor dem Erscheinen des päpstlichen Schreibens nicht eine einzige seiner Aeußerungen als unkatholisch zurückgewiesen haben.

Schon aus diesem Grunde war es daher zum wenigsten nicht „fair", ihn später über Bord zu werfen und zur Erklärung seiner „Extravaganzen" sogar an seinen krankhaften Geisteszustand während der letzten Lebensjahre zu erinnern!

Das, was die Hecker'schen Darleguugen charakterisirt und ihn in den Augen seiner Lobredner zu einer Art Kirchenlehrer des

Digitized by Google

19. Jahrhunderts stempelte, sind nicht etwa seine — um gelinde zu sprechen — abnormen Aeußerungen über seinen eingebildeten „Verkehr mit dem hl. Geist", über „aktive" und „passive Tugenden" u. dgl. — nein, es sind die Anforderungen, welche er an die Kirche unserer Tage stellte, es sind seine Theorien über die „Versöhnung der Kirche mit dem Zeitalter", über die „Versöhnung" mit den Andersgläubigen durch Abschwächung und Verflachung der katholischen Glaubenslehren, durch Aenderung der kirchlichen Disciplin, durch Einschränkung der „äußeren Hülfsmittel", d. h. der Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes, durch „Abschaffung des Zollamtes", durch „Niederreißen der Barrieren" u. s. w., kurz, es sind die Forderungen, die sog. „Principien", oder vielmehr die Phrasen und Schlagwörter des unter katholischer Flagge segelnden Liberalismus, genau desselben Liberalismus, welcher seit den dreißiger Jahren in der französischen Schule des unglücklichen de Lamennais, in Deutschland besonders in der Döllinger'schen Schule seine Vertheidiger, durch Gregor XVI. in der Encyklika „Mirari vos" (1832), durch Pius IX. in zahlreichen Entscheidungen, besonders aber im Syllabus (1864) seine Verurtheilung fand. Von Europa, wo man ihn schon zu den Todten zählte, in die neue Welt importirt, in der jingoistisch-amerikanischen Atmosphäre zu neuem Leben wachgerufen, wurde dieser Liberalismus zum „Amerikanismus".

Fürwahr, nicht P. Hecker allein litt in seinen politisch-religiösen Anschauungen über die Vorzüge des amerikanischen Volkes und des amerikanischen Staatswesens an einem mehr als übertriebenen Optimismus. Ebenso deutlich und noch deutlicher als er haben es seine bekannten Verehrer in Wort und Schrift ausgesprochen, daß die Constitution der V. St. das Ideal staatsmännischer Weisheit, die beste Garantie für das Glück der Völker ist, daß sie ferner am meisten dem Geiste und den Grundsätzen der katholischen Kirche entspricht, daß sie eben deßhalb der Entwickelung des religiösen und speciell des katholischen Lebens förderlicher ist, als irgend eine andere, und zwar besonders deßhalb, weil sie auf den anderen Freiheiten, auf den sog. „Principien" der „Gewissensfreiheit"

Digitized by Google

und der „Trennung von Kirche und Staat“ beruht! Das ist so wahr, daß Leo XIII. schon in seiner oben erwähnten Encyklika „*Longinqua*“ an die Katholiken Amerika's eine solche Verquickung politischer Ansichten mit den wichtigsten religiösen Wahrheiten als eine Verleugnung des katholischen Standpunktes, als einen „error tollendus“, als einen Irrthum bezeichnete, der unter Katholiken nicht geduldet werden dürfe. Damit gingen naturgemäß die Ansichten der Amerikanisten über den besonderen Beruf des Amerikaners Hand in Hand, sowie auch die weitere Uebertragung derselben auf das religiöse Gebiet. Bischof McQuaid hat mit Recht darauf hingewiesen, daß zur Erhärtung dieser Thatsache und darum auch zur Rechtfertigung des päpstlichen Schreibens schon allein drei Thatsachen genügen würden, nämlich das Verhalten der Amerikanisten in der Schulfrage, den geheimen Gesellschaften und dem sog. Religionsparlament gegenüber. Dieses Verhalten ist nämlich nur vom Standpunkt des Amerikanismus aus, wie er vom Papst geschildert wird, erklärlich; in allen drei Fällen war das Bestreben maßgebend, die trennenden „Barrieren niederzureißen“, die „Annäherung der Kirche an das Jahrhundert“ zu vermitteln.

Wann haben wir je die „unsinnigen Theorien“ des P. Hecker über die „blos natürlichen Tugenden“ aufgestellt? So hat man triumphirend gefragt, als man nach dem 22. Januar 1899 so manchen ihm gewidmeten Panegyrikus von sich abzuschütteln suchte. Schon mehrere Jahre vorher hatte ein tiefer Kenner der kirchlichen Verhältnisse Amerika's, P. Brandi, S. J., in der „Civiltà cattolica“ auf diese Frage geantwortet, als er schrieb: „Wir waren Zeugen der merkwürdigen Erscheinung, daß in Amerika ein uralter Irrthum wieder aufgewärmt wurde. Er besteht darin, daß man nach Art der Pelagianer mit Vorliebe die sittliche Größe, Rechtschaffenheit, Reinheit und Heiligkeit solcher Personen in Wort und Schrift, selbst von katholischen Kanzeln herab anpreist und verherrlicht, welche der katholischen Kirche stets ferne standen . . . als ob es nicht mehr wahr wäre, daß die katholische Kirche die einzige Arche des Heiles, und darum auch die einzige Hüterin, Vermittlerin und Spenderin der Gnadenmittel ist, welche zur Her-

Digitized by Google

vorbringung übernatürlicher Tugenden unerläßlich sind." — Wir verzichten auf Citate aus bekannten Reden, die alle ohne Ausnahme das liberale Thema der „Aussöhnung der Kirche mit dem Zeitgeist" variiren, aus Artikeln der Catholic World und der amerikanischen Presse überhaupt; die ausgezeichnete Review von A. Preuß hat daraus manche höchst interessante Blumenlese geboten.

Zum Schlusse stellen wir uns nur noch einmal die Frage: Was ist nun eigentlich das innere Wesen des Amerikanismus? Wie wäre er wohl zu definiren? Die Frage ist nach dem Gesagten gleichbedeutend mit der anderen: Was ist der sog. katholische Liberalismus?

Bei den katholischen Schriftstellern wird man vergebens nach einer einheitlichen Definition dieses modernen Irrthums suchen. Warum das? Weil der Liberalismus eine Irrlehre ganz eigenthümlicher Art ist. Diese Eigenthümlichkeit besteht darin, daß er nicht eine bestimmte katholische Wahrheit oder eine bestimmte Ordnung von Wahrheiten leugnet oder entstellt, sondern auf einer falschen Auffassung oder Beurtheilung der ganzen katholischen Lehre und der Bethätigung derselben beruht. Der liberale Katholik leugnet kein Dogma, und ist darum gegen jede Kritik der „empfindlichen Orthodoxie", wie er es ausdrückt, gewappnet, aber im Grunde verwässert und verflacht er sie alle. Er weiß, daß der Syllabus (prop. 80) ausdrücklich erklärt, daß „die Kirche sich nie mit den modernen Ideen, mit dem Liberalismus versöhnen kann"; aber der Syllabus ist in seinen Augen keine alle Katholiken verpflichtende Entscheidung; zudem vertheidigt er ja als liberaler Katholik nicht den absoluten, sondern nur den „gemäßigten", den „wahren" und „ächten Liberalismus"! Er anerkennt die Vollgewalt der höchsten kirchlichen Auktorität, thut aber sein Möglichstes, um der Ausübung derselben Schranken zu ziehen oder die Tragweite der auktoritativen Aussprüche und Maßregeln abzuschwächen, wo immer dies seiner Ansicht nach der geträumte „Ausgleich" erfordert. Er ist katholisch, ächt katholisch, unter Umständen katholischer als der Papst, betont es feierlich,

Digitized by Google

daß die katholische Religion die einzig wahre ist; um so eifriger tritt er ein für eine „unbeschadet aller wesentlichen Wahrheiten und Einrichtungen der Kirche" von der fortgeschrittenen Zeit geforderte „Erneuerung" oder „Evolution" des Katholicismus, für einen „vernünftigen Communionismus", der die „endgiltige Religion", „the ultimate religion" der Zukunft werden soll.

Niemand überbietet ihn an begeisterten Lobsprüchen auf das Papstthum und auf die Person des jeweiligen Nachfolgers Petri; um so mehr ist er der Mühe oder Verpflichtung überhoben, sein politisch-religiöses System auf den Belehrungen und Entscheidungen des päpstlichen Stuhles aufzubauen. So ist dieser Irrthum mehr praktischer als theoretischer Natur und darum als Doctrin bei allen seinen Wendungen und Windungen sozusagen unfaßbar; er hat seine besondere Art, seine besondere Methode, die Glaubenswahrheiten zu verstehen, zu unterscheiden und zu erklären, selbst auf die Gefahr hin, den Sinn derselben, wie Leo XIII. bemerkt, ganz zu verflüchtigen. Es ist darum schwer, wenn nicht unmöglich, das Wesen eben dieses Systems in einer bestimmten, knappen, concreten Formel oder Begriffsbestimmung auszudrücken. Eine der Koryphäen des Amerikanismus hat denselben in einem Artikel der Catholic World im Anschluß an die Verherrlichung der Hecker'schen Theorien als „die Synthese des Fortschritts und des Katholicismus" bezeichnet; noch klarer und offener äußerte sich eine amerikanische Preßstimme in einer Wochenzeitung, welche den Titel „Katholisches Journal" an der Stirne trägt: „Das System, welches bekannt ist als der amerikanische Katholicismus, ist nichts Anderes als der aufgeklärte Fortschritt der Kirche, wie er für unser Zeitalter und für unser Land paßt."

Wir haben nirgendwo eine bessere Definition gefunden; sie scheint uns um so treffender, weil dadurch der Irrthum sowohl beschrieben als auch gerichtet ist.

Eine solche „Aufklärung", ein solcher „Fortschritt", eine solche Akkommodationstheorie muthet einfach der Kirche zu, daß sie, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch thatsächlich auf ihre Mission der Gesellschaft als solcher gegenüber verzichte; ein solcher

Digitized by Google

Liberalismus ist daher im Grunde die praktische Leugnung des socialen Königthums Christi und seiner Kirche.

Von gewissen Irrlehrern seiner Zeit sagte der hl. Cyprian: *„Rem divinam humanam faciunt“*, d. h. sie behandeln die göttlichen Dinge, die göttlichen Wahrheiten, die göttlichen Einrichtungen so, als wären sie rein menschliche Dinge.

Tiefer und prägnanter kann nach unserer Ansicht das eigentliche Wesen des sog. katholischen Liberalismus bezw. Amerikanismus nicht ausgedrückt werden. Derselbe vermischt und vermengt die Ordnung der Natur und der Gnade, indem er die Grenzen der übernatürlichen Ordnung möglichst enge zieht, die Gesellschaft als solche, den Staat und überhaupt das öffentliche Leben dem Einflusse der übernatürlichen Religion möglichst entrückt, die Bedeutung der geoffenbarten Wahrheiten und deren verpflichtende Kraft möglichst einschränkt und abschwächt; seine — zudem sehr einseitigen — politisch-naturrechtlichen Anschauungen auf das religiöse Gebiet überträgt, die Kirche faktisch zu einer rein natürlichen, rein menschlichen Gesellschaft herabwürdigt, die mit dem Zeitgeiste fortschreiten, von demselben Belehrung und „Aufklärung“ empfangen müsse. In dieser Charakteristik des amerikanischen Liberalismus gipfelt auch das apostolische Schreiben Leo XIII., welches wiederholt betont, daß die in der „Neuerung“ enthaltenen Irrthümer auf einer falschen Auffassung der Aufgabe der Kirche und des wahren Charakters des modernen Zeitgeistes beruhen.

Als treue Hüterin der Glaubenslehre kann die Kirche nur abwehrend und feindlich dem modernen Zeitgeiste gegenüberstehen, dessen Wissenschaft die Vernunft zur Lehrmeisterin der Offenbarung macht, dessen Freiheit die souveräne Macht des Erlösers und seiner Kirche über die Geister und Herzen der einzelnen Menschen sowie der Völker und Nationen nicht anerkennt, dessen Fortschritt der wahren Würde und Bestimmung des Menschen nicht Rechnung trägt.

„Wir fragen,“ so rief in einer feierlichen Allokution Pius IX. den liberalen Katholiken zu, „wir fragen alle Diejenigen, welche uns auffordern, zum Besten der Religion uns mit dem modernen Fortschritt zu versöhnen: sind denn die Thatsachen derart, daß sie

Digitized by Google

den zur Reinerhaltung der göttlichen Lehre verpflichteten Stellvertreter Christi veranlassen könnten, ohne schwere Verletzung des Gewissens und ohne großes Aergerniß die Annäherung an einen Zeitgeist zu suchen, der so viele nie genug zu beklagende Uebel verursacht, so viele falsche Ansichten, Irrthümer und Grundsätze verbreitet hat, welche der katholischen Lehre geradezu widersprechen?" (Allokution „Jamdudum", 18. März 1861.) Kann nun ein Katholik die Aufgabe der Kirche in der Lösung von Problemen suchen, welche die höchste Autorität der Kirche so deutlich als unlösbar bezeichnet? Endlich wollen wir die Erklärung nicht übergehen, durch welche in Vereinigung mit dem Papste der Episcopat der ganzen Welt vor 30 Jahren auf dem Vatikanum den Ursprung, das Wesen und die Gefahren jenes Systems der „liberalen Katholiken" geschildert hat. Das Concil erwähnt die „leider nur zu sehr verbreiteten rationalistischen und naturalistischen, der übernatürlichen Religion in Allem feindlichen Irrthümer unserer Zeit" und fährt dann also fort: „Leider sind unter dem Einfluß dieses Zeitgeistes auch viele Katholiken von dem Wege wahrer kirchlicher Gesinnung abgeirrt und haben durch Abschwächung und Schmälerung der Glaubenswahrheiten am katholischen Bewußtsein Einbuße erlitten. Verleitet durch verschiedene, dem Geiste der Kirche fremde Ansichten und Neuerungen haben sie das Natürliche und Uebernatürliche, die menschliche Wissenschaft und den göttlichen Glauben vermischt und dadurch den wahren Sinn der religiösen Wahrheiten entstellt, die Unverletzlichkeit und Reinheit des Glaubens gefährdet." (Constitutio de fide, prooemium.)

Ist nicht das apostolische Schreiben Leo's XIII. das klare und lautere Echo dieser ernsten Mahnung des Concils? Ist es nicht vom ersten bis zum letzten Wort eine Warnung und Verwahrung gegen die Abschwächung der katholischen Lehre und gegen die damit nothwendig verbundene Schwächung des katholischen Bewußtseins, gegen die „attenuatio sensus catholici"?

Genau wie der hl. Vater es heute thut, bezeichnete daher auch das Vatikanum als die besondere Aufgabe der Katholiken in unseren Tagen die Bekämpfung der gefährlichen Ten-

Digitized by Google

denzen des rationalistischen und liberalisirenden Zeitgeistes im engen Anschluß an das Lehramt der Kirche.

XLI.

Ein neues Werk über das französische Concordat von 1801[1]).

(Von Prälat Dr. Bellesheim in Aachen.)

Mit dem großen Papste Pius VII. haben wir uns in dieser Zeitschrift wiederholt befaßt. Im Jahre 1896 brachten wir die von van Duerm aus dem Kaiserlichen Haus-, Hof- und Staatsarchiv herausgegebenen Akten des Conclaves von Venedig zur Anzeige, aus welchem am 14. März 1800 der Benediktinermönch, Cardinal und Bischof von Imola, Barnabas Chiaramonti, gegen alles Erwarten und namentlich im Gegensatz zu den von langer Hand geschmiedeten Plänen des Cardinals Herzan als Papst hervorging[2]). Mit demselben Papste beschäftigt sich ein großer Theil der von dem nämlichen Forscher besorgten Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen dem Cardinal Consalvi und dem Fürsten Metternich, der ebenfalls an diesem Orte eingehend dargelegt wurde[3]). Während diese Correspondenz den hl. Vater zu einer Zeit schildert, in welcher ihn bereits der Ruhm eines Bekenners schmückte, tritt soeben ein neues Werk in Rom an's Licht, welches die erste große That aus seiner ereignißvollen Kirchenregierung mit allen Mitteln der geschichtlichen Kritik und einem seltenen Reichthum von unbekannten Urkunden uns vorführt.

Eine lange Reihe von Artikeln, welche P. Rinieri S. J.

1) P. Ilario Rinieri, La diplomazia pontificia nel secolo XIX. Il concordato tra Pio VII. e il primo console anno 1801—1802. Volume primo Roma. Ufficio della Civiltà cattolica. 1902. 8°. XVI. 601 pag. Lire 7.

2) Katholik 1896. II, 254—259.

3) Katholik 1899. II, 369—372.

Digitized by Google

während der beiden letzten Jahre in den Spalten der Civiltà cattolica veröffentlichte [1]), erscheint nunmehr erweitert und umgearbeitet in Buchform. Der Haupttitel „Die päpstliche Diplomatie im neunzehnten Jahrhundert" bezeichnet den obersten Zweck des Verfassers: die Schilderung der Thätigkeit, welche die Vertreter des hl. Stuhles seit dem Frieden von Tolentino 19. Februar 1797 im Interesse der Religion und der Unabhängigkeit des apostolischen Stuhles entfaltet haben [2]). Während der Verfasser, unter Betonung „der logischen Verbindung", den gleichsam mit der Pistole in der Hand, Pius VI. abgerungenen Vertrag von Tolentino, nebst dem Frieden von Wien einem zweiten Bande vorbehält, dessen Erscheinen bevorsteht, schildert er vorab jene langwierigen und oft schmerzlichen Verhandlungen, welche endlich am 15. Juli 1801 zum Abschluß, am 8. September 1801 zum Austausch und am Ostersonntag den 18. April 1802 zur feierlichen Verkündigung des Concordates zwischen Pius VII. und dem ersten Consul der französischen Republik, Napoléon Bonaparte, geführt haben. Der ersten Hundertjahrfeier dieser für Frankreich überaus segensvollen Thatsachen seine Arbeit widmend, hat er die Vorrede Rom, den 18. April 1902 datirt.

Die Ausführung des Werkes ist in hohem Grade preiswürdig. Ueber die berühmte Uebereinkunft von 1801, welche die Religion der Altvordern in das öffentliche Leben des französischen Volkes wieder einführte, besitzen wir neben älteren Darstellungen aus der neueren Zeit die Werke von Theiner, vom Grafen d'Haussonville und die im letzten Decennium des 19. Jahrhunderts vollendete fünfbändige Urkundensammlung des Freiherrn Boulay de la Meurthe, endlich die Denkwürdigkeiten des Cardinals Consalvi, mit deren französischer Uebertragung Crétineau-Joly die Welt überraschte [3]). Während seiner Verbannung in Reims 1812, und

1) Civiltà cattolica 1900. 1901.

2) Wie emsig Rinieri arbeitet, zeigt sein Artikel in Civiltà cattolica serie 18. vol. 6. 1902. pag. 272: Missione a Parigi di Msgr. della Genga e del Cardinal Consalvi (Maggio 1814).

3) Eine Besprechung derselben von A. v. Reumont im Bonner Theol. Literaturblatt 1871 Sp. 41.

Digitized by Google

aller wissenschaftlichen Hülfsmittel beraubt, hat der berühmte Staatssekretär Pius VII. dieselben zusammengestellt. Dieser Umstand erklärt materielle Ungenauigkeiten, ja sogar anscheinende Widersprüche zwischen ihnen und den früheren officiellen Depeschen des Cardinals an die französische Regierung. Heute muß sich das Urtheil zu Gunsten Consalvi's wenden, nachdem Rinieri vom Original der Denkwürdigkeiten, welche im Archiv des Cardinal-Staatssekretärs beruhen, Einsicht genommen hat [1]).

Durch Rinieri's Arbeit wird die genannte Literatur theils ergänzt, theils verbessert. Die von Boulay aus den pariser Archiven geschöpften Akten hat der Verfasser im Vatikanischen Archiv, dessen Acten, wenngleich bereits schon dem 19. Jahrhundert angehörend, ihm dennoch zur Verfügung gestellt wurden, verglichen und nachgeprüft. Aus den heute noch vollständig allda aufbewahrten Papieren mit den sämmtlichen Verhandlungen über das Concordat hat er eine lange Reihe ungedruckter Briefe, Depeschen, Gutachten seiner Darstellung einverleibt, die seinem Buche einen unvergänglichen Werth verleihen. Von den vielen unredlichen Schritten der französischen Staatsmänner bei den Verhandlungen 1801 und 1802 in Paris, und der republikanischen Diplomaten in Rom während der nämlichen Zeit besaß man bisher eine mehr oder weniger genaue Kenntniß, viele ließen sich nur ahnen. Heute ist das ganze Gewebe von Unterschlagungen, Vertrauensbrüchen, Vergewaltigungen, welches von Talleyrand-Périgord, dem abgefallenen Bischof von Autun und damaligen Minister der auswärtigen Angelegenheiten, gesponnen wurde, offen gelegt. Dieser unheilvolle Mann [2]) hat damals den Dämon Napoléon's gespielt, und mit seinem fanatischen Anhang von Jansenisten und auf die bürgerliche Ver-

1) Rinieri 9. Per un insigne favore, usatoci da un alto Personaggio, cui professiamo la più viva gratitudine, abbiamo potuto fare il confronto tra la versione e il testo dello stesso autografo, che si conserva nella secreteria di Stato del Vaticano.

2) Wie Talleyrand-Périgord Bischof wurde, erhellt aus dem im Katholik 1895. II. 80—86 von mir besprochenen Werke: L'abbé Sicard, L'ancien clergé de France. I. Les évêques avant la révolution. II. Les évêques pendant la révolution. Ueber Talleyrand siehe II, 45.

Digitized by Google

fassung der Geistlichkeit eingeschworenen Bischöfen und Priestern auf das verderblichste ihn beeinflußt. Denn wenngleich ein Sohn der Revolution und von ihren Grundsätzen erfüllt, war der erste Consul doch mit offenem Auge für die praktischen Bedürfnisse des Lebens, insbesondere für die Unentbehrlichkeit der Religion für das geistige und sittliche Wohl der Nationen, begabt. Zufolge dieser geistigen Stimmung hat er in den Verhandlungen mit Msgr. Spina und Cardinal Consalvi in Paris vielfach das Richtige getroffen. Aber Talleyrand drängte ihn regelmäßig in papstfeindliche Richtungen. Auch für die organischen Artikel und für das Unheil, das sie über die französische Kirche bis zur Stunde gebracht, muß Talleyrand vor dem Gerichtshof der Geschichte verantwortlich gemacht werden.

Die päpstliche Diplomatie, insbesondere aber der hl. Stuhl selbst und sein Inhaber, Pius VII., erscheinen im Lichte der neuen Urkunden im hellsten Glanze. Namentlich erlauben wir uns auf die im Anhange beigefügten kostbaren Urkunden hinzuweisen, die geeignet sind, dieses Urtheil zu stützen. Unter ihnen ragen hervor das Gutachten des Cardinals Leonardo Antonelli vom 7. April 1801 an Pius VII. und das Schreiben Consalvi's an Abbé Bernier, Paris, 27. Juni 1801, sammt der übrigen Correspondenz zwischen diesen Männern über das Concordat, sowie die Abhandlung des Cardinals Gerdil über die organischen Artikel, die jedem Canonisten und Vertreter der Kirchengeschichte auch heute noch imponirt. Und das Nämliche gilt von den auf Befehl Pius VII. durch Cardinal di Pietro über die organischen Artikel erstatteten „Bemerkungen", welche Rinieri im Anhang bringt und in die Darstellung selbst eingeschlossen hat [1]). Diesen reihen sich an die Originalgutachten des ganzen hl. Collegiums über das Concordat, die Pius VII. im August 1801 als Grundlage für die Prüfung der einzelnen Artikel einforderte, die zunächst in kleinen Cardinalsausschüssen, dann aber in Anwesenheit und unter Theilnahme des hl. Vaters vom gesammten Cardinals-Collegium ausgeführt wurde. Hier wird man inne, wie viele sauere und auf-

1) Rinieri 433. 567.

Digitized by Google

regende Arbeit, Nachtwachen, Schmerzen, Enttäuschungen die Vollendung des Concordates den hl. Stuhles gekostet, der jeden Augenblick zufolge der immer stärker hervortretenden Anmaßungen und Eingriffe der „beeideten" Bischöfe und Priester den Abbruch der Verhandlungen und die Vernichtung des großen Werkes zu befürchten hatte. Eine angenehme Belebung empfängt die Darstellung durch die sinnvollen Charakterschilderungen Pius VII., des ersten Consuls, der Hauptvertreter seiner Umgebung und sämmtlicher damals in Rom lebenden Mitglieder des Cardinals-Collegiums [1]), sowie durch die Darlegung der öffentlichen Lage Rom's und des Kirchenstaates nach der Schöpfung und den Wirrnissen der römischen Republik [2]). Das Urtheil des Verfassers ist maßvoll und ruhig, selbst da, wo er das an der Kirche begangene Unrecht aufdeckt, oder den Voreingenommenheiten und Einseitigkeiten von Männern, wie Theiner, entgegentritt.

Rinieri hat den ihm zu Gebote stehenden reichen Stoff in drei Theilen abgehandelt. Der erste beleuchtet die in Paris mit dem Titular-Erzbischof Spina von Oktober 1800 bis Juni 1801 gepflogenen Verhandlungen. Nachdem Napoléon durch die Schlacht von Marengo am 14. Juni 1800 die österreichische Macht in Italien niedergeworfen, war ihm der Weg zum Throne geebnet, zugleich aber auch die Nothwendigkeit der Wiederherstellung der katholischen Religion in Frankreich auferlegt. Die bombastische Anrede desselben an die Pfarrer der Stadt Mailand wird von Rinieri als unächt erwiesen [3]), um so größeres Gewicht auf seine Unterredung mit dem Cardinal Martiniana, Bischof von Vercelli, am 25. Juni 1800 gelegt [4]). Aus dem Briefe des Cardinals, Vercelli, 26. Juni, an Pius VII., welcher den Inhalt des Gespräches genau wiedergibt, ersieht man die Kirchenpolitik Bonaparte's in ihren Hauptpunkten, jedoch mit der bedeutenden Ein-

1) Rinieri 88 ff.; 113 ff.

2) Rinieri 57—63.

3) Das phrasenhafte Aktenstück im Anhang Rinieri 497.

4) Rinieri ist entgangen: Léon Séché, Les origines du concordat. 2. vols. Paris 1894. Vgl. meine Besprechung in der Litter. Rundschau 1895. S. 39.

Digitized by Google

schränkung: „Von den eingedrungenen Bischöfen wollte er auch nicht einmal reden hören [1])." Und doch sollte gerade die Frage der Eingedrungenen sich bald zum Damoklesschwert entwickeln, welches in entscheidenden Augenblicken die Verhandlungen regelmäßig zu vernichten drohte. Zur Erfüllung der Bitte um Abordnung einer Vertrauensperson sandte der Papst den Msgr. Spina nach Vercelli, der hier durch Martiniana die Absichten der französischen Regierung erfahren sollte. Die ihm von Consalvi ertheilte Instruktion lautete in ihrem Kern: sentire ed informare, nicht als Diplomat, sondern als Missionsbischof habe er aufzutreten. Außerdem suchte Consalvi die Gesandten der fremden Mächte über den Zweck der Sendung zu beruhigen. Als ein Glück für den hl. Stuhl und den Gang der Verhandlungen erwies sich der Mangel weitgehender Fakultäten, mit welchem Spina die mit Drohungen gemischten Ansprüche der Franzosen abzuweisen in der glücklichen Lage war [2]). In Paris glaubte man mit militärischer Schnelligkeit und Schneidigkeit vorgehen zu dürfen, was den Gang der Verhandlungen außerordentlich erschwerte.

Lesenswerth sind die sehr knappen Entwürfe, mit denen die französische Regierung im November und Dezember 1800 Spina sich näherte. In den zwei ersten bilden die Forderungen auf Entlassung der alten Bischöfe aus ihrem Amte, sowie auf Nichtbelästigung der Ankäufer der beschlagnahmten Kirchengüter den Kern der Vorschläge. Das öffentliche Recht der Kirche, worauf der hl. Stuhl so großes Gewicht legte, um Frankreich den Charakter einer katholischen Nation auch künftig sicherzustellen, fand einen recht schwachen Ausdruck. Von Erzbischof Spina selbst ging ein dritter Entwurf aus, der einzige, der mit einigen leichten Abänderungen die Genehmigung des hl. Stuhles hätte erlangen können. Nach dem fehlgeschlagenen Attentat auf den ersten Consul am 24. December 1800 erscheinen im vierten Entwurfe, den Talleyrand einbrachte, die Eingedrungenen in den Verhandlungen, um fortan nicht mehr aus ihnen zu verschwinden. Den Auf-

1) Rinieri 16. Dei vescovi intrusi poi neppur vuol sentir a parlare.

2) Rinieri 23.

Digitized by Google

forderungen der Regierung an Spina, sofort zu unterschreiben, hat der Letztere einfachen Widerstand, und zuletzt eine nachdrückliche Verwahrung im Namen des Völkerrechts entgegengehalten [1]). Worauf wir den Leser namentlich hinweisen möchten, das sind Rinieri's kritische Bemerkungen zur Art der Geschichtschreibung Anton Theiner's, welcher für Entlastung Napoléons, zur Belastung Consalvi's schreibt und für die Amtsniederlegung der alten Bischöfe eintritt. Die Letztere hat der apostolische Stuhl durchaus nicht leichthin bewilligt, wie Theiner glauben machen will, sondern nur zur Abwendung größerer Uebel malgrè lui sie zugestanden [2]).

Der fünfte Entwurf zu einem Concordat wurde von Napoléon selbst diktirt am 2. Februar 1801 und von seinen Sekretären in sechs Titel und fünfzehn Artikel auseinander gelegt. Mit unsäglichem Schmerze hat man denselben in Rom empfangen, von wo Consalvi am 14. März 1801 an Spina schrieb: „Sie können sich leicht vorstellen, daß der Eindruck, welchen der übersandte ministerielle Entwurf hervorbrachte, von der allerschmerzlichsten Art war. Kein Wunder, denn das ist der fünfte, und jeder nachfolgende hat den voraufgehenden überboten [3])." In Paris suchte man Spina vollständig zu isoliren, und Napoléon bemerkte listiger Weise dem römischen Unterhändler, „er werde für den Papst ein Karl der Große sein". Außerdem wurde der Briefwechsel Spina's mit Consalvi Monate lang, von December 1800 bis März 1801 unterschlagen [4]). Um das Maß der Verdemüthigungen der päpstlichen Regierung voll zu machen, sandte Napoléon den Diplomaten Cacault als Gesandten nach Rom, mit dem geheimen Zwecke, den Auskundschafter und Störenfried zu spielen. Um Cacault's Rücksichtslosigkeit hinsichtlich der Erfüllung des ungerechten Vertrags von Tolentino und der Entschädigung der Schutzbefohlenen Talleyrand's gebührend zu würdigen, entwirft Rinieri ein lesenswerthes Kapitel über den finanziellen Ruin Rom's, den aber nicht die päpstliche Regierung, sondern die entsetzliche Raubgier der

1) Rinieri 42. In nome dunque del diritto delle genti, in nome della religione, in nome di Sua Santità vi scongiuro ... a concedermi questo breve indugio.

2) Rinieri 45. — 3) Rinieri 50. — 4) Rinieri 52.

Digitized by Google

Franzosen verschuldet hatte, deren Unthaten in Italien an die Hunnen und Vandalen erinnern [1]).

Zu den lesenswertheften Abschnitten gehören die Mittheilungen über die Verhandlungen in Rom während der Monate März und April 1801. Napoléon's Ungestüm, das zeitweilig kräftiger Wuthausbrüche bedurfte, zwang die gesammte Curie zu einer fieberhaft aufgeregten Thätigkeit, die sich allen Würdenträgern, von Pius VII. bis zum letzten Beamten mittheilte. Consalvi leitete die Besprechungen. Leider hat er sich Cacault gegenüber einmal schwach benommen, indem er ihm Einsicht in die römischen Verhandlungen gestattete, von denen darauf Talleyrand in Kenntniß gesetzt wurde. Das Schlimmste war, daß Cacault jetzt zum Störenfried wurde, welcher den ruhigen Gang der Arbeiten hemmte, namentlich durch sein unaufhörliches Drängen um Annahme des fünften officiellen pariser Entwurfs, des ungünstigsten von allen. Der erste Consul führte die angebliche Langsamkeit Rom's auf politische Einflüsse der Regierungen von England, Oesterreich und Preußen zurück, womit er nur seine Unkenntniß über Rom bekundete. „Während man," bemerkt Rinieri, „thatsächlich Tag und Nacht arbeitete, klagte die französische Regierung den hl. Stuhl der Langsamkeit an; während hier das Stillschweigen unverletzlich behütet wurde, schleuderten Talleyrand und Bonaparte ihm den Vorwurf des Einverständnisses mit fremden Cabinetten entgegen; während der Papst politische und zeitliche Interessen, obwohl sie für ihn von hoher Bedeutung waren, in den Hintergrund drängte, gab ihm die Regierung des ersten Consuls, die ungerechter Weise die drei Legationen beherrschte, seine Schwäche zur Schuld [2])."

Mit den im fünften Kapitel von Rinieri meisterhaft gezeichneten Charakterköpfen der mit der Behandlung des Concordates beauftragten Cardinäle, sehen wir uns in das alte päpstliche Rom mit seinem unwiderstehlichen Zauber versetzt, während das sechste Kapitel uns in die Arbeitszimmer des Papstes, der Cardinäle und Prälaten geleitet, aus denen die von Rinieri zum ersten Male mitgetheilten Gutachten über das Concordat sammt den end-

1) Rinieri 57—63. — 2) Rinieri 86.

Digitized by Google

gültigen Beschlüssen hervorgingen, welche der Courrier am 13. Mai 1801 nach Paris überbrachte. Den Cardinälen lagen drei Entwürfe vor: 1. Der officielle der französischen Regierung; 2. der confidentielle des Abbé Bernier mit einigen leichten Abänderungen des ersteren; 3. der vom Msgr. di Pietro, Patriarch von Constantinopel[1]), in Rom ausgearbeitete Entwurf. Die beiden ersteren waren für den hl. Vater unannehmbar, der römische Entwurf zeigte in denjenigen Fragen, welche rein zeitliche Interessen berühren, äußerstes Entgegenkommen, wogegen den Grundsätzen in keiner Weise etwas vergeben wurde[2]). Die Zulassung der Eingedrungenen und geschworenen Geistlichen zu kirchlichen Aemtern, die Stellung der Religion im öffentlichen Leben Frankreichs und die Religion der Regierung als solcher standen namentlich zur Erörterung. „Die Feststellung jedes einzelnen Wortes," schrieb Consalvi an die Nuntien, „kostet Schweißtropfen und Blut[3])." Das galt namentlich von der Sitzung am Abend des 8. Mai 1801, in welcher Pius VII. zum ersten Male die Cardinäle zur Berathung um sich versammelte.

Vier Tage nach der Abreise des Courriers aus Rom schritt die französische Regierung aus Ungeduld zum Abbruch der Verhandlungen. Man bemerke: Am 20. April lagen sämmtliche Entwürfe in Rom zur Ueberbringung an Napoléon fertig. Da griff Cacault in Rom ein. Er wünschte Alles zu lesen, was Consalvi ihm gestattete auf Grund des gegenseitig gegebenen und angenommenen Versprechens, nichts darüber nach Paris zu schreiben, was Cacault sofort gebrochen hat. Den französischen Vertreter in Rom, der aber lediglich Talleyrand's Befehle ausführte, trifft die Schuld an dem Aufschub und dessen unheimlichen Folgen. Am 30. Mai überraschte Cacault den Cardinal Consalvi mit einem Briefe, den Rinieri im Vatikanischen Geheimarchiv wieder aufgefunden[4]). Der Brief, der in barscher Form erscheint, wird an Rohheit noch übertroffen durch folgende Worte Cacault's im Bericht an seine Regierung: „Am 30. Mai habe ich mich entschlossen, den Papst in den Kreis des Popillius zu versetzen[5])."

1) Rinieri 68. — 2) Rinieri 117. — 3) Rinieri 130.
4) Rinieri 153. — 5) Rinieri 153.

Digitized by Google

In würdevoller Note lehnte Consalvi die Aufforderung Cacault's ab. Pius VII. blieb unerschütterlich fest, dennoch war die Angst in Rom groß. Consalvi bot seinen Rücktritt an, den aber der Papst nicht genehmigte. Bald darauf lenkte Cacault ein mit der Forderung der Absendung eines Cardinals nach Paris. In der That: das Ultimatum besaß lediglich den Charakter einer verwegenen Kriegslist [1]).

Die Aufnahme des römischen Vorschlags vom 13. Mai bietet Rinieri Veranlassung, sich über die Religion des ersten Consuls zu verbreiten. Wie alle großen Staatsmänner und Gesetzgeber, war auch er von der Nothwendigkeit derselben durchdrungen. Bei der Erledigung von Einzelfragen überwogen bei ihm Rücksichten der Politik und der Nützlichkeit. „Alle Vortheile nehmen, nichts geben" — so schildert Rinieri kurz Napoléon's Auftreten während der Verhandlungen. Beruhigung der Besitzer der veräußerten Kirchengüter, namentlich aber bedingungslose Wiederaufnahme der Intrusi, hinter welchen die mächtige Partei der Jansenisten sich verschanzte, das waren Forderungen, mit denen er stand und fiel. Auf der anderen Seite bekundete er für die römischen Forderungen ein richtiges Verständniß, was aber regelmäßig nur so lange dauerte, bis Talleyrand ihn umgarnte. Das gilt auch von den Vorschlägen Rom's aus dem Anfang Juni 1801. Und doch steht in den Denkwürdigkeiten des ehemaligen Bischofs von Autun zu lesen, daß er am Zustandekommen des Concordats erheblichen Antheil gehabt. Wie dieser beschaffen, bezeugt der Umstand, daß gerade Talleyrand mit seinem officiellen Atheismus es war, welcher die Forderung Rom's, die katholische Nation der Franzosen besitze ein Anrecht auf eine katholische Regierung, nachhaltig bekämpfte [2]). Charakteristisch für Napoléon's utilitaristische Kirchenpolitik sind Rinieri's dankenswerthe Mittheilungen über die während dieser Verhandlungen verfügte Zurückgabe des von den Franzosen nach Paris entführten berühmten Muttergottesbildes von Loreto. Cacault mußte es Pius VII. überbringen, der es im December 1802 an seine rechtmäßige Stätte zurückführen ließ. Erwähnung

1) Rinieri 161. — 2) Rinieri 169. 177.

Digitized by Google

verdient die Thatsache, daß die Erhaltung des Bildes in dessen Verbannung im pariser Museum bei ägyptischen Mumien dem allda lebenden deutschen Priester Reinach in besonderer Weise zu verdanken ist [1]).

Im zweiten Theile schildert Rinieri die Verhandlungen Consalvi's in Paris, wohin Pius VII. in Erfüllung der Forderung des ersten Consuls ihn im Juni 1801 entboten hatte. Willkommene Notizen aus dem vatikanischen Archiv über Consalvi's Fakultäten und die ihm mitgegebene Instruktion, ein Werk des erfahrenen Cardinals Antonelli, verleihen Rinieri's Schrift einen besonderen Werth. Auch die eingestreuten Bemerkungen über die Art, wie man damals von Rom nach Paris reiste, werden mit Dank angenommen. Der feierliche Empfang des Cardinals durch den ersten Consul, ein ächter coup de théâtre, ist bekannt. Neu dagegen sind die zahlreichen, dem vatikanischen Archiv entlehnten Mittheilungen über den Gang der Verhandlungen, die kleinlichen und unredlichen Mittel zur Ueberlistung Consalvi's, die Erpressung möglichst weitgehender Zugeständnisse und die geistigen Leiden, denen Consalvi unterworfen wurde. Namentlich drückten diese schwer auf ihm in der Nacht vom 26. zum 27. Juni 1801, in welcher er zur Widerlegung des von Bernier eingereichten siebenten Entwurfs eine neue Vorlage ausarbeitete. Um die Standhaftigkeit des Cardinals zu brechen, wurde der geschworenen Geistlichkeit Ende Juni die Abhaltung eines Afterconcils in Paris gestattet. Am 11. Juli übersandte Consalvi seine große Note an Bernier, die Rinieri zum ersten Male zum Abdruck bringt und aus der man die Forderungen der beiden Regierungen deutlich erkennt [2]). Was Consalvi beanstandete, das war die Fassung der Artikel über die Oeffentlichkeit des Cultus und den Eid der Bischöfe.

Biglietti inediti ed importantissimi — heißt es S. 227 von jenen, selbst Boulay de la Meurthe entgangenen wichtigen Briefen vom 13. Juli 1801 [3]), in welchen Bernier auf Befehl der Regierung den Cardinal zur Unterzeichnung eines Entwurfes mit einem in Rom

1) Rinieri 187. — 2) Rinieri 225. — 3) Rinieri 232.

Digitized by Google

nicht angenommenen, sondern verworfenen Eide zu bewegen suchte. Diese Briefe beruhen im vatikanischen Archiv und werfen ein unheimliches Licht auf das gewaltthätige Vorgehen Napoléon's und seines Berathers Talleyrand. „Wie kann ich mein Erstaunen schildern," meldete Consalvi dem Cardinal Doria am 16. Juli, „als ich beim Durchlesen des angeführten Entwurfes (la suddetta minuta) bemerkte, daß alle Artikel desselben verändert waren, und daß sie nicht blos die von mir bereits verworfenen Sachen, welche auch die Regierung preisgegeben, enthielten, sondern dieselben noch in verschlimmerter Form darboten, und namentlich den Artikel über die beweibten oder die geschworenen Priester[1])." Angesichts dessen begreift der Leser den elegischen Ton, welcher die aus dem päpstlichen Geheimarchiv hervorgezogene klassische Antwort Consalvi's vom 13. Juli 1801 durchweht. „Nichts kommt dem Erstaunen gleich," schrieb der scharfblickende Kirchenfürst, „welches mich bei der Lectüre des mir soeben von Ihnen gesandten Entwurfes erfaßte. Ich begreife nicht, wie man, nachdem wir bezüglich aller Artikel übereingekommen sind, am Tage der Unterzeichnung mir eine Fassung derselben vorlegen durfte, die von der unter uns vereinbarten so sehr verschieden ist, wie Sie das wohl wissen. Sie wissen auch, daß sie sämmtlich derart erwogen (étudiés) wurden, daß sie keine Veränderung erleiden können. Ich werde vom Schmerz verzehrt bei dem Gedanken, daß ich in dem Augenblicke, in welchem wir uns zum Unterzeichnen vereinigen sollen, zu einer neuen Erörterung berufen werde[2])."

Die Tage des 13., 14. und 15. Juli brachten für Consalvi neue Aufregungen und Enttäuschungen, bis endlich am 15. Juli der Himmel sich aufklärte. Theiner's Versuch, die französischen Unterhändler rein zu waschen, empfängt durch Rinieri eine scharfe Widerlegung. Er bringt starke Verdachtsgründe dafür, daß dieselben genaue Kenntniß besaßen von dem Inhalt der von ihnen am 12. Juli überbrachten Entwürfe, von welchen der mit A bezeichnete die zwischen Bernier und Consalvi vereinbarten Artikel, der unter B den von der Regierung einseitig veränderten Entwurf

1) Rinieri 235. — 2) Rinieri 236.

Digitized by Google

enthielt. Joseph Bonaparte, Bruder des ersten Consuls und Leiter der Besprechungen auf französischer Seite, suchte am 13. Juli Consalvi den Entwurf B zur Unterschrift vorzulegen. Die Täuschung ist nicht gelungen. Von großem geschichtlichem Interesse ist der augenscheinlich starke, bei näherer Prüfung aber das Wesen der Sache nicht berührende Widerstreit zwischen Consalvi's Denkwürdigkeiten und seinem Bericht nach Rom vom 16. Juli. In jenen irrt er lediglich hinsichtlich äußerer Umstände, wie der Zeit und des Ortes, an welchen der Versuch zu seiner Ueberlistung stattfand. Denn mit Bezug auf die Hauptsache, die Vergewaltigung (soperchieria) bleibt die Wahrheit unverletzt bestehen [1]). Die fast 24 Stunden umfassenden letzten Verhandlungen, an deren glücklicher Vollendung der österreichische Botschafter Graf Cobenzl durch persönliches Einwirken auf Bonaparte erheblichen Antheil hatte, sind aus den Denkwürdigkeiten Consalvi's bekannt. Ganz neu sind die Berichte Consalvi's an Cardinal Doria vom 16. Juli, dem Tage nach dem Abschluß des Concordates, in denen er mit bewegtem Gemüth die außerordentlichen Schwierigkeiten darlegt, welche bis zur letzten Stunde sich der endgültigen Abwickelung der Geschäfte entgegenstauten [2]). Am 16. Juli Morgens ließ der erste Consul dem Cardinal seine Befriedigung und sein Compliment über die Convention ausdrücken, eine Thatsache, von welcher Rinieri Veranlassung nimmt, sich über die Stellung Napoleon's zum Concordat überhaupt zu verbreiten. Diese bezeichnet er als günstig, die nachherige Beifügung der organischen Artikel ist lediglich auf Talleyrand und seinen jansenistischen und staatsdienerischen Anhang zurückzuführen [3]).

Am 26. Juli von Paris abgereist, langte Consalvi am 7. August 1801 in Rom an. Hier begannen alsbald die Verhandlungen zum Zweck der Genehmigung der vereinbarten Artikel, die endlich am 8. September erfolgte. Nach den vatikanischen Akten werden die Gutachten der Cardinäle in dieser bedeutungsvollen Angelegenheit mitgetheilt, wobei die jüngeren Cardinäle durchgehends für Annahme der Convention stimmten [4]). Am

1) Rinieri 244. — 2) Rinieri 261. — 3) Rinieri 262.
4) Rinieri 276 ff.

Digitized by Google

28. September 1801 verkündete Pius VII. öffentlich die glückliche Genehmigung des Concordates, während der erste Consul, stolz auf die errungenen Erfolge und noch größere Plane an die Abordnung eines Legaten zur Ausführung des Concordates knüpfend, in einer Unterredung dem Msgr. Spina in Paris bemerkte: „Les Français aiment l'opéra; il faut donc des coups d'opéra [1])."

Während der erste und der zweite Theil des Buches die Vorbereitungen und den Abschluß des Concordates mit der scharf umrissenen Gestalt Consalvi's schildern, sehen wir im dritten Theil den alternden Cardinallegaten Caprara durch seine an Schwäche grenzende Nachgiebigkeit dazu beitragen, daß die mühsam errungenen Erfolge jetzt bei der Ausführung des Concordats in Frage gestellt wurden. Ehedem Nuntius in Köln und Wien, leitete Caprara damals das Bisthum Jesi im Kirchenstaat. Rom gestattete dem ersten Consul die Wahl der Person des Legaten, welche sofort auf Cardinal Caprara fiel, den Napoléon durch die ihm in Bologna von einem Neffen erwiesenen Dienste kennen gelernt. Von dem bei den Jakobinern tief verhaßten Papst Pius VI. nicht besonders wohl gelitten, wegen seiner außerordentlichen Nachgiebigkeit in den französischen Kreisen hoch angesehen, erschien er dem ersten Consul der rechte Mann, von dem man möglichst weitgehende Zugeständnisse bei den Verhandlungen zur praktischen Ausführung des Concordats erpressen könne. Bei den letzteren kamen namentlich in Betracht die Aufhebung der alten und die Umgrenzung der neuen Sprengel, die Wahl der neuen Bischöfe, die Formel des von denselben der Regierung abzulegenden Treueeides, endlich Wiederaussöhnung der eingedrungenen und beweibten Geistlichen und sogar die Berücksichtigung der Intrusi bei der Ernennung der Oberhirten. Hier namentlich erscheint Consalvi in vollem Glanze des Adels seines Charakters, den ihm Theiner's parteiische Darstellung nicht zu rauben vermag. Wenngleich auf ganz entgegengesetztem Standpunkte wie Caprara sich bewegend, dessen Grundsatz lautete: „Um jeden Preis muß man auf den Beinen bleiben, wer einmal gefallen ist, wird sich nicht mehr

1) Rinieri 314.

Digitized by Google

erheben [1]),“ hat Consalvi seinem Amtsbruder die Uebernahme der Legation in allwege erleichtert. Wir wollen nicht unterlassen, an die Thatsache zu erinnern, daß Rinieri namentlich im dritten Theile seines Werkes in manchen Punkten selbst das bedeutende Sammelwerk von Boulay de la Meurthe willkommen ergänzt, namentlich da, wo die Intrusi in Betracht kommen [2]).

Am 5. September 1801 von Rom die Reise nach Paris antretend, langte Caprara am 4. Oktober in der französischen Hauptstadt an. Auf Befehl des ersten Consuls, welcher seine Pappenheimer genau kannte, mußten dem Cardinal auf der ganzen Reise die Ehrenbezeugungen eines Legaten erwiesen werden. Was ihm bevorstand, enthüllte Napoléon in der ersten Audienz: Ein Drittel der eingedrungenen Bischöfe wird bei der Neubesetzung der Sprengel berücksichtigt [3]). Diese bildeten fortan das Kreuz des hl. Stuhles, nicht blos deßhalb, weil sie vom Geist und den Grundsätzen der vier Artikel vom Jahre 1682 erfüllt waren, sondern auch wegen des Einflusses, den Talleyrand und seine Umgebung auf sie ausübten. Die Formel der Unterwerfung, welche sie an den Legaten überreichten, war ihnen von der Regierung aufgedrungen worden. Sie gipfelte in der Erklärung der Annahme des Concordats, berührte aber den eigentlichen Fragepunkt nicht [4]). Schon in einem Gutachten des Msgr. Di Pietro, Patriarchen von Constantinopel, an das Cardinalscollegium vom 29. August 1801 hatte derselbe ahnend bemerkt: „Die werden nie sagen: Pater peccavi [5]).“

Und fügt Rinieri bei: „In der That, einen wahren Widerruf, eine Verabscheuung des Jansenismus und der bürgerlichen

---

1) Rinieri 323. Bisogna, egli ripeteva sempre, restare in piedi ad ogni costo, perchè se si cade una volta, non si risorge più. Rinieri nimmt von einer S. 323 mitgetheilten Stelle aus Crétineau-Joly's Uebersetzung der Denkwürdigkeiten Consalvi's und deren Vergleichung mit dem französischen Original der Denkwürdigkeiten Veranlassung zu der Bemerkung: La traduzione è fedele e quasi letterale.

2) Rinieri 327. — 3) Rinieri 328. — 4) Rinieri 352.

5) Rinieri 334. Credo impossibile di cavare dalla bocca di costoro un peccavi Domine neppur simulato e di mere parole.

Digitized by Google

Verfassung der Geistlichkeit, welche vom Papste verworfen worden, und demzufolge eine allseitige Unterwerfung unter ihr geistliches Oberhaupt, den römischen Papst, hat Pius VII., das darf man behaupten, nie empfangen[1])."

Man lese einmal die von Rinieri aus dem Vatikanischen Archiv mitgetheilten Briefe an Pius VII. mit den Widerrufen der eingedrungenen Bischöfe von Paris, Bourges u. A., mit all' ihren Umschweifungen, Zweideutigkeiten, versteckten Beleidigungen und kirchenrechtlichen Irrthümern, und man wird die Nothwendigkeit des Erlasses der klassischen Denkschrift an Caprara begreifen, die der Verfasser als „esposizione magistrale" bezeichnet und zum ersten Male zur Mittheilung bringt. Ihre Quintessenz liegt in der Forderung der vollen Anerkennung des römischen Primats, welche die eingedrungenen Bischöfe in einem Wortschwall salbungsvoll klingender, bestechender, aber hohler Phrasen untergehen ließen[2]). Dieser Instruktion reiht sich würdig an die herrliche Depesche, mit welcher Consalvi die Irrthümer des Cultusministers Portalis über die eingedrungenen Bischöfe und die Bezeichnung des Papstes als „forzato collatore" der Kirchenämter widerlegt. „In dieser Lage der Dinge," bemerkte Consalvi, „ist es Pflicht des Apostolates und Wesenheit des Glaubens, und durchaus kein Gefühl des Hochmuthes (ein Gefühl, welches dem Herzen Sr. Heiligkeit sehr ferne liegt), was den Papst mit den berührten Widerrufen nicht zufrieden sein läßt[3])."

Von September 1801 bis zum April 1802 verflossen für Rom fünf angstvolle Monate, über welche die Depeschen Consalvi's an Caprara, die wir jetzt zum ersten Male kennen lernen, unheimliches Licht verbreiten[4]). In Rom hat man Alles gethan, um den eingedrungenen Bischöfen die Rückkehr und Unterwerfung zu erleichtern, in Paris wurde Alles aufgeboten, um ihnen bedingungslose Rückkehr nicht blos, sondern auch noch förmliche Belohnung durch Erhebung auf bischöfliche Stühle zu sichern. Caprara gegenüber wurde ein förmliches System der Umgarnung und Bedrückung

1) Rinieri 334. — 2) Rinieri 361—373. — 3) Rinieri 395.
4) Rinieri 400.

Digitized by Google

in Scene gesetzt, und zwar nicht ohne Erfolg. Rinieri eröffnet die betreffende Darstellung mit allgemeinen Bemerkungen über die Beweggründe und Ziele, welche Napoléon leiteten. Drei Möglichkeiten boten sich ihm dar: 1. Mit gleichzeitiger Fortsetzung der Revolution die Religion gänzlich beseitigen; 2. sie in der römischen oder katholischen Form wiederherstellen, oder sie 3. „dem gesellschaftlichen Körper als Instrument in der Hand der Regierung anpassen [1])." Den letztern Weg hat er eingeschlagen. Für Napoléon besaß das Concordat die Bedeutung einer officiellen Verhüllung der Fesseln, welche er der Kirche anlegte. Das „religiöse Werk Bonaparte's vollzog sich im höchsten Grade zu Gunsten und im Dienste der Revolution" [2]). Allerdings hat Caprara nicht wenig zur Ausführung dieser Plane beigetragen. Den Muth wollen wir ihm hoch anschlagen, daß er die Theilnahme am Tedeum zur Feier des mit England in Amiens im März 1802 abgeschlossenen Friedens, bei welchem die eingedrungenen Bischöfe erschienen, standhaft ablehnte. Aber der schwere Vorwurf trifft ihn, daß er dem ersten Consul erklärte, der Papst werde einige constitutionelle Bischöfe bestätigen, was Napoleon sofort in maßloser Weise ausbeutete [3]). Was konnte es da noch viel helfen, wenn der schwache Legat an Consalvi meldete: „Es ist überflüssig, daß ich Se. Heiligkeit und Euere Eminenz versichere, daß ich, ungeachtet dieser Erklärung Alles aufbieten werde, daß doch kein constitutioneller Bischof ernannt werde [4])." Vielleicht noch unwürdiger als die Rolle, welche Caprara gespielt, war diejenige, welche der Cultusminister Portalis und Abbé Bernier ausführten, die sogar mit Verletzung der üblichen gesellschaftlichen Formen Caprara zu umgarnen, ja zu vergewaltigen suchten. Die Kritik Rinieri's über diesen Sturm, wie überhaupt über Caprara ist denkwürdig und abschreckend für alle Zeiten [5]).

Der eingehenden Betrachtung der Canonisten sei sehr empfohlen Kapitel 21 mit der Ueberschrift: „Beurtheilung der organischen

1) Rinieri 406. — 2) Rinieri 408.
3) Rinieri 412. — 4) Rinieri 412.
5) Rinieri 420.

Digitized by Google

Artikel in Rom [1])." Auf Befehl Pius' VII. verfaßte Msgr. Di Pietro ein canonistisches Gutachten über diese aus den Kreisen Talleyrand's und der Jansenisten stammenden und dem Concordat beigefügten Zuthaten, welches Rinieri nach dem Vatikanischen Original mittheilt [2]). Besonders wird die von den Franzosen beliebte Auffassung widerlegt, als besäßen die organischen Artikel wie das Concordat gesetzliche Kraft, und die Bevorzugung der protestantischen Bekenntnisse vor dem Katholicismus aus den für jene erlassenen organischen Artikeln nachgewiesen. Nur der Religion der Mehrheit der Franzosen werden Fessel angelegt. Und nun der „abscheuliche Betrug" des Ministers Portalis, die organischen Artikel besäßen sogar die Natur einer mit dem hl. Stuhl geschlossenen feierlichen Uebereinkunft. Im Schlußtheil erbringt Di Pietro den Beweis, die französische Regierung erziele mit ihren hinterlistigen Künsten die Zersetzung und Zerstörung der katholischen Religion [3]). Leider muß die Geschichte daneben die außerordentliche Schwäche bestätigen, die Caprara durch Verlesung jener Eidesformel vor dem ersten Consul bekundete, die Portalis die empörende Kühnheit hatte, ihm in die Hand zu drücken, als er zum feierlichen Empfang abgeholt wurde. Die entschuldigenden Ausdrücke „soprafatto" und „sbalordito" mag man vollauf gelten lassen, dennoch bleibt bestehen: Caprara war dem gewaltthätigen Corsen nicht gewachsen. In der officiellen Berichterstattung des Vatikanischen Archivs über den feierlichen Empfang des Legaten durch den ersten Consul am 9. April 1802 hat sich ein Msgr. „Kersellin, uditor santissimo" eingeschlichen [4]). Das ist der Schotte Msgr. Erskine, uditore santissimo Pius VI., der seit 1793 am Hofe von St. James das Amt eines päpstlichen Agenten verwaltete, dann 1801 dem Legaten

1) Rinieri 425. Vgl. Urkunde IX. im Anhange mit den Riflessioni del Segretario Mgr. Di Pietro intorno agli articoli organici.

2) Rinieri 567—575.

3) Rinieri 439—445. Hierher gehört auch Documento IX pag. 536 bis 566: Esame degli articoli organici pubblicatisi colle stampe di Parigi unitamente alla convenzione.

4) Rinieri 451.

Digitized by Google

Caprara zugewiesen wurde und am 17. Januar 1803 von Pius VII. den Purpur empfing. Rinieri hat zu unserem Bedauern von den Denkwürdigkeiten dieses bedeutenden Prälaten, die namentlich dessen pariser Aufenthalt schildern, keine Kenntniß gehabt, während sie in Deutschland bald nach ihrem Erscheinen eingehende Würdigung empfangen haben [1]).

Das unheimliche Kapitel über „die Wiederaussöhnung der constitutionellen Bischöfe" können wir hier nur mit dem Bemerken andeuten, daß diese Männer an Hartnäckigkeit und Zweideutigkeit das Menschenmögliche leisteten, daß man eine förmliche Verwerfung der sogenannten bürgerlichen Verfassung der Geistlichkeit nie erreicht hat, und daß man sich mit dem Ausweg mündlicher Abschwörung und nachheriger Wiederaussöhnung derselben begnügt hat. Die Frage, ob Bernier den Legaten mit Bezug auf die Abschwörung der Intrusi getäuscht habe, wird von Rinieri verneint [2]). Für den Bericht über die Feierlichkeiten zur Veröffentlichung des Concordates in Notre-Dame am Ostersonntag, 18. April 1802, und die Schlußbetrachtung, welche das unleugbare Verdienst des ersten Consuls für die Vollendung des großen Werkes in helles Licht setzt, sei auf das bedeutende Buch selbst verwiesen. Im Anhang sind 14 Urkunden beigefügt. Den Titel schmückt der Lichtdruck eines Gemäldes im päpstlichen Schloß Castel Gandolfo. Im Auftrage Cacault's wurde es 1803 durch den Maler Wicar, einen Schüler des berühmten Meisters David, ausgeführt. Es stellt Pius VII. dar, wie er freudestrahlenden Angesichtes Consalvi das genehmigte Concordat zeigt. Die Köpfe des Papstes wie seines Staatssekretärs sollen zu den sprechendsten gehören, die man besitzt. Die Umgebung

1) Vgl. über: Anglo-Roman Papers 1. The English Palace in Rome. 2. The eldest natural Son of Charles II. 3. Memoirs of Cardinal Erskine. By W. Maziere Brady meinen Artikel in den Hist.-Polit. Blättern, Bd. 107 (1891) 859—869: Cardinal Charles Erskine in Rom. Die erste Begegnung ließ Erskine in Caprara einen „Diplomaten erkennen, dessen Geschäft darin bestand, ja und nein zu sagen, so daß man wenig oder nichts aus seiner Rede entnehmen konnte".

2) Rinieri 476.

Digitized by Google

wird gebildet durch die Prälaten Di Pietro, Spina und Caselli. Den Schluß bildet ein gutes Register.

Das Ergebniß unseres Berichtes sei in den Satz zusammengefaßt: Ohne den apostolischen Stuhl, ohne Pius VII. und seine treuen Diener wäre die französische Kirche 1801 eine Beute napoléonischen Despotismus, jansenistischer Fälschung und philosophischen Unglaubens geworden. Dem Papste verdankt das heutige Frankreich sein wahres Christenthum.

XLII.

A. Kalthoff über Friedrich Nietzsche.

Dr. A. Kalthoff, Pastor in Bremen, hat eine Reihe von Vorträgen über „Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit" gehalten und dieselben nachher im Drucke veröffentlicht [1]). Der Versuch, die Gedankenwelt Nietzsches in zeitgeschichtliche Beleuchtung zu rücken und hinwiederum an Nietzsche die modernen Kulturprobleme zu illustriren, verdient gewiß alle Anerkennung und ist so zeitgemäß, daß es der Mühe werth ist, Kalthoffs Ausführungen Revue passiren zu lassen.

Nietzsche ist der prägnanteste Vertreter unserer Zeit (S. 2) [2]), das ist die Hauptthese, die wie ein Leitmotiv immer und immer wieder aus Kalthoffs Ausführungen hervorklingt. Unsere Zeit ist aber zwiespältig in ihrem innersten Wesen: der Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft beherrscht sie (S. 3). Auf allen Gebieten der modernen Kultur tritt dem nivellirenden Sozialismus ein extremer Individualismus gegenüber. Alles nun, was unser Zeitalter an individualistischen Tendenzen besitzt, in Kunst und Wissenschaft, in Religion und Moral, in Staat und Gesellschaft, concentrirt sich, wie in einem Brennpunkte in dem Namen „Friedrich Nietzsche" (S. 18 f.), so daß man von einem „Zeitalter Nietzsches" sprechen könnte (1. Vortrag).

1) A. Kalthoff, Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Berlin, Schwetschke und Sohn 1900, 329 Seiten.

2) Die in Klammern beigefügten Seitenangaben beziehen sich auf Kalthoffs Buch.

Digitized by Google

Nietzsche steht in der Geistesgeschichte der Menschheit nicht isolirt da, es gibt mehr als einen „Vorläufer Nietzsches" (2. Vortrag); es gab schon mehr als einen Vertreter individualistischer Tendenzen. Vor allem ist aber ein Schriftsteller der Renaissance-Zeit als Meister und Vorläufer Nietzsches zu nennen; es ist Michel de Montaigne (1533—1602). Montaigne ist ein kleiner Nietzsche aber liebenswürdiger und harmloser, als der „große" (S. 28 f.). Auch zwischen den Anschauungen Max Stirners und manchen Gedanken unseres „Denkers" besteht eine gewisse Verwandtschaft, doch glaubt Kalthoff nicht, daß Nietzsche Stirners Buch „Der Einzige und sein Eigenthum" gekannt habe (S. 32 f.).

Ein eigener Abschnitt (3. Vortrag) ist der Würdigung der „Persönlichkeit" Nietzsches gewidmet. Für die Kenntniß derselben stehen uns zwei Quellen offen, das Buch der Frau Lou Andreas-Salomé[1]) und die Biographie aus der Feder der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche[2]). Jene wendet dem Abnormen, Excentrischen im Leben und Denken des unglücklichen Philosophen ihr Augenmerk zu, diese schildert mit schwesterlicher Liebe des Bruders Entwickelung und geistiges Schaffen, eifrig bemüht ihn für die Zeit seiner literarischen Thätigkeit als geistig gesund darzustellen (S. 39 ff.). Kalthoff bietet ein Biotikon Nietzsches (1844—1900) und stellt eine Liste seiner Werke zusammen. Ueber diese beiden Gegenstände habe ich das Nothwendigste bereits in meinem Referate über E. L. Fischers Buch notirt[3]). Von Nietzsches Stil ist Kalthoff wie viele Andere bezaubert, er schreibt: Seine Worte sind wie Chopinsche Musik, von glänzender Klarheit und doch ebenso undurchsichtig in diesem Glanze; sie sind wie der geschliffene Diamant, dessen Klarheit das Licht in glitzernder Farbenpracht wiederspiegelt, von einer bestrickenden Sinnlichkeit, deren bezaubernder Wohllaut durch alle Dissonanzen und rhythmischen Zügellosigkeiten nur gehoben wird, die auch in den einsamen Noten und traumverlorenen Melodien noch eine ungehörte Klangfülle mittönen läßt (S. 57).

---

1) Lou Andreas-Salomé, Friedr. Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
2) E. Förster-Nietzsche, Das Leben Friedr. Nietzsches, Leipzig 1895 ff.
3) Katholik 1902. I. S. 72—77.

Digitized by Google

Aber all diese Farbenpracht und all dieser Wohllaut überdeckt und verhüllt nur scheinbar den großen Riß und Spalt, der sich durch Nietzsches ganzes Wesen zieht und in dem Widerspruch zwischen seiner Lebensführung und seiner Lehre mit elementarer Gewalt zur Aussprache kommt. Es ist ein Widerspruch zwischen dem immer brutaler, immer frecher, immer leidenschaftlicher werdenden Tone, den der Schriftsteller anschlägt, und dem zartsinnigen, bescheidenen, schüchternen, für jeden Erweis verständnißvoller Liebe und Theilnahme so dankbaren Menschenwesen; es ist derselbe Widerspruch, wenn der Schriftsteller Nietzsche dem Leben die ergreifendsten Hymnen singt, wo der Mensch Nietzsche den Tod als die Erlösung von der Qual des Daseins ersehnt (S. 60).

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der Persönlichkeit geht Kalthoff (4. Vortrag) zur Darlegung der Stellung Nietzsches zum „Kunstproblem" über, behandelt die in der „Geburt der Tragödie" niedergelegte Kunsttheorie, stellt Wagners Auffassung des Kunstproblems zu derselben in Parallele und findet, daß es reinigende, reformatorische Thaten sind, die Wagner und Nietzsche auf dem Gebiete der Kunst geleistet haben (S. 79).

„Nietzsche und Wagner," ihre Freundschaft und ihrer Freundschaft Ende bilden den Gegenstand des 5. Kalthoff'schen Vortrags. Kalthoff erblickt die Ursache des Freundschaftsbruches in einer inneren, sachlichen Nothwendigkeit (S. 84). Dieser innere, sachliche Grund sei der Gegensatz in der Auffassung des Individuums und seiner Stellung zur Gesellschaft (S. 86). Je schärfer bei Nietzsche der individuelle Mensch hervortritt, desto energischer bei Wagner der soziale, der allgemeine Mensch (S. 95). Dieser Gegensatz mußte die beiden Männer auseinandertreiben.

Der Würdigung der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung [1])" ist der 6. Vortrag „Nietzsche und David Strauß" gewidmet. Nietzsche und David Strauß, der Verfasser des berüchtigten Buches „Der alte und der neue Glaube (1872)," beide haben zwei gewaltige Mächte unserer Zeit zu gemeinsamen Gegnern: Das Christenthum und den Sozialismus (S. 101). Und doch

1) David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller. Leipzig 1873.

Digitized by Google

mußte sich Nietzsche gegen Strauß wenden, weil in der Bekenntnißschrift des Letzteren ein Herdenbekenntniß niedergelegt ist (S. 104), während nach Nietzsche gerade ein Bekenntniß das Allerpersönlichste sein sollte, weil ferner Strauß' neuer Glaube eine optimistische, philiströse Behäbigkeitslehre ist, welche die Menschen lehrt, sich im Sumpfe der Alltäglichkeit wohlzufühlen (S. 109). Nietzsche ist Prädikant des Individualismus, er haßt die „öffentliche Meinung", die Ansicht der „Vielen", er haßt die Herde, in deren Namen Strauß sein „Wir" spricht, er sieht in Strauß ein Symptom der allgemeinen Verflachung, des Niedergangs der Kultur (S. 114 f.) und darum bekämpft er ihn mit allen ihm zu Gebote stehenden Waffen.

Im 7. Vortrag bespricht Kalthoff die Beziehungen „Nietzsches zu Schopenhauer". Er findet, daß der Zusammenhang zwischen beiden ein ziemlich loser ist; nur zwei Schopenhauersche Gedanken finden sich bei Nietzsche wieder: die Lehre von der Bedeutung der Kunst und der Pessimismus (S. 119). Aber letzterer führte ihn im Gegensatz zu Schopenhauer nicht zur Lebensverneinung, sondern zu entschiedenster Lebensbejahung (S. 120). Aus der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung" spricht nicht „Schopenhauer als Erzieher", sondern Nietzsche als Erzieher (S. 123). Er will da unserer Kultur neue Ziele stecken, neue Wege weisen (S. 124). Der gegenwärtige Kulturzustand fordert seine Kritik heraus, da er an mannigfachen Schäden krankt. Einer dieser Schäden ist der Irrthum, daß ein natürlicher und nothwendiger Bund bestehe zwischen „Intelligenz und Besitz", „Reichthum und Kultur". Eine weitere Abirrung vom Kulturideal führt die moderne Lehre herbei, daß der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei (S. 125). Drittens wird die Kultur mißbraucht von jenen, welche sich der eigenen inneren Leere bewußt, die Kultur verwenden wollen, um ihr hohles Leben äußerlich zu „verhübschen". Endlich krankt unsere Zeit an der Selbstsucht der Wissenschaft (S. 126), die vergessen hat, daß sie dem Leben dienen soll.

Von dieser Niedergangskultur ringt sich Nietzsche los und lehrt die Menschheit ein neues Kulturziel kennen: die Erzeugung des Genius, des großen, originalen, in sich schöpferischen Menschen S. 129). Das neue Problem, das der Menschheit gestellt ist,

Digitized by Google

lautet: das Menschenwesen auf eine höhere, freiere Stufe des Daseins zu erheben (S. 136). Auf den Einzelnen und seine höchste Ausbildung und Entfaltung, auf das Individuum, nicht auf die Masse kommt es an!

Nietzsches Stellung zum „Problem der Philosophie" behandelt Kalthoffs 8. Vortrag. Zu Beginn desselben wird ganz richtig konstatirt, daß die neuere Philosophie in mehr als einer Beziehung unter dem Zeichen des Niederreißens, der Fundamenterschütterung, des Abbaus stehe (S. 144 f.). Nietzsches Stellung nun im Rahmen der modernen Philosophie ist die, daß er an dem ganzen Gebäude keinen Stein auf dem anderen läßt, um dasselbe bis ins Fundament hinein abzutragen. Er leugnet jegliche Metaphysik, er verneint, daß das Denken uns zur Erkenntniß von Wahrheiten führe, er verwirft schlechthin die Annahme, daß es ein Ich als Träger des Gedankens gebe. Alle seine seit 1886 erschienenen Schriften haben diese drei Verneinungen zur Voraussetzung und Basis (S. 145). Wir stehen hier an dem großen Abgrunde, in den uns die Skepsis Nietzsches hineinschauen läßt, vor dem reinsten philosophischen Nihilismus (S. 153), der doch schließlich nichts anderes ist, als das endgiltige Resultat, auf das die ganze Entwickelung der neueren Philosophie hindrängt (S. 154).

„Das Problem der Geschichte" bildet den Gegenstand der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung" [1]), über deren Gedankengehalt sich Kalthoff in seinem 9. Vortrag des Näheren ausspricht. Nietzsche findet, daß die heutige Menschheit am Historischen leidet. Die Historie weckt in uns das niederdrückende und lähmende Epigonengefühl und läßt das Bewußtsein eigenen Werthes und eigener Kraft nicht aufkommen (S. 167). Das Problem der Geschichte nun ist die Frage, wie sich die Vergangenheit aus einer Lust und Leben hemmenden, zu einer Lust und Leben fördernden Macht umgestalten läßt (S. 169). Alle Geschichte, so meint er, müsse ausschließlich vom Standpunkt der Gegenwart aus betrachtet, und nur nach ihrer Fähigkeit, dem Leben zu dienen, gewerthet werden (S. 170), darum ist die beste Art der Geschichtsbetrachtung die

1) Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.

Digitized by Google

kritische. Sie zeigt, daß alles, was entsteht, werth sei, zu Grunde zu gehen. So wird sie eine Macht, welche die Vergangenheit zertrümmert und neuem Leben und Wirken freie Bahn schafft (S. 173). Nicht Geschichte studiren, sondern Geschichte machen, ist die neue Parole (S. 182). Gegenüber dieser radikalen Lösung des Problems der Geschichte versucht Kalthoff den Nachweis, daß die Geschichtswissenschaft keine das Leben schwächende oder zerstörende Macht ist.

In ähnlich radikaler Weise wie die vorige Frage löst Nietzsche auch „das Problem des Staates". Hierüber spricht Kalthoff in seinem 10. Vortrage. Auch der Staat ist eine lebenfeindliche, die höhere Menschenkraft lähmende Macht (S. 184), darum gedeiht Kultur nur in Zeiten des politischen Niederganges (S. 187). Nietzsche hat sich ein eigenartiges, utopisches Staatsideal gebildet. Die Menschen sollen in zwei Klassen getheilt sein: Sklaven und Herren. Für die Herren gilt anarchische Freiheit, während die Sklaven unter dem tyrannischen Drucke der Herren stehen (S. 197 f.). Sonach ist Nietzsche der Vertreter eines aristokratischen Anarchismus.

„Das Problem der Moral" bei Nietzsche behandelt der 11. Vortrag. Der Kernpunkt des genannten Problems ist die Frage, ob etwa die Moral daran Schuld sei, wenn der Typus Mensch sich nicht zu höchster Mächtigkeit und Pracht entfaltet (S. 206). Die Antwort, die uns Nitzsche auf diese Frage gibt, lautet: Die Werthurtheile des Gewissens und die daraus abgeleiteten moralischen Forderungen sind historische Gebilde, geworden im Kampf ums Dasein, sich wandelnd im Lauf der Zeiten (S. 209). Das Verantwortungsgefühl z. B. ist hervorgegangen aus der Erinnerung an die schmerzlichen Folgen unserer Handlungen (S. 210), das Mitleid hinwiederum ist nichts als eine krankhafte Verzärtelung (S. 212). Es ist zu Ende mit dem Menschen, wenn er altruistisch wird, es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht fehlt. Das wahre Problem der Moral ist die Frage, wie der starke Wille stärker werden, wie er sich als Wille zur Macht entwickeln kann. Der Wille zur Macht ist der neue ethische Werthmesser, nein er ist uralt, nur durch den jüdisch-christlichen Sklaven-

Digitized by Google

aufstand in der Moral war er zu Grunde gegangen, war er verfälscht und vernichtet worden (S. 213 ff.). Er muß wieder zur Geltung kommen. Das souveräne Individuum, das in seinem Willen zur Macht schrankenlos durchbricht, ist das Ideal der neuen „jenseits von Gut und Böse" stehenden Sittlichkeit (S. 216). Kalthoff findet, daß Nietzsche auch in diesen seinen ethischen, unethischen Anschauungen nicht mehr und nicht weniger ist, als eine Enthüllung der innersten Geheimnisse eines Zeitalters, welches die schrankenloseste Konkurrenz heilig gesprochen. Nietzsche's Ethik ist die philosophische Verbrämung und Rechtfertigung der wirthschaftlichen Theorien des Niederwerfens und der Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren (S. 224).

Nicht minder radikal als das Problem der Moral löst Nietzsche „das Problem der Religion" (12. Vortrag). Er kennt der Religion gegenüber nur das écrasez l'infame bis zur letzten Wurzel. Sein letztes Buch „Der Antichrist" ist die consequenteste Offenbarung seines Geistes (S. 226). Die ablehnende Stellung zum Christenthum macht Nietzsche ausdrücklich zum Erkennungszeichen seiner Gemeinde (S. 235). Eigenartig berührt der von Kalthoff emphatisch vorgebrachte Satz: Nietzsche bekämpfe das Christenthum aus Christenthum, den Gottesglauben aus Religion! (S. 240). Kalthoff fühlt auch, daß der ganze Zarathustra von Frömmigkeit durchtränkt sei (S. 244), aus dem Nachtlied und dem trunkenen Lied klingt ihm ein Grundton frommen Sehnens entgegen (S. 245). Kalthoff's Religionsbegriff muß wohl außerordentlich weit sein, da in seinem Rahmen auch eine atheistische Frömmigkeit Platz hat!

„Das Problem der Sprache" (13. Vortrag) hätte dem Philosophen des Individualismus die Schranke seiner gesammten Lebensauffassung zum Bewußtsein bringen sollen (S. 247). Ist doch die Sprache etwas eminent Soziales und bei allem Wechsel und Wandel etwas Allgemeingiltiges und Objektives. In der Sprache wird sich der Mensch seiner Abhängigkeit bewußt, seiner Abhängigkeit von der ganzen Reihe der sprachbildenden Generationen der Vergangenheit (S. 253). Ein Erbgut ist die Sprache, aber sein Eigen kann sie nur der nennen, der in rastloser Eigenarbeit

Digitized by Google

ihr Meister geworden ist. Auf diesen subjektiven Faktor nun legt Nietzsche den Accent, den Stil als charakteristische Aussprache der Individualität weiß er zu würdigen, daß die Sprache aber ein Gemeinsames ist, daß sich in der Welt der Worte eine Welt berechtigter Werthe spiegelt, das kann und will der Subjektivist Nietzsche nicht fassen; daß ein Zusammenhang zwischen Erkennen, Sprechen und Denken besteht, will er nicht anerkennen.

„Der neue Mensch" betitelt sich der 14. Kalthoff'sche Vortrag. Alle Probleme des Culturlebens hat Nietzsche in radicaler Weise erledigt. Von skeptischen Grundsätzen ausgehend, hat er zu der gesammten heutigen Cultur sein Nein gesprochen. Aber dieses Nein ist nicht das letzte Wort, es soll nur einem großen Ja den Weg bereiten: einer Umbildung des Lebens und des Menschen. Ein neues Leben, eine neue Cultur, eine fröhliche Wissenschaft, starke Menschen und neue Lebensgrundsätze, das alles will uns Nietzsche bringen (S. 268). Ein Idealbild des Menschen der Zukunft malt er uns in seinem Zarathustra, diesem eigenartigen Buch, in dem lyrische, epische und dramatische Elemente wirr und bunt ineinanderfließen, durcheinanderschießen (S. 269 ff.). Im Zarathustra predigt er das Dogma vom Uebermenschen, das Ersatz bieten soll für den verlorenen Gottesglauben (S. 282). Kalthoff übt an der Lehre vom neuen Menschen Kritik und stellt der Entwickelung vom Menschen zum Uebermenschen die andere gegenüber, durch welche Goethe seinen Uebermenschen (Faust) zum Menschen sich entwickeln, sich bekehren läßt (S. 285 f.). Es ließe sich wohl noch ein anderes Gegenstück zu Nietzsches Uebermenschen finden: ich meine die Heiligen der christlichen Kirche, die in ihrem Heroismus, in ihren Kämpfen und Siegen, in ihrem Untergang und ihrer endgiltigen Verklärung als großartigere und, was die Hauptsache ist, als wahrere Ideale vor uns stehen, als das Phantom des Uebermenschen.

Welches soll der Weg sein, der nach Nietzsche zum Uebermenschen führt? Diese Frage legt sich Kalthoff in seinem 15. Vortrage „Die neue Bildung" vor. Nietzsche will den neuen höheren Menschentypus weniger durch geistige Bildung als durch Züchtung erreichen (S. 293). Ein Typus wird seiner Meinung

Digitized by Google

nach fest und stark unter langem Kampfe, unter ungünstigen Bedingungen. Darum muß der Erzieher oder Züchter seinem Zögling das Leben nicht leicht, sondern schwer machen (S. 295). Auch darauf kommt es nicht an, den Zögling mit Wahrheit zu füttern, nein, das soll er hören und lernen, was sein Kraftgefühl zu heben geignet ist, und darum muß der Erzieher die nützlichen Irrthümer den schädlichen und lebenhemmenden Wahrheiten vorziehen (S. 299).

So ein nützlicher Irrthum (oder soll das Wahrheit sein?), so ein die Züchtung fördernder Gedanke ist die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen (S. 300). Diesen Gedanken betrachtet Nietzsche speziell als *seine* Philosophie, mit der er einen neuen Menschen züchten könne (S. 303). Alles kehrt wieder, ich und alles, was ich thue; mein Dasein und jede meiner Handlungen wird sich noch unzählige Male wiederholen. Darum gilt es, so zu leben, daß man wünschen muß, nochmals dasselbe Leben durchzuleben! Dieser Gedanke sei geeignet, den Menschen zum Höchsten anzuspornen, die allgemeine Aufnahme desselben müßte zu einer Erhöhung des Typus Mensch führen (S. 304). Mit Recht weist Kalthoff in seiner Kritik der Wiederkunftsidee darauf hin, daß diese Ewigkeitsvorstellung nicht nur die allerunmöglichste, sondern auch die unerträglichste ist. Merkwürdig im Munde eines Pastors klingt aber die Bemerkung, daß der christliche Jenseitsgedanke zwar viel werthvoller sei als Nietzsches Wiederkunftslehre, daß aber „beide Lehren vor dem wissenschaftlichen Denken dasselbe Schicksal haben dürften" (S. 307).

Im Schlußvortrag bietet Kalthoff eine zusammenfassende „*kritische Würdigung*" der Nietzsche'schen Geistesarbeit. Er würdigt Nietzsche vom culturhistorischen Standpunkte aus und findet, daß Nietzsche als der charakteristischeste Repräsentant unserer Zeit zu betrachten ist. Er repräsentirt vor allem den Individualismus und Subjektivismus der modernen Welt: er ist der Mensch der höchst gesteigerten Persönlichkeit, er ist das in sich selbst lebende und sich selbst gebende und darstellende Ich (S. 311), er ist durch und durch Subjektivist, jeglichen Zwangs des Herkommens ledig (S. 313).

Digitized by Google

An Nietzsche offenbart sich aber auch das Verhängniß der modernen Subjektivität. Sie ist vor allem nothwendigerweise widerspruchsvoll: Nietzsche ist der Mann der Widersprüche. Laune und Willkür ersetzen bei ihm Grundsätze und Prinzipien (S. 314). Zweitens fehlt dem modernsten Philosophen, wie der ungläubigen Welt überhaupt, der Humor (S. 317). Witz, Sarkasmus, Spott und Hohn, alles ist bei Nietzsche zu finden, nur der echte Humor nicht, der eben in der zerrissenen Seele eines extremen Individualisten nicht gedeihen kann. Dieser Gedanke Kalthoffs ist durchaus richtig. Eine gefriedete Seele, die alles Menschliche, Kleinmenschliche in Vergleich stellt mit der Größe und dem absoluten Werth der Ewigkeit, das ist der Boden, aus dem Humor hervorsprießen kann [1]). Das dritte Verhängniß der Modernität ist das Hervortreten der Instinkte bei gleichzeitigem Zurücktreten des Intellekts. Gegen den wahrhaft Modernen kann man mit Vernunftgründen nicht vorrücken. Er verschanzt sich gegen dieselben durch die Berufung auf seine Triebe. Daß es sich aber mit dieser Berufung auf die Triebe nicht leben läßt, ist sonnenklar (S. 321). Darüber kann also kein Zweifel sein, daß der echte Nietzscheaner ein unmöglicher Mensch sein würde, eine Karikatur, die selbst als Karikatur nur möglich wird durch glückliche Inkonsequenzen, durch beständige ungewollte Zugeständnisse an die von ihm am ärgsten verworfenen Lebensanschauungen (S. 322).

Nietzsche's Bedeutung findet Kalthoff in seinen Negationen, in seiner Kritik der heutigen Cultur (S. 325); er beachtet aber, so scheint mir, nicht genug, daß der Sturmwind dieser Kritik nicht bloß „dürre Blätter und Aeste" wegfegt, sondern grundstürzende Tendenzen verfolgt. Die positiven Gedanken Nietzsche's erweisen sich nach Kalthoff unhaltbar und unmöglich, sobald man den Versuch macht, sie ins Leben einzuführen (S. 326); und so ergibt sich schließlich, daß derjenige der beste Jünger Nietzsche's sei, der sich durch Nietzsche am meisten von Nietzsche frei machen läßt (S. 329).

Dies sind die leitenden Gedanken des durchaus anregend und

1) Vgl. zu dem Kapitel „Humor" die interessanten Ausführungen in Laurenz Müllners „Literatur- und kunstkritischen Studien", Wien und Leipzig 1895, S. 114 f.

Digitized by Google

ansprechend geschriebenen Buches. E. Pfennigsdorf zählt Kalthoff's Schrift zu dem Besten, was über Nietzsche geschrieben ist. Und in der That, die Reichhaltigkeit des Inhalts, die glücklich gewählte Gruppirung der Gegenstände, die schöne und edle Sprache des Verfassers, all das macht sein Buch zu einer ebenso lehrreichen als angenehmen Lektüre. Der Grundgedanke der Schrift, daß Nietzsche der charakteristische Repräsentant der modernen Zeit ist, muß als vollkommen richtig anerkannt werden. Schärfer und deutlicher noch faßte ihn Otto Willmann, der bei Gelegenheit einer literarischen Besprechung schrieb [1]: „In Nietzsche's irren [2]) Worten erhalten wir das wahre Bild der Zeitirrthümer; in seinem Wahnsinn werden die modernen Wahngebilde durchsichtig." Richtig ist es auch, wenn Kalthoff in Nietzsche's vollendeter Skepsis eine nothwendige Entwickelungsphase der modernen Philosophie sieht. Die Irrthümer, die mehr oder minder latent die neueren philosophischen Systeme durchsetzen, finden bei dem Modernsten der Modernen ihre radikal-konsequente Aussprache. Wie Krankheitsstoffe, die lange Zeit das Blut eines Menschen verseuchen, schließlich in einer eiternden Wunde hervorbrechen, so brechen die subjektivistischen, autonomistischen, individualistischen Tendenzen, der „traditionsfreien" Philosophie mit widerlicher Offenkundigkeit in Nietzsches grundstürzenden Orakelsprüchen hervor. Nietzsche ist die letzte Station eines langen Irrweges, an dessen Anfang der Wegweiser mit den Worten stand: Befreiung der Geister vom Banne der Auctorität.

Darauf durfte freilich Pastor Kalthoff nicht gar zu energisch hinweisen, er hätte ja damit eine Tendenz verurtheilt, der auch die Reformation letztlich ihren Ursprung verdankte.

Man hat an Nietzsche's Philosophie Kritik geübt, indem man darauf hinwies, daß sie im Grunde anarchistisch ist und somit eine eminente soziale Gefahr [3]) in sich birgt. Mir scheint die ver-

---

1) Allgem. Literaturblatt 10 (1901), Nr. 20, Sp. 615 f.

2) Kalthoff bemerkt in Nietzsche's Schriften nichts von Irrsinn.

3) Ludwig Stein, Fr. Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Berlin 1893.

Digitized by Google

nichtendste Kritik in der Thatsache zu liegen, daß diese Philosophie nicht „lebbar" ist. Nietzsche selbst hat nicht „nietzschisch" gelebt. Das Wort des göttlichen Meisters, daß man die Wahrheit seiner Lehre inne werde, wenn man sie ins Leben umsetzt [1]), läßt sich auch als Prüfstein für jede andere Lebensüberzeugung anwenden. Wenn nun Kalthoff's Bemerkung, der echte Nietzscheaner sei ein „unmöglicher" Mensch, richtig ist, und wer wollte es bezweifeln, so ist das ein vernichtendes Urtheil für eine Weltanschauung, die noch dazu in vollendeter „Lebensbejahung" gipfeln will.

Es ist im höchsten Grade bedauerlich, daß Tausende dieser Lebensanschauung zujubeln, einer Lebensanschauung, die nicht blos alle sozialen Bande sprengt, sondern auch das Einzelleben gefährdet. Man fragt sich unwillkürlich, sind diese Modernsten, deren Dogma und deren Ethos in dem kurzen Kernspruch ruht: Nichts ist wahr, alles ist erlaubt, überhaupt noch Menschen? Menschenunwürdig und untermenschlich sind fürwahr solche Ansichten und Grundsätze. Der Mensch ist nicht etwas, was überwunden werden muß, wie Nietzsche meint, gerade für die Modernsten ist der Mensch etwas, was erst erreicht werden muß [2]). Hart ist das Wort, aber wahr!

Wien. Dr. Ernst Seydl.

---

1) Joa. 7, 17: Si quis voluerit voluntatem eius facere: cognoscet de doctrina, utrum ex Deo sit etc.

2) Alb. M. Weiß O. Pr. behandelt im ersten Bande seiner herrlichen „Apologie des Christenthums" das Thema: Wir müssen erst Menschen werden, dann Christen und so ganze Menschen.

Digitized by Google

XLIII.

Zur Einführung des Festes Mariä Opferung in der Mainzer Kirchenprovinz 1468.

Das längst in der orientalischen Kirche gefeierte Fest Praesentatio B. M. V. war auf Bitten des Herzogs Wilhelm von Sachsen vom Papste Paul II. für Sachsen bewilligt worden [1]).

Das Verdienst, in einem anderen großen Theile des deutschen Reichs dieses Fest eingeführt zu haben, gebührt dem Mainzer Erzbischofe Adolf aus dem Hause der Grafen von Nassau, der dessen Feier nicht blos auf seine Erzdiöcese, sondern auf alle Suffraganbisthümer ausdehnte, August 1468 [2]).

Diese Einführung geschah in solenner Weise gelegentlich der Generalsynode, Mittwoch, 31. August 1468. Es wurden zunächst verlesen die Bullen Paul's II. des Jahres 1464, betreffend die Einführung in den Ländern des Herzogs Wilhelm von Sachsen, dilecti filii nostri nobilis viri wilhelmi ducis saxoniae [3]).

Die eigentliche Einführungsurkunde des genannten Erzbischofs datirt vom Tage vorher, 30. Aug. 1468. Sie lautet:

Adolf, durch Gottes Gnade u. s. w.

Zum ewigen Gedächtniß der Sache. Infolge Antriebs besonderer Frömmigkeit, die wir zu unserer erhabenen Beschützerin, der allzeit glorreichsten Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, in glühendem Eifer tragen, beseelt vom innigsten Wunsche unseres Herzens, daß das Fest Mariä Opferung eben derselben seligsten

1) Kellner, Heortologie (1901) S. 155.

2) Um den aus einer Ueberzahl von Feiertagen entstehenden Unzukömmlichkeiten zu begegnen, bestimmte Erzb. Adolf II. in einer Synodalconstitution unterm 15. Mai 1464 genau, welche Festtage das Jahr über sub praecepto zu begehen seien; es waren darunter folgende Marienfeste: Himmelfahrt, Lichtmeß, Verkündigung, Heimsuchung, Geburt und Empfängniß; Mariä Opferung ist also noch nicht dabei. Joannis I, 780.

3) Die weiter unten zur Sprache kommenden alten Drucke besagen: lecte fuerunt presentes littere in generali sinodo sancta et publicate de mandato rev. dom. aepi mag. . . . . die mercurij XXXI et ult. mens. Aug.

Digitized by Google

Jungfrau, das am 21. November alle Jahre gefeiert wird [1]), von jetzt an alle Jahre für ewige Zeiten feierlich begangen werde, und deßhalb im Hinblicke hierauf und in frommer Erwägung, daß die Verdienste vorgenannter seligster Jungfrau um das Menschengeschlecht durch noch so hohe Ehrenbezeugungen nicht vergolten werden können, es sei denn, daß sie von Tag zu Tag größerer und feierlicherer Ehren würdig erachtet werde, bestimmen wir mit dieser unserer unverbrüchlichen Sanction und ordnen an: daß sothanes Fest Mariä Opferung wie das Fest Mariä Empfängniß in unsern Städten und Bisthümern an genanntem Tage, jedes Jahr, zu ewigen Zeiten von nun an von allen Christgläubigen feierlich begangen werde mit einer eigenen historia [2]) vom Feste Mariä Opferung, und wo eine solche eigene Historia nicht vorhanden ist, da soll die von der Geburt der glorreichsten und unversehrten Jungfrau genommen werden, so doch, daß statt des Wortes Nativitas das Wort Presentatio gesetzt werde.

Um nun überdies die Christgläubigen zu größerer Andacht und häufigerer Verehrung der genannten seligen Gottesgebärerin, die da ist velut aurora consurgens, pulcra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata, verum solem justitiae redemptorem nostrum J. Christum . . . . Spiritu sancto cooperante produxit, quae nec visa est primam similem nec habere sequentem, — in geziemender Weise anzueifern, auf daß infolgedessen die Gläubigen selbst durch die Uebungen der Frömmigkeit und die eigenen Gebete, und gerade durch die Fürbitten der Jungfrau Maria unterstützt und durch unsere Anregungen aufgemuntert, um so mehr zur Aufnahme göttlicher Gnade geeignet und zur Begehung der vorgenannten Festfeier der unversehrten Jungfrau um so lieber angetrieben werden . . . . bewilligen wir allen wahrhaft Reumüthigen und Beichtenden, welche am vorgenannten Tage zu Lob und Ehre der Jungfrau Maria in den einzelnen Kirchen, Klöstern und sonstigen

1) Die Urkunde sagt nirgends, daß das Fest seither de consuetudine gefeiert worden, wie manchmal interpolirt wird.

2) Damit sind die Lectiones im Breviere gemeint, die meistens Geschichtliches enthalten.

Digitized by Google

kirchlichen Stätten unserer Städte und des Bisthums, in welchem die Festfeier stattfindet, dem Gottesdienste beiwohnen und am Vigiltage fasten, einen jährlichen Ablaß von 40 Tagen.

Gegeben in Unserer Stadt Mainz am vorletzten des Monats August im Jahre des Herrn 1468.

Diese Anordnung gab dem frommen Eifer des Clerus neue Nahrung. Es wurden Predigten im Sinne der Festfeier gehalten, Officien verfaßt und solche der Presse zum weiteren Vertrieb übergeben. Die Officien erschienen anfänglich in Heften, bis die nächsten Brevierdrucke sie als festen Bestand aufnahmen und jene Hefte entbehrlich machten; daher die Seltenheit der letzteren.

Zunächst handelte es sich darum, das neue Officium den zum Breviergebete Verpflichteten in die Hand zu geben. Die junge Kunst, Bücher zu drucken, stand gerade damals in höchster Blüthe, sie hatte der Kirche bereits für ihre verschiedenen Zwecke — theologische, liturgische — die besten Dienste geleistet. Auch der Druck des Präsentationsofficiums wurde von dem berühmten Mainzer Druckherrn Peter Schöffer — Gutenberg war todt — sowie in anderen alten Officinen besorgt [1]).

Bis jetzt wollte sich dieser Schöffer'sche Druck nicht finden lassen, doch wissen wir, daß Schöffer auf seiner in die Zeit von 1469 auf 70 fallenden Liste [2]) seines Verlags auch einen Druck des Officiums ankündigt, und zwar unter dem Titel:

Historia de presentatione b. M. v.,

was nichts anderes ist als das Officium praesentationis mit den historischen Lectionen der drei Nocturnen.

Außer Schöffer's Presse haben andere etwas später das Officium gedruckt. Die Bibliographie verzeichnet sie unter dem (nicht richtig gewählten) Stichworte *Copia* indulgentiarum de in-

1) Handschriftlich findet sich das Officium in Rosenthal's Katalog XLI (III. partie, 1885) nr. 2368: Copia Indulg. de inst. festi praes. B. Mariae per Adolph. aep. Mog. concess. Mscript. a. 1468 fol. 24 M.

2) Davon hat sich nur ein einziges Exemplar erhalten, und zwar in der Hofbibl. zu München. Centralbl. f. Bibliothekswesen XII, 444.

Digitized by Google

stitutione festi presentationis b. M. v., weil der Druck mit den Indulgenzbullen Paul's II. beginnt, während doch das Officium die Hauptsache ist.

Solcher Drucke kann ich noch 6 feststellen:

1. Zu Köln bei Ter. Hoernen, der seit 1470 druckte [1]).
2. Zu Eßlingen bei Fyner, seit 1473 druckend.
3. Zu Straßburg bei Flach, seit 1475 thätig.
4. Zu Straßburg (oder Nürnberg) bei einem Ungenannten [2]).
5. Zu Köln bei Goswin Gops, 1475 [3]).
6. Allen diesen geht wohl zeitlich voraus der Druck, welchen die Kogelherren zu Marienthal im Rheingau besorgten.

Von diesem Marienthaler Drucke ist nur ein einziges Exemplar erhalten, nämlich in der Nationalbibliothek zu Paris; ich besitze eine genaue Beschreibung [4]) dieser Seltenheit.

Der Druck, beginnend mit der Copia indulgentiarum de institutione festi presentationis Beatae Mariae per Dominum Adolphum archiep. Mog. concessarum (12 Blätter zu 40 Zeilen auf einer vollen Seite) bringt Blatt 3 das neue Officium mit der Vesperantiphon:

Fons ortorum, redundans gracia, mundum replens celi muneribus, mater Dei; es schließt Blatt 11 mit Epheserbrief 4, 9: Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primo ad inferiores partes terre. Qui descendit, ipse est et qui ascendit super celos, ut impleret omnia. Tu autem. Hiermit endet das eigentliche Officium [5]).

Andere Drucke schließen öfters das neue Meßformular an: *Intr.* Gaudeanus. *Col.* Deus qui unigeniti filii tui mox futuram matrem et virginem Mariam in templum trimam hodierna die praesentari voluisti et ab ipsa eundem

---

1) Blatt 12: Explicit historia de pres. virg. marie.

2) Hain 88—91; St. Gallen 1081 d (s. v. officium), letzteres sicher identisch mit Hain 90; man beachte den Druckfehler Bl. 1 Z. 1 beate.

3) Pellechet 50 (statt Basil. lies: Argent.), 51 (Marienthal), 52 (Köln, Ter. H.), 53 (Köln, Gops), 54 (Nürnb.) = St. Gallen 1081 d.

4) Wiedergegeben in Zeitschr. f. rheinische Gesch. III, 320 (Mainz 1883).

5) Panzer IV, 283 führt eine Quartausgabe an mit demselben Schlusse.

Digitized by Google

tuum natum Symeon praesentasti, largire supplicibus tuis, ut qui praesentationem eiusdem matris suae veneramur in terris, tibi mereamur ipsa patrocinante praesentari in celis. *Lect. Lib. Sap.* Ego quasi vitis fructicavi suavitatem odoris. *Seq.* Altissima providenti cuncta recte disponente dei sapientia. *Ev.* Liber generat. J. Chr. *Secr.* Pater infinitae misericordiae. *Comm.* Beata viscera. *Compl.* Sacramenta quae sumsimus.

Die Marienthaler Klosterdruckerei lieferte 1474 eine neue Ausgabe des Breviarium Moguntinum unter Einschaltung des Officiums zum 21. November [1]), dem vorgeschriebenen Tage. Diese Ausgabe zeigt reiche Ausstattung mit schönen eigenen Antiphonen, Hymnen u. s. w. Es sei gestattet, einen Theil des Officiums vorzuführen.

Das alte Officium praesentationis B. M. V.

Ad primas vesp. Ant. Fons ortorum, redundans gratia, mundum replens coeli muneribus, mater Dei, fecundans omnia, nos restaurans supernis sedibus, florens ortus, mox ab infantia admirandis fulsit virtutibus. *Ps.* Laetatus sum.

Rore coelestis gracie in utero perfunditur mater misericordiae, ut stella splendens oritur.

A piis parentibus post vota impetrata templi penetralibus est trima dicata.

Tantilla puella, virtutis exemplum, nulla freta gerula ascendit in templum.

Erudita puella regia contemplatur mente coelestia, caritate flagrant praecordia.

Cap. Introduxit me rex in cellam vinariam et ordinavit in me caritatem: fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.

Resp. Recolamus virginis inclita ac miranda laudum praeconia, infantilis aetatis merita etc.

---

1) In Brev. Colon. 1780 ist das Fest auf Dom. V Novembris gesetzt.

Digitized by Google

Hymnus. O Dei sapientia,
Attingens cuncta fortiter,
Humani lapsus vitia
Sublevasti suaviter.
Sumpsisti formam hominis,
In qua mortem susciperes,
Ex alvo nascens virginis,
Ne consors culpae fieres.

Lectio I. Quae est ista puella, mater et virgo semper maria, fratres karissimi, quae nunc mundo ostensa, quindecim gradus [1]) ascendens, hodie in templo a parentibus deo praesentatur? Unde processit? quo ascendit et quantae virtutis existat videamus? etc.

L. II. De regali namque tribu simul et sacerdotali duxit originem etc.

L. III. Quis igitur nisi haec virgo, quae sola universam pravitatem haereticam interemit? Sola praeter deum sit etc.

L. IV. Qualis namque fuerit vita hujus virginis Mariae expectantis in templo etc.

L. V. In honore igitur sanctae genitricis etc.

L. VI. Totis ergo medullis cordium et votis omnibus etc.

L. VII. Liber generationis J. Chr. filii David. Homelia. Audistis, fratres karissimi, dominicae incarnationis ineffabile sacramentum, audistis genealogiam beatissimae genitricis dei, reparationis mysterium etc.

L. VIII. David vero dictum est, de fructu ventris tui ponam super sedem etc.

L. IX. Illud vero non irrationabiliter quosdam movere etc.

---

1) Die 15 Stufen, welche zum Tempel in Jerusalem hinaufführten, kommen in den Apokryphen vor, die vielfach den Stoff zum Feste M.-O. lieferten.

Digitized by Google

Die Sermo-Handschriften und Sermo-Drucke.

Wie zu anderen Zeiten bei dem Erstehen neuer Feste, so fehlte es auch in dem vorliegenden Falle nicht an geeigneter Belehrung des Volkes durch Predigten; solcher Predigten liegen einige noch handschriftlich, andere gedruckt vor. Ueber die ersteren läßt sich beim Mangel von Handschriftenkatalogen nur eine oder die andere Nummer anführen, während wir bezüglich der gedruckten Predigten ausweislich der sehr geförderten Incunabelnliteratur den wirklichen Bestand ziemlich genau feststellen können.

1. Sermo-Handschriften.

Die Stadtbibliothek zu Mainz besitzt einen aus der Carthause St. Michael herrührenden Sammelband (Carth. 205), welcher unter Anderem enthält:

Sermo ad populum moguntinensem [1]) de nouo festo beate virginis, quod dicitur presentationis eius in templo.

Thema. In habitacione sancta coram ipso ministravi. Verba sunt Dei sapiencie que de seipsa sic loquitur ecclesiast. 24 . .

Die Predigt, mehr Predigtskizze, umfaßt acht Quartseiten und fügt am Schlusse Originalstellen aus Epiphanius, Bischof von Cypern, und eine kleine Zusammenstellung von Vorbildern an.

In demselben Bande liegt ein vereinzeltes Blatt mit der Ueberschrift

De conceptione et presentatione gloriose uirginis

beginnend: *Dixit deus: fiat lux et facta est lux.* Ad honorem et reuerenciam gloriose virg. marie pro aliquali introductione etc.

Von der Abhandlung ist nur das einzige Blatt in sehr flüchtiger, schwer lesbarer Schrift erhalten.

Das dritte umfangreichste Stück, von welchem noch 14 Blätter übrig sind, beginnt:

1) Vermuthlich wurde diese Predigt im Dome gehalten um 1469, welche Ziffer in der Einleitung steht: in festo sanctarum ursule et suarum sociarum 1469; ferner sagt der Eingang: cujus (sc. Hieron.) forte a Domino et fratre *arnoldo* de marienforst dicta dudum habuistis aut facile habere poteritis.

Digitized by Google

Jhs. Maria.

In nomine Jesu Christi et eius auxilio ex omnibus medullis invocato, ut meritis et precibus beatissime sue matris ac omnium sanctorum assistat, ut hec omnia hic et alibi scribenda de sua luce et gracia in caritate et veritate procedatur, ac omnes legentes ista ad veram salutem perducant.

Dieser Tractat wird jener sein, welchen ein vorn eingelegtes, im 18. Jahrhundert beschriebenes Blatt bezeichnet als Tractatus v. Sermones plures Venerab. P. Joannis *Kragen* de Hyldesheim, Carthusiani, de institutione festorum Presentationis, Conceptionis et Nativitatis B. V. MARIAE ad Adolffum Archiep. Moguntinum [1]).

Demnach hat der mir nicht näher bekannte Carthäuser J. Kragen dem Förderer der Andacht diesen größeren Tractat gewidmet. Von dem sehr flüchtig geschriebenen, darum schwer leserlichen Text kann dermalen noch nicht eine Analyse gegeben werden [2]).

Eine andere fast gleich große (12 Quartblätter) Predigt mit der Ueberschrift:

ihȳs maria xp̄s

beginnt: Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris. Ps. 114, und fährt fort: Constituite dico solemnem diem presentationis gloriosae virginis Mariae, omnes qui nec dum constituistis, qui autem hoc facere cepistis, confirmamini et nolite cessare etc. [3]).

2. Die Sermo-Drucke.

Zeitlich wird der erste Sermo-Druck der bei Peter Schöffer erschienene sein, welcher seither unter dem (nicht entsprechenden) Titel

1) Erzb. Adolf II. regierte 1461—75.

2) Diese Arbeit Kragen's findet sich nochmals in derselben Handschrift in besserer Schrift; sie ist eingetheilt in 61 Considerationes (19 Blätter).

3) Möglicherweise sind diese Sermonen sämmtlich, wenn auch von verschiedenen Händen geschrieben, von Kragen, da das vorn eingelegte Blatt mit der Uebersicht des Inhalts angibt: Tractatus vel Sermones.

Digitized by Google

in der Bibliographie bekannt war: Laus benedicte virginis Mariae [1]).

Die richtige Bezeichnung [2]) wäre

Sermo de festo praesentationis B. M. V.

Der Druck, 9 Blätter (zu 31 Linien) in Folio, erschien ohne Angabe der Firma, erweist sich jedoch durch die am Ende beigefügte Druckermarke Fust-Schöffer's als aus dieser Presse hervorgegangen, und zwar nach 1468 [3]).

Exemplare haben sich erhalten zu Aschaffenburg in der Hofbibliothek [4]), zu Paris in der Nationalbibliothek [5]), zu Mainz in der Stadtbibliothek (Blatt 9 fehlt). Den Inhalt des Sermo [6]) gibt Bl. 8 an:

Triplex est pres. beate virginis
- Primo: ab eterno ipsi deo presentata.
- Secundo: ipsi altissimo in templo oblata.
- Tercio: et in celestibus cum gloria representata.

Prima presentatio est ineffabilis et gloriosa
Secunda admirabilis et prodigiosa
Tercia contemplabilis et gloriosa
} Benedicte virginis.

Super his tribus fundatur precendens sermo in suo fundamento, sc. siquis vellet, possit et quartum superaddere, quomodo sedule et quotidiana contemplacione in deum pergebat et mente pura se presentabat.

---

1) Ebert 11777 (Laus) nach Dibdin, Bibl. III, 407.

2) Hain 1993 identisch mit 9954 (Laus). Die richtige Bezeichnung in Missel, Un missel special de Constance. Paris 1899, p. 21.

3) Fust war schon 1466 gestorben; „1462" in Pellechet 1504 ist demnach zu corrigiren.

4) Angebunden an einen Horaz von 1477.

5) Angebunden an einen Augustin, und deßhalb irrig als Augustin-Schrift bezeichnet bei Pellechet 1504 nach Hain 1993.

6) Der Text beginnt Bl. 1: Nam etsi probatissimos atque clarissimos viros perspicacissima exagitauisse conspicimus ingenia non sine choruscis seraphici luminis radijs etc.

Digitized by Google

Will ein Prediger pro ampliori magnificentia . . . festiuitatis noch weiter gehen, so fasse er in's Auge jene qui presentari solent, nämlich:

Qui sunt
- Sacerdotio deputandi
- Militari balteo circumdandi
- Magistrali titulo decorandi
- Regali dyademate coronandi,

was sich sehr zur Anwendung auf Maria eignet.

Im Jahre 1470 erschien zu Köln als Erstlingsdruck bei dem aus den Niederlanden stammenden Arnold Ter Hoernen

Sermo ad populum praedicabilis In festo presentacionis Beatissime marie semper virginis.

Der seltene Druck besteht aus 12 Quartblättern zu 27 Zeilen [1]); er gilt als der erste, in welchem die Seiten durch eingedruckte arabische Ziffern bezeichnet sind.

Später gab dieser Drucker den Sermo zusammen mit dem oben genannten Officium heraus, beginnend auf Blatt 13 mit den Worten: Incipit sermo de presentatione beatissime virginis Marie.

Gleichartige Sermonen finden sich auch in den oben angegebenen Kölner und Straßburger Drucken des Officiums als Beigabe.

Im Kölner Drucke beginnt der Sermo mit dem Vorspruche: Ponite archam in sanctuarium templi, quod edificauit salomon [2 Paral. 35, 3] und der Erklärung: Scribuntur uerba haec originaliter secundo paralip. XXXV capitulo et praedicandorum congruunt exordio. Die Predigt umfaßt 23 Quartseitchen. Der Verfasser ist mir nicht bekannt.

Der Straßburger Druck (Flach) hat nur eine sehr kurze Anrede (nicht ganz 4 kleine Seiten Quart) mit dem Vorspruche: Arripe illam et exaltabit te et glorificaberis ab ea, et cum illam fueris amplexatus, dabit capiti tuo augmenta gratiarum et corona inclita proteget te. Prov. 4.

---

1) Falkenstein, Gesch. der Buchdruckerkunst 1840. S. 154.

Digitized by Google

Für die liturgische und stiftsmäßige Feier selbst bietet die Geschichte der Metropole Anhaltspunkte. Aus der alten Zeit der ehrwürdigen Domkirche St. Martin ist trotz der Ausraubung in französischer Zeit noch das Dompräsenzbuch (zu Handen der Geistlichkeit) geblieben, ein ansehnlicher Pergamentband des 15. Jahrhunderts. Blatt 172 finden wir folgende Stelle:

Festum Presentacionis beate Marie virginis. Hic dantur V floren. super empcione decime in wissenburgk ex parte *Richardi* de Lapide [1]) canonici jubilarij moguntin. Item dantur cuilibet quartale vini presenti in matutin. et in missa ex parte honorabilis domini Nicolai *Sack* vic. mog. videlic. VI cal. febr. Hic statuit et ordinauit dnus N. Sack vic. mog., quod de cetero fiat compulsacio et candelaria per circuitum chori et altaris incensio ad instar festiuitatum bte Mar. v.

Dem Geschlechte derer von Stein, das der Mainzer Kirche so manchen angesehenen Mann gegeben, gehörte Richard an; er trat in's Domstift 1419, wurde Domdecan 1459 und starb 13. Mai 1487 [2]). Jedenfalls hat er im Anschluß an die 1468 stattgefundene Einführung des Marientages obige Stiftung gemacht, an welche sich die des spätern nicht näher bekannten Domvicars N. Sack anschloß, nämlich Glockengeläute, Kerzenvertheilung und Altarincens, wie an den Muttergottesfesten im Dome üblich war. F. Falk.

---

1) Joannis II. 378. 304. 251.

2) Mit dem Domherr Wolfgang Ernst von Stein starb das Geschlecht aus 1668.

Digitized by Google

XLIV.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

IV. Kräuterweihe.

„Für den Tod ist kein Kraut gewachsen" — so lautet ein volksthümliches Sprüchwort — wohl aber nennt das deutsche Volk seit ältester Zeit eine Menge von Bäumen und Sträuchern, Kräutern und Blumen, welche Gesundheit und Gedeihen der Menschen und der Hausthiere befördern, Weh und Schmerz lindern, Krankheit und Gebrechen heilen. Wenn der heidnische Germane Berg und Thal und Flur und Wald nach reichlicher Jagdbeute durchstreifte, so achtete er dabei wohl auch der mannigfaltigen Heilpflanzen, die ihm bald mannshoch in den Weg traten, bald in der Verborgenheit blühten, bis sie eine „weise Frau" — nicht ohne bestimmte Ceremonien: etwa vor Sonnenaufgang oder bei gewissen Mondphasen, nüchtern und schweigsam, das Antlitz gegen Osten gewendet — brach und durch ererbte Zauberformeln oder durch den heidnischen Opferkult die natürliche Heilkraft mit der übernatürlichen Götterkraft vermählte.

Die magischen Kräutlein wurden das Jahr hindurch über Thorweg und Thüren aufgehängt und verschiedentlich benützt: sie mußten beleben und tödten, lindern und einschläfern, löschen und stillen, Berge öffnen und schließen, Waffen härten und weichen, Geister rufen und bannen.

Der ehrwürdige Beda in seiner hist. eccl. gent. Ang. lib. I. cap. 30 gibt uns die Ideen bekannt, mit welchen die christlichen Missionäre an die heidnischen Volksgebräuche herantreten sollten, indem er einen Brief des Papstes Gregor des Großen an die angelsächsischen Bischöfe citirt, wo es heißt: „Weil sie (die Angelsachsen nämlich) an den Festen der Teufel (Feiertage der Volksgötter) viele Rinder und Pferde zu schlachten pflegen, so ist es durchaus nothwendig, daß man diese Feiertage bestehen

Digitized by Google

lasse und ihnen einen andern Grund unterschiebt. So soll man auch auf die Kirchweihtage und an den Gedächtnißtagen der heiligen Martyrer, deren Reliquien in denjenigen Kirchen aufbewahrt werden, die an der Stätte heidnischer Opferhaine erbaut sind, dort eine ähnliche Feier begehen, den Festplatz mit grünen Maien umstecken und ein kirchliches Mahl veranstalten. Doch soll man nicht ferner zu Ehren des Satan Thieropfer darbringen, sondern zum Lob Gottes und um der Sättigung willen die Thiere schlachten und dem Geber alles Guten für die Speise danken." Also nicht entwurzeln, sondern veredeln und mit christlichen Gedanken umkleiden, das in der Menschen- und Volksnatur Begründete belassen und pflegen und nur die anhaftenden Makel heidnischen Aberglaubens beseitigen — das waren die praktischen Verhaltungsmaßregeln, welche den Missionären allmählich das treue, biedere Germanenherz erschlossen. Die hl. Evangelien mit ihren Gleichnissen, einzelne Züge aus dem Leben der Apostel und der Heiligen, der unerschöpfliche Schatz der christlichen Symbole boten manchen Anknüpfungspunkt an die sinnige germanische Naturreligion. So sind durch kluge Anpassung eine Fülle von uralten Volksgebräuchen auf uns gekommen, welche, mit dem reichen katholischen Kultus verwoben, ebenso deutsch als christlich sind. Das Abergläubische, das sich hier oder dort um derartige Volksgebräuche rankt, ist gewiß nicht von der Kirche in dieselben hineingetragen. Vielmehr sind es heidnische Schößlinge, die von einem klugen Seelsorger beseitigt oder, wenn möglich durch christliche Deutung veredelt werden. Ganz verfehlt wäre es, wollte einer, der mit der kindlichen, naiven, aber oft tiefsinnigen, poetischen Volksseele weniger vertraut ist, einen Volksgebrauch blos deßwegen mit Stumpf und Stiel ausrotten, weil er auf den ersten Blick abergläubisch scheint oder von einfältigen Leuten abergläubisch mißbraucht werden kann. Sein Beginnen würde insbesondere der Masse des Landvolkes unverständlich sein und zähen Widerstand finden. Das Volk würde seine Ansicht über solch einen Neuerer in das Urtheil zusammenfassen: „Der glaubt nichts" — er selbst aber müßte von sich sagen, was einst der Dichter mit seiner städtischen Weltanschauung in dem ländlichen Tomi von sich bekannte: „Barbarus

Digitized by Google

hic ego sum, quia non intelligor ulli" (Ovid. Trist. V, 10). Auch würde ihm der Religionsphilosoph und der Anthropolog grollen, da solche Gebräuche, die wir mehr oder weniger modificirt in allen deutschen Landen und weit darüber hinaus finden, manchmal interessante Rückschlüsse auf die heidnische Germanenreligion und die einstige Stammesgemeinschaft gestatten.

1. Um das Frohnleichnamsfest.

Wie das Volk von altersher richtig den mit dem Sanctissimum gegebenen Wettersegen für den wirksamsten hält, so daß die Bischöfe sich öfters veranlaßt sahen, in genannter Richtung maßvolle Beschränkungen [1]) anzuordnen, so suchte es gewissen Gegenständen durch Annäherung an den heiligsten Frohnleichnam übernatürliche Kraft und Weihe zu verleihen. Dieser fromme Volksglaube erinnert an das Vertrauen des blutflüssigen Weibes, welches an den Heiland herantrat, um nur den Saum seines Kleides zu berühren und dadurch zu gesunden. Und die Heilkraft, welche nach Christi eigenen Worten von ihm ausging — virtus quae exierat de illo (Mark. V, 30) — half ihr.

Im mittleren Schwaben werden am Frohnleichnamsfeste um die vier im Freien errichteten Altäre „Maien", d. h. junge Birken (betula pubescens Ehrh.) und Erlen (alnus glutinosa Gaert.) gesteckt. Davon bricht man, wenn die Procession vorüber ist, Zweige ab und hinterlegt sie zur Abwehr alles Diabolischen im Hause, besonders in den Betten [2]). In Aschau (Allgäu) werden von den Buchen (fagus silvatica L.) und Espen (populus tremula L.), die in der Frohnleichnamsoctav zum Schmuck in der Kirche oder um die vier Altäre gestanden, Zweige mit nach Haus genommen und gegen Blitzschlag an die Fensterstöcke gesteckt. Andere stecken dieselben auch in's

1) Cf. z. B.: F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg. Augsburg 1889. Lit. Inst. von Dr. M. Huttler (Michael Seitz) S. 173.

2) Cf. Dr. Franz Xaver Neidhart, Die Pflanzen in religiöser, abergläubischer und volksthümlicher Beziehung (im 19. Bericht des natur-hist. Vereins in Augsburg 1867) S. 18.

Digitized by Google

Flachsfeld gegen Hagel. In Stötten (Allgäu) pflegte man früher von solchen Zweigen bei Gewittern etwas in's Heerdfeuer zu werfen, damit der Blitz nicht einschlage. In Stiefenhofen und Weitnau (Allgäu) flicht man von den Frohnleichnamsbirkenzweigen Kränzchen und hängt sie zu Hause gegen Wetterschlag auf [1]). In der Gegend von Dirlewang (cf. Reidhart S. 13) in Oberschwaben werden aus Thymian (thymus serpyllum L.), Mauer- und Gartenraute (asplenium ruta muraria L.), (ruta graveolens L.), Wiberthon (Miesblüthe) (polytrichum commune L.), Ruhrkraut (gnaphalium dioicum L.), Heiligdreifaltigkeitsblume (viola tricolor L.), Buchs (buxus sempervirens L.), und Zweigen vom Sevenbaum (juniperus Sabina L.) Kränzchen gewunden, während der Frohnleichnamsoctav in einem Korbe nächst dem Hochaltare hinterlegt und sodann gegen dämonische Einflüsse in den Stall gehängt oder in den Milchkasten gelegt. In Legau im Allgäu wurden von Ministranten vier „Bolei" [2]) (Thymian)-Kränzchen bei der Processsion mitgetragen, dann an den vier Ecken des Fleckens vergraben, daß der Ort von Blitz- und Hagelschlag verschont bleibe. In Altdorf im Allgäu tragen weißgekleidete Mädchen „Bolerblumen" in einem Körbchen mit, die man daheim gegen Wetterschlag aufbewahrt. In Stötten am Auerberg machte man einst ganz kleine Kränzchen von „Bolei", die man am Vorabend vor Frohnleichnam in der Kirche an einer Stange aufeinanderreihte und nach der Octav gegen Wetter und sonstiges Unheil aufbewahrte.

Aehnliche Gebräuche bestehen in Oberbayern. Die aufgestellten Buchen und Birken (1505 in Tegernsee Puechen-May genannt) werden nach der Processsion nach Hause gebracht und als „Hexenbesen" in die Flachsäcker gesteckt [3]). In Traubing

1) Cf. Dr. Karl Reiser, Sagen, Gebräuche und Sprichwörter des Allgäu's. Kempten, Kösels Verlag, Bd. II (1900), S. 147.

2) Bolei oder Polei ist eigentlich mentha *pulegium* L.

3) Cf. Dr. M. Höfler, Volksmedizin und Aberglaube. München, Stahl's Verlag. 1888, S. 96.

Digitized by Google

wurden einst, wie mir alte Leute erzählten, Kränze aus sogenanntem „Kranzkraut“ [1]), das auf Rainen, dürren Wiesen und Ameisenhaufen wächst und gleich den „Frauenschühlein“ (cypripedium calceolus L.) einen starken Geruch hat, am Frohnleichnamstag durch zwei Ministranten zu den vier Segnungen mitgetragen und dann von den Eigenthümern, zugleich mit hochgeweihtem Dreikönigswasser und geweihten Kohlen vom Charsamstag gegen Hagel auf die Aecker gestreut.

In St. Leonhard am Forst [2]) (am Nordende des Hohenpeißenberg) bestand die Sitte, Blumenkränze mit angehängtem Zettel und daraufgeschriebenem Namen des Eigenthümers am Vorabend vor Frohnleichnam auf ein Tischchen beim Hochaltar zu legen, welche am Octavtag vom Pfarrer benedicirt und gegen Ungemach mit nach Haus genommen wurden. Im Lechrain [3]), d. h. in der Gegend rechts des Lechs zwischen Schongau und Friedberg, wand einst jedes Haus auf Frohnleichnam vier Kränze: einen von Terkfenlaub oder Elsenbeerbaum (prunus padus L.); den andern von Haselaub (corylus avellana L.); den dritten von „Unseres Herrn Näglein“ (sedum acre L.); den vierten von Feldthymian (thymus serpyllum L.). Dieselben wurden von Knaben zur Procession mitgetragen, während Absingung der vier Evangelien auf den Altar gestellt, und dann von der Bäuerin oder dem Bauern selbst mit einem „hohen Weihbrunnen“ (Weihwasser) besprengt und gegen den sog. „Durchschnitt“ [4]) auf die Felder gestreut. Die würzigen Feldkräuter, welche in Altbayern zu Kränzchen gebunden bei der Frohnleichnamsprocession mitgetragen

1) Kranzkraut ist nichts anderes als Thymian.

2) Cf. Joh. Bapt. Leuthenmayr, Forst oder St. Leonhard. Neuburg a. d. D., Grießmayer's Verlag 1881.

3) Cf. Karl Freiherr v. Leoprechting, Aus dem Lechrain. München, Lit. art. Anstalt 1855.

4) Es ist das eine strichförmige Verderbniß des Getreides, welche man einem Unhold, genannt Bilmes (an anderen Orten Deutschlands: Bilwitz, Binsenschneider, Bilverschnitter) zuschrieb. Die gefürchteten kleinen Wege (daher auch „Wegeleschneider“) werden heute als Hasengänge angesehen. Cf. E. Rosenkranz, Die Pflanzen im Volksaberglauben. Leipzig, G. Lang's Verlag 1896, S. 223.

Digitized by Google

werden, haben diesem Feste den volksthümlichen Namen „Kranzltag" aufgebracht.

Diese und ähnliche Gebräuche dürften christianisirte Ueberreste des altgermanischen Donarkultes sein, soweit uns dieser aus Volkssagen und Märchen und insbesondere aus den alten Schriften des skandinavischen Nordens, zumal den beiden Edda's bekannt ist. Donar oder Thor [1]) ist der höchste Natur-Gott, der in allen Elementen waltet, der als Gott des Blitzes und Donners mit der Kraft seines Hammers die Riesen, d. h. die feindlichen Naturkräfte besiegt, das Land zum Anbau fruchtbar macht, die kalten Ostwinde bannt (zieht daher stets gegen Osten) und den Himmel erschließt, um durch den niederströmenden Regen die Saaten zu segnen. Er ist der Gott der Furchtbarkeit und der Ehe, der Heerd- und Feuergott. Ihm war der Donnerstag geweiht, an welchem man nicht spinnen oder Holz hauen durfte. Eine Ebereesche (sorbus aucuparia L. Vogelbeerbaum) war einst seine Rettung aus Wassersnoth, weßhalb ihm dieser Baum mit seinen rothen Früchten heilig ist. Seine Zweige steckte man über Haus- und Stallthüren, um den fliegenden Drachen abzuhalten und berührte mit ihnen den Rücken der Kühe, um sie milchreich zu machen [2]). Gleich den übrigen germanischen Göttern wurde er, der Sohn Odin's (höchster Gott im Gebiet des Geistes) und der Frigga, durch Opfer und Umzüge gefeiert.

Wir sehen, genug der Anknüpfungspunkte für die christlichen Bekehrer! An Stelle Donars tritt Christus, der aus Maria durch die Kraft des hl. Geistes die Menschen-Natur angenommen; der die Wuth der Elemente unter die Kraft seines Wortes beugt; der den Drachen d. i. Satan besiegt; der Menschen und Hausthiere, Speise und Trank, Ehe und häuslichen Heerd segnet; der, aufsteigend im Osten, sich zum Himmel erhebt: qui ascendit super coelos coelorum ad orientem (Ps. 67 in der communio der missa in asc. Domini). Sein Triumph- und Siegesfest, Christi Himmelfahrt, fällt regelmäßig in den Monat Mai, wo in den

1) Cf. A. H. Petiscus, Der Olymp, Leipzig, Amelang's Verlag 1874, S. 357.

2) Cf. C. Rosenkranz, l. c. S. 94.

Digitized by Google

Germanenländern die Natur ihre Blüthenpracht entfaltet, und zwar immer auf einen Donnerstag. So zogen denn die Neubekehrten an Christi Himmelfahrt in feierlicher Procession hinaus auf die Fluren wie bisher, nur daß an die Stelle des Hammers das Kreuz trat und anstatt Thors der neue Wetter- und Hausgott Christus angerufen wurde, der seinen Aposteln die besondere Kraft gegeben, in seinem Namen Dämonen auszutreiben, in neuen Sprachen zu reden, Schlangen aufzuheben, Giftiges schadlos zu trinken und Kranken die Hände aufzulegen, auf daß sie gesunden (Evang. an Chr. Himmelfahrt). In das Fest Christi Himmelfahrt und dessen „Oesch" Gänge[1]), die sich bekanntlich als Diöcesanriten bis heute erhalten haben, scheinen nun aber auch verschiedene andere Volksgebräuche der Heidenzeit mit herübergenommen worden zu sein. Wir erwähnen den alten Brauch der Stadt Frankfurt a. M., gerade am Himmelfahrtstage schaarenweise in den Stadtwald zu ziehen, um an der Aaronswurzel (arum maculatum L.) die Fruchtbarkeit des Jahres zu erkennen. Wir erinnern an Mittelschwaben (cf. Neidhart S. 12), wo die Mädchen noch in neuester Zeit an manchen Orten in größeren Gesellschaften an gewisse Plätze zogen, an welchen „Himmelfahrtsblümchen" (antennaria dioica) blühten, um daraus Kränze zu winden und diese in Stube und Stall gegen Blitzschlag aufzuhängen. Wir verweisen auf Oberbayern (cf. Höfler S. 96), wo man bei der „Eschprocession" kleine Kräuterkränzchen, um Kerzen herumgelegt, mittrug.

Aehnliche Gebräuche des ursprünglichen Flurumgangstages scheinen bei der erst im Mittelalter eingeführten Frohnleichnamsprocession, welche wieder auf den Donnerstag fällt und bei uns mit viermaligem Wettersegen verbunden ist, vom Volke gleichfalls geübt und allmählich mehr oder weniger ausschließlich auf diesen Tag festgelegt worden zu sein.

Zu den aufgeführten volksthümlichen Frohnleichnamsfestbräuchen in Schwaben, Allgäu und Oberbayern sei folgendes bemerkt. Die Errichtung von „Maien" ist heute noch in genannten Gegenden im allgemeinen ein Zeichen außerordentlicher Ehrung. Die Birke mit ihrem frühzeitigen, zarten, freundlichen Blattschimmer ist einer

1) In der Dreifelderwirthschaft ist die ganze Flur in 3 „Oesche" abgetheilt.

Digitized by Google

der heiligen Bäume der Germanen, der eigentliche Maibaum (cf. Rosenkranz S. 104—105). Die Erle schützt nach dem Volksglauben die Früchte vor schädlichen Thieren. In der Rhön legt man gegen Mäusefraß Erlenbüsche in die Scheunen. In manchen Theilen des Oberlahnkreises stecken die Bauern Erlenzweige auf die Krautäcker. In der That hält der Geruch der Erlenbüsche die Kohlweißlinge von den Krautpflanzen fern (cf. Rosenkranz S. 98). Die Buche, aus deren heiligem Holze die Runen geschnitten wurden, soll manchmal auf ihren Blättern ein T, das Runenzeichen Thor's zeigen. Der Glückliche, der solches findet, kann nach der Sage sich, seine Thiere und sein Haus vor Schaden und Verzauberungen schützen. Der Aberglaube, daß der Blitz nie in eine Buche schlage, beruht auf der Thors-Rune (cf. Rosenkranz S. 90). Der wilde Thymian liefert ein ätherisches Oel, welches das stark antiseptische Thymol enthält (cf. Höfler S. 97). Die Gartenraute (edle Weinraute) ist ein Volksheilmittel gegen Pest[1]), aber auch gegen Augenentzündung und gegen Krämpfe (cf. Höfler S. 97). Das Ruhrkraut, die Blume der Diana, schützt vor Blitz, macht unsichtbar und unverletzbar (cf. Rosenkranz S. 366). Das Dreifaltigkeitsblümchen (viola tricolor L. Veilchen, Stiefmütterchen) gibt ein volksthümliches Heilwasser gegen Fraisen (cf. Höfler S. 99). Bux ist ein Volksmittel gegen Wechselfieber (cf. Buck S. 33). Der Sevenbaum, auch Sevelbaum, wird in dem bäuerlichen Wurzgarten für altehrwürdig gehalten und davon dem kranken Vieh gegeben (cf. Höfler S. 99). Die Haselnußstaude war dem Donar heilig. Aus der heidnischen Ueberlieferung erklärt sich die Sage, die Gottesmutter sei auf ihrer Reise zu Elisabeth von einem Gewitter überrascht worden, habe aber unter einem Haselstrauch sicheren Schutz vor den Blitzen gefunden (cf. Rosenkranz S. 180). Hiernach dürften diejenigen Pflanzen als eigentlich weihberechtigt erscheinen, welche von ältester Zeit her dem Volke als heil- und zauberkräftig galten.

1) Cf. Dr. M. R. Buck, Mediz. Volksglauben und Volksaberglauben. Ravensburg, Dorn's Verlag 1865, S. 39.

Digitized by Google

XLV.

Literatur.

Engelkemper, Dr. W., Die Paradiesesflüsse. Exegetische Studie. Aschendorff, Münster 1901. ℳ 1.50.

Ein neuer Beitrag zu der vielumstrittenen, auch in dieser Zeitschrift erst vor Jahresfrist erörterten Streitfrage über Gen. 2, 10—14, aber kein neuer Lösungsversuch. Der Verf. nimmt vielmehr die älteste, von Juden und Christen Jahrhunderte lang unbefangen festgehaltene Erklärung wieder auf und sucht sie durch Anwendung unbestrittener hermeneutischer Regeln zu begründen, nachdem er die Unhaltbarkeit sämmtlicher neueren Lösungsversuche dargethan zu haben glaubt. In der That erschüttert er — um von Anderem hier abzusehen — die Grundlage der von den meisten neueren katholischen Erklärern angenommenen Erklärung von Kaulen, durch den in eigenem Exkurs gegebenen lexikalischen Nachweis, daß das entscheidende hebräische **mischam** (Vulg. **inde**) lokal (von dort), nicht temporal (von dann) zu nehmen ist, da diese Präposition durchweg in lokalem Sinne gebraucht wird, nur an einigen wenigen Stellen möglicherweise, an keiner sicher temporale Bedeutung hat. Aber selbst die Möglichkeit temporalen Gebrauches zugegeben, scheint ihm der Zusammenhang diese Erklärung an unserer Stelle auszuschließen. Wir lassen dahingestellt, ob es dem Verf. gelungen ist, die Argumentation von Hoberg, der sich der Kaulen'schen Erklärung anschließt, in allen Punkten zu entkräften. Für ihn ergibt sich, daß eben keine andere Wahl bleibt, als zu der ursprünglichen Erklärung zurückzukehren, die auf Grund der dem gesammten Alterthum gemeinsamen unvollkommenen, ja unrichtigen geographischen Anschauung annimmt, die Paradiesesflüsse seien Euphrat, Tigris, Indus (Ganges) und Nil, die Hauptströme der alten Welt, denen man gemeinsamen Ursprung in Asien zuschrieb. Der Schwierigkeit, die unser besseres geographisches Wissen in dieser Annahme findet und die zur Verwerfung der ältesten Erklärung geführt hat, stellt nun der Verf. die hermeneutische Regel entgegen, daß die Autoren der hl. Bücher in natür-

Digitized by Google

lichen Dingen von den Kenntnissen und Anschauungen ihrer Zeit abhängig und ihre Ausdrücke im zeitgeschichtlichen Sinne zu nehmen, nicht vom modern-wissenschaftlichen Standpunkt aus zu beurtheilen sind. Danach betrachtet er als „offenkundigen Sinn des biblischen Textes" Folgendes: „Das Paradies befand sich in jener Gegend, wo nach der damals landläufigen und von denen, für welche der Autor schrieb, als ganz zuverlässig angenommenen Meinung die bekannten 4 Flüsse Pischon, Gichon, Chiddethel und Phrat ihren gemeinsamen Ursprung haben sollen" (S. 25). Daß man diese durch Wortlaut und Tradition begünstigte Erklärung aufgegeben und neue Hypothesen ihr vorgezogen hat, dafür liege der Grund nicht am wenigsten in gewissen Bedenken, die man in der Inspiration der hl. Schrift begründet glaubte (Vorw. S. IV). Diese Bedenken sucht nun der Verf. durch eine ausführliche Erörterung der einschlägigen hermeneutischen Grundsätze hinwegzuräumen (S. 25—38). Unter beständiger Berufung auf die Autorität der Väter, die Direktiven der Encyklika *Providentissimus*, die Darlegungen angesehener neuerer katholischer Gelehrten (Cornely, Reithmayr, Thalhofer) und unentwegt an dem Satze festhaltend, daß die hl. Schrift keinen Irrthum lehren könne, gelangt der Verf. zu dem Ergebniß, daß man zwischen Sinn und Ausdruck unterscheiden müsse: der Sinn kann keinen Irrthum enthalten, weil Gott nicht Urheber eines Irrthums sein kann; der Ausdruck, durch welchen etwas verständlich gemacht werden soll, kann, ja er muß dem Ideenkreis der Zeitgenossen des menschlichen Autors, dem Sprachgebrauche des Volkes — nicht der Wissenschaft — entnommen sein. Für die vorliegende Stelle kommt es auch nicht darauf an, ob die 4 Flüsse thatsächlich ihren Ursprung an einem Ort haben. Die Absicht des Verf. und somit der Sinn der ganzen Notiz geht darauf, einen Anhaltspunkt für die Lage des Paradieses zu geben: es lag dort, wo nach der allgemeinen — ohne Zweifel auch von dem menschlichen Autor getheilten — Annahme (Vorstellung) jener Zeit, die vier Weltströme ihren Ursprung haben, ostwärts von Palästina, im östlichen Armenien. — Soviel über die leitenden Gedanken der Schrift; die Einzelheiten brauchen hier nicht weiter verfolgt zu werden.

Digitized by Google

Man muß dem Verf. nachrühmen, daß er seine These mit Klarheit, Sicherheit und strenger Sachlichkeit dargelegt und begründet hat. Man kann auch zugeben — was von anderer Seite betont worden ist — daß mit den oben genannten, in der Theorie unbestrittenen hermeneutischen Regeln in praxi voller Ernst gemacht werden muß. Es darf aber bezweifelt werden, ob wirklich alle Argumente, auf die sich andere Erklärungsversuche stützen, entkräftet und alle Bedenken gegen die Anwendung der bezeichneten hermeneutischen Regeln ausgeräumt sind. Ist wirklich in Gen. 2, 10—14 nichts Thatsächliches ausgesagt, sondern nur eine Vorstellung der Zeit zum Ausdruck einer dem populären Zweck genügenden Ortsbezeichnung verwendet? Kann die Analogie von Jos. 19, 12 und Lev. 11, 6 — man könnte beifügen Gen. 1, 6, eine Stelle, die von den Erklärern meist recht stiefmütterlich behandelt wird — ohne Weiteres auf historische und geographische Gegenstände angewandt werden? Ist nicht ein Unterschied zwischen der landläufigen Vorstellung (von den Wassern über dem Firmament, der scheinbaren Sonnenbewegung, dem „Wiederkäuen" des Hasen ꝛc.), von der auch der inspirirte Schriftsteller abhängig ist und zwischen den Angaben, die Thatsächliches zum Gegenstande haben? Wir werfen diese Fragen nur auf, um die Richtung zu bezeichnen, in welcher u. E. noch Bedenken liegen, die durch eine genauere Untersuchung der einschlägigen Parallelstellen noch klar gestellt werden müßten. Was darüber S. 34 und 35 gesagt wird, erschöpft den Gegenstand nicht (Schmid, (De inspirationis Bibl. vi ac ratione p. 319 sq.) und Cornely (Introd. I, 585 sqq.) haben etwas mehr darüber, ohne indessen den Kernpunkt der Frage, die uns hier beschäftigt, völlig klarzustellen. Die beiden Axiome aus Hieronymus („consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur" und „multa in Script. sacris dicuntur juxta opinionem illius temporis, quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat") bedürfen eben selber der richtigen Erklärung und Anwendung. Der Ausdruck „Objektive historische Unrichtigkeiten" deutet auf die Möglichkeit von Consequenzen, gegen welche erhebliche Bedenken

Digitized by Google

erhoben werden können. Die Schrift wird vielleicht Anlaß zu fruchtbarer wissenschaftlicher Diskussion der einschlägigen Fragen geben — wenigstens enthält sie Anregung dazu — deren Ergebniß dem wahren Fortschritte der Exegese zu gut kommen dürfte.

Mainz. Dr. Selbst.

Roads to Rome being personal Records of some of the more recent Converts to the catholic Faith. With an Introduction by His Eminence Cardinal Vaughan, Archbishop of Westminster. Compiled and edited by the Author of „Ten Years" in Anglican Orders. New Impression, London 1901. Longmans, Green and C. S. XI. 344 pag. 7½ shill.

In dieser lesenswerthen Schrift haben fünfundsechszig Convertiten in kurzer Darstellung die Gründe entwickelt, die sie bestimmten, den Anglikanismus zu verlassen und zur Kirche Gottes zurückzukehren. Es sind hochgebildete Männer und Frauen, den verschiedensten Gesellschaftsklassen angehörend, und auf den mannigfachsten Stufen der Bildung und Cultur stehend, die uns einen Blick in ihren Lebensgang gewähren und die Wirkungen der göttlichen Gnade enthüllen. Ihrer Stellung in der katholischen Kirche nach erscheinen drei Bischöfe, zahlreiche Priester, und von Ordensleuten Benedictiner, Jesuiten, Dominikaner und Redemptoristen, endlich Laien. Die letzteren vertreten die mannigfachsten Stände: Richter, Rechtsanwälte, Mediciner, Kaufleute. Einen sehr großen Beitrag zu diesen Convertiten haben diejenigen gespendet, die ehemals als Diener am Worte in der Hochkirche gearbeitet. Gerade aus ihrem Munde die Gründe der Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche zu vernehmen, gewährt einen besonderen Reiz. Die letzteren auch nur annähernd genau hier namhaft zu machen, ist unmöglich, das muß einer deutschen Uebersetzung, die wir dringend wünschen, vorbehalten bleiben. Man darf kühn behaupten, daß es kaum irgend eine Glaubenswahrheit des Christenthums und der Kirche gibt, an welche die göttliche Gnade nicht anknüpft, um die aufrichtig nach Wahrheit suchende Seele in die Burg der übernatürlichen Wahrheit einzuführen. Indeß drängt sich dem Leser bald die Ueberzeugung auf, daß die Lehre von der Kirche und dem

Digitized by Google

Primat des Papstes bei den Conversionen eine hervorragende Rolle spielt. Die Conversionsgründe der drei Bischöfe Patterson, Wilkinson und Brownlow sind lehrreich und freimüthig zugleich. Auch die Schattenseiten des heutigen Anglikanismus, insbesondere die in Folge des Mangels einer unfehlbaren Auctorität stets weiter einreißende Verkrüppelung, ja Preisgebung von Glaubenslehren empfangen eine grelle Beleuchtung. A. Bellesheim.

Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbisthums München und Freising von Dr. Martin von Deutinger. Fortgesetzt von Dr. Anton Specht, Domcapitular. 7. Bd. (Neue Folge 1. Bd.) München 1901. J. Lindauer'sche Buchhandlung (Schöpping). 8° 316 S. 4 Mk.

In den Jahren 1850—54 gab Domprobst Deutinger in München unter obigem Titel in reger, durch den Tod jäh unterbrochener Schaffungskraft 6 Bände zur München-Freisinger Diöcesangeschichte heraus, welche nun nach langen Jahren in zwangloser Folge fortgesetzt werden soll. Vorliegender Band, dem auch eine Inhaltsübersicht über die ersten 6 Bände angeschlossen ist, behandelt:

1. Das Todesjahr des hl. Korbinian. Von Dr. Max Fastlinger. Derselbe stellt das Jahr 725 fest.

2. Die Klöster im Bisthum Freising vor der Säcularisation. Von P. Pirmin Lindner. Diese Abhandlung ist sammt der umfassenden Literaturangabe ein werthvoller Beitrag zu einem deutschen Kloster-Lexikon.

3. Ein Freisinger Formelbuch. Von Dr. Emil Uttendorfer. Dasselbe war für Notare bestimmt und ist meist aus wirklichen Urkunden des Freisinger Generalvicars Vinc. Schrenk († 1499) zusammengestellt.

4. Das Freisingische *Seminarium Studiosorum*. (Uttendorfer veröffentlicht.) Rechnungsauszüge über Jahresstipendien an Freisinger Theologiekandidaten aus den Jahren 1613—23.

5. Kloster Weyarn im österreichischen Erbfolgekrieg. Von Dr. Marcellus Stigloher. Lateinische Aufzeichnungen des Propstes Augustin Hamel über die Kriegsleiden.

Digitized by Google

6. *Historia monasterii Tegernseensis* (Lindner). Ein Theil einer zum erstenmal aus dem Münchener Reichsarchiv veröffentlichten Geschichte Tegernsee's von 1737—1803, verfaßt von P. Virgil Wilhelmseder.

7. Eine Firmungsreise des Fürstbischofs Ludwig Josef im Jahre 1786. Von Dr. F. A. Specht. Ein ausführliches Tagebuch, verfaßt von dem Reisekavalier Baron Bugniet des Croisettes.

8. Münchens kirchliche Anfänge (Fastlinger). Verfasser deutet die in einem Privilegium des Kaiser Friedrichs I. an's Kloster Tegernsee (1163) genannte *ecclesia Munichen* auf die Stadt München.

9. Kirchliche Volksausgänge Alt-Münchens (Specht). Ein Beitrag zu einer Geschichte der religiösen Volksfeste.

Diese kurze Inhaltsangabe läßt ersehen, daß vorliegender Band vielfach mehr denn lokalgeschichtliches Interesse beanspruchen darf. Erwähnt sei ein hübsches Wortspiel des Tegernseer Chronisten, der 1739 der Braut des dortigen Richters folgendes schöne Zeugniß gibt: ex quintuplici littera p. commendabilis, pia nimirum, prudens, pulchra, pudica, potens.

T. M. R.

Die praktischen Ziele der seelsorglichen Lehrthätigkeit. Kurze theoretische Behandlung der praktischen Ziele, wie sie in Homelie und Katechese, Leitung der Pönitenten und Kranken anzustreben sind, nebst methodischer Materialiensammlung für die Praxis. Von Martin Mühlbauer, Beichtvater und Schulinspektor. Zum Besten der Missionsanstalt Steyl. 1901. Verlag der Missionsdruckerei St. Michael in Steyl, postlagernd Kaldenkirchen (Rheinland). 496 S. *M.* 3. Geb. *M.* 4.

Ein praktischer und zugleich seeleneifriger Priester hat vorliegendes Werk verfaßt. Das erhellt aus den allgemeinen Grundsätzen, die er aufstellt, wie aus der Anwendung derselben in der methodischen Materialiensammlung des zweiten, sehr reichhaltigen Theiles. Dieser zerfällt in zwei Unterabtheilungen, von denen der erste die Vorsätze gegen das Böse, der andere jene zum Guten an der Hand des Katechismus erklärt, begründet und durch Be-

Digitized by Google

zeichnung entsprechender Mittel nahelegt. Viele Stellen der hl. Schrift werden angeführt, ebenso passende Aussprüche von Vätern und Heiligen — landläufige Einwände werden schlagend zurückgewiesen und manche gut gewählte Beispiele kurz erzählt. — Da Letztere zuweilen aus der Jetztzeit mitgetheilt werden, setzen sie die Kenntniß der Thatsache voraus, werden aber gerade deßhalb später weniger verwerthet werden können.

Prediger, Katecheten und Beichtväter können aus vorliegendem Werke viel Nutzen schöpfen; es sei ihnen daher bestens empfohlen!

C. H. S. J.

Das Haus auf dem Berge. Von Em. Hück. Missionsdruckerei in Steyl. 411 S. geb. *M.* 2.

Wir haben es hier mit einer beachtenswerthen Arbeit populärwissenschaftlicher Apologie zu thun. Der Verfasser, welcher uns schon mit einer ähnlichen Schrift („Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube") erfreut hat, versteht es, geistreich und interessant zu belehren. Das Haus auf dem Berge ist die katholische Kirche, welche ihre Strahlen göttlichen Lichtes hineinsendet in alle Zeiten und alle Völker, zurück bis an die Thore des so früh verlorenen Paradieses. — Im ersten Theile, dem mühevollsten, aber auch lehrreichsten, sucht der Verfasser diese Lichtstrahlen des Hauses auf dem Berge im Heidenthum auf. Er führt uns durch die Völker des Alterthums und läßt uns einen Blick thun in ihr besseres Sinnen und Empfinden. So mühsam es für den Verfasser war, all' die schönen Sachen über die Parsen, die Indier, die Babylonier, die Aegypter, die Griechen und Römer, die Chinesen, Japanesen und Araber, die Völker Amerika's, die Germanen, Scyten, Druſen u. s. w. zusammenzutragen, ebenso belehrend ist es für den Leser, diese Völker an der Hand des Buches zu durchwandern. Trotz der furchtbaren Entstellungen und Verirrungen lassen sich immer wieder die Spuren jener Lichtstrahlen erkennen, die zum Hause auf dem Berge hinweisen. Doch dabei bleibt der Verfasser nicht stehen. Gewissenhaft forscht er nach den Ursachen und Erklärungen der oft so frappirend ähnlichen Anschauungen und Institutionen im Heidenthum und in der katholischen Kirche. Hierin

Digitized by Google

liegt der besondere Werth des Buches. — Im zweiten Theile werden die Lichtstrahlen der katholischen Kirche — des Hauses auf dem Berge in der Gegenwart — apologetisch sehr zeitgemäß in 18 Kapiteln behandelt.

Für eine 2. Auflage ist an manchen Stellen größere Klarheit der Disposition und Festigkeit des Gedankengefüges zu wünschen, zumal im ersten Kapitel. Ebenso dürfte etwas mehr Gewicht auf die Beweisführungen gelegt werden, besonders wo es sich um bedeutsamere Fragen handelt.

Das Buch ist in edler Sprache mit wohlthuender Wärme, ja mit Begeisterung für die hl. Kirche geschrieben. Es verdient weite Verbreitung und eignet sich recht gut zu apologetischen Vorträgen in Vereinen, indem der Stoff ebenso unterhaltend als belehrend ist. H. F.

Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr 1900. Bearbeitet von Baentsch, O. Clemen, Eisenhans, Everling, Ficker, Foerster, Hasenclever, Hepler, Hering, Koehler, Kohlschmidt, Lehmann, Loesche, Lüdemann, Lülmann, Marbach, Mager, Meyer, Preuschen, Scheite, Spitta, Sülze. Und Todtenschau. Zusammengestellt von Nestle, herausgegeben von Dr. G. Krüger, Professor in Gießen. Sonder-Abdruck aus dem 20. Bande des Theologischen Jahresberichtes. Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn. Berlin 1902. ℳ 2.

Die Vorbemerkung zu diesem 342 Octavseiten zählenden stattlichen Bande sagt: „Diese mit Zugrundelegung der besten Hilfsmittel — es sind 225 Zeitschriften — zusammengestellte Bibliographie der gesammten theologischen Literatur des In- und Auslandes, einschließlich der nichtchristlichen Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie, ist unter allen die vollständigste, zuverlässigste und unter Berücksichtigung des sehr großen Umfangs bei weitem die billigste."

Diese Vorbemerkung muß man in ihrem ganzen Umfange als richtig bezeichnen. Ein gewaltiger Stoff liegt hier vereinigt vor, vollständig, in systematischer Ordnung, übersichtlich, so daß der Theologe rasch und sicher über einen beliebigen Gegenstand seiner Studien Auskunft erhält. Das Buch erscheint deßhalb als unentbehrliches Repertorium für solche, welche auf theologischem Gebiete literarisch thätig sein wollen. F. F.

Digitized by Google

XLVI.
Miscellen.

1. **Zu den Reliquien des hl. Bonifatius.** Die jetzt der evangelischen Gemeinde in Mainz dienende Kirche war vordem die Stiftskirche St. Johann. Diesen Namen erhielt sie im Laufe des 11. Jahrhunderts, in der älteren Zeit diente sie als bischöfliche Kirche; als solche war sie Maria geweiht. Die Tradition im Stifte führte den Ursprung dieser Kirche zurück in's 6. Jahrhundert; sicher war sie die älteste Kirche der bürgerlichen Stadt in constantinischer Zeit. In dieser Kirche müssen wir uns den hl. Bonifatius als Erzbischof von Mainz thätig denken. Aus der Biographie des hl. Bonifatius ist bekannt, daß seine Leiche erst in Mainz gereinigt und zur definitiven Beisetzung in Fulda hergerichtet wurde. Was bei dieser Gelegenheit zurückblieb, wurde in der Marienkirche zurückgehalten und ehrerbietig beigesetzt. Lullus *lotia* in testaceum vas collocavit et sub terra fudit in loco, ubi nunc s. Bonifatii capella constructa manet, a septentryone ecclesiae quae nominatur baptisterium Johannis, in qua [capella] usque hodie ut ferunt *vestimenta* in quibus passus est, in *archa* lignea iacent [1]).

Unter lotia haben wir zunächst an das mit Blut und Staub vermischte Wasser zu denken. Der Sage nach kamen auch die Kleider zur Mitbeisetzung in einer Todtentruhe von Holz, was sehr wahrscheinlich ist. Spätere Nachrichten reden allgemein von exta, Eingeweiden.

Die Stelle der Beisetzung im Jahre 755 blieb bekannt und wurde mit einer nördlich angebauten Kapelle überdeckt und geschützt, welche den Namen Bonifatiuskapelle erhielt und mehrfach in den Geschichtsquellen vorkommt. Dieselbe muß schon vor der Zeit des Abtes und späteren Erzbischofs Rabanus Maurus bestanden haben; denn in den unten folgenden Versen bezeugt Rabanus, daß er nur einen tumulus zu Ehren St. Bonifazens errichten ließ. Später hat der Erzbischof Gerlach (1346—71) von Mainz einen Stein mit der Figur des Heiligen und einer Inschrift setzen lassen; er befindet sich jetzt an einem der nördlichen Pfeiler des Domes (gegen Osten).

1) Jaffé, Moguntina p. 479.

Digitized by Google

Rabanus Maurus, der so manche hl. Stätte mit Versen bedachte, dichtete auf die ihm bekannte Bonifatiusstätte folgende Disticha mit der Ueberschrift:

In ecclesia s. Mariae juxta sepulchrum s. Bonifacii.

Postquam martyrium explevit Bonifacius, almus
Martyr et antistes, aethera celsa petens,
De Fresia huc vectus cum theca, hic rite locatus,
Sanguinis hic partem linquerat hinc abiens.
Desuper hunc tumulum Rabanus condere jussit[1])
Ad laudem sancti, exiguus famulus,
Indignus praesul vernaculus attamen hujus.
Pro quo tu, lector, funde preces Domino[2]).

Im Jahre 823 wurde in Mainz zu Gunsten des Klosters Fulda unter Abt Rabanus Maurus (822—42) eine Schenkung gemacht; die Schenkungsurkunde wurde von 15 Zeugen und zwar in Mogontia civitate in Capella S. Bonifatii errichtet. Also war die Kapelle zu dieser Zeit schon gebaut[3]). Im Jahre 1315 wurde zu Gunsten der St. Johannisstiftskirche ein Legat errichtet, laut dessen eine Vertäfelung (laquear) gemacht werden sollte in illa parte ecclesiae versus claustrum ante capellam b. Bonifacii[4]).

Unter den Gräberinschriften, welche Gudenus im Cod. dipl. III, 909 mittheilt, kommt ein Grab vor ante aram Divi Bonifacii vom Jahre 1713.

Interessant ist eine kaum bekannte Nachricht aus dem Jahre 1687 aus einem Contractsbrief zwischen dem Dechanten des St. Johannesstifts in Mainz und dem ehemaligen Speicher- und Kistenmeister Joh. Ludw. Cünzer, wo es heißt: Sondern auch er (Cünzer) unsere ruinirte Stiftskirchen im Augenschein dergestalt repariren lassen, daß neben dem eingefallenen Creuzgang die neue Sacristey und die lange Seythen (Seitenschiff) vom hindern chor bis zu End des kleinen Paradies aus dem Fundament 112 Schuh lang neu aufgemauert, der gantze Kirchenboden, sampt S. Bonifacii

1) Vermuthlich ein über dem Boden erhöhter Stein mit einer Kreuzfigur.
2) Migne, Patrol. lat. CXII, 1686.
3) Tradit. Fuld. ed. Schannat n. 845.
4) Baur, Hessische Urkk. II, 761.

Digitized by Google

Grab erhöhet, deſſen hl. Exta den 24. März 1685 ſampt dem Altar cum solemnitate hinaufwärts transferirt, mit neuen Platten belegt, mit neuem Steinwerk und Fenſtern verſehen, beide Flügel und Dachwerk ſampt dem ganzen Creuzgang mit neuen Holz und Dachung wohl verwahret und das eraltete gantze Kirchendachwerk ſampt dem Glockenthurm mit neuen Dachfenſtern, neuen Leiſtbruchen und Canalen verſichert, ipsa ecclesiae navis ſo fürmahlen faſt einer Scheuern gleich geſehen, mit neuen Brettern beſchlagen und mit ſaubern, nunmehr freiſtehenden Gewölben verſehen und geziert worden ꝛc. — und dadurch endlich unſere von anno Chr. 525 ſtehende und von ſolcher Zeit faſt eraltete und ruinirte Stiftskirchen inſoweit wieder in Perfection, und in den jetzo zu jedem männiglichen Vergnügen ſtehenden guten Stand gebracht, über .... allda ad 6562 Gulden 28 Albus 2 Pfg. ſich belaufende Baukoſten .... Rechnung erſtattet.

Im St. Johannesſtifte wurde der Todestag des Heiligen und der Weihetag der Kapelle gefeiert, wie aus folgender Aufzeichnung eines handſchriftlichen Necrologs in den Gamans'ſchen Fragmenten zu Würzburg erhellt:

In hoc *festo* presentes habent I maltr. tritici de granario; item presentes habent I marcam, euntibus ad *sepulchrum* s. Bonif. de domo apud curiam zum Brunſtein ex parte Henrici Rockenberg cantoris.

2. Dec. In *dedicatione* Capellae s. Bonif. euntes in processione habent XIX solidos hallenses [1]). F. F.

---

2. **Bonifacius Britannus oder Georg Wizel.** In einer früheren Miscelle (Katholik 1894. II, 474 ff.) habe ich zwei Schriften von Bonifacius Britannus namhaft gemacht und zugleich nachgewieſen, daß dieſer Bonifacius Britannus Niemand anders iſt als Georg Wizel. Letzthin ſtieß ich nun in einem Sammelbande

1) Die ehemals im Mainzer Dom befindlichen Reliquien: brachium s. Bonifatii archiep., pes sinister s. Ruperti conf., brachium s. Justinae virg., eine Zeit lang in Aſchaffenburg in der Sacriſtei der Schloßkapelle verwahrt (Katholik 1880. II, 195. 198), befinden ſich jetzt in der fürſtlich-Löwenſteiniſchen Kapelle zu Klein-Heubach.

Digitized by Google

der Münchener Staatsbibliothek zufälliger Weise auf eine weitere Schrift des Bonifacius Britannus, die im Catalog der Bibliothek als anonyme Schrift unter Precationes eingetragen ist und mir daher bei der Abfassung der erwähnten Miscelle unbekannt blieb. Hier der Titel des Schriftchens: Precationes aliquot polemicae, duobus Belli annis, videlicet 1546 et 1547. ad Deum optimum Maximum directae. M. D. XLVIII. Ingolstadii excudebat Alexander Weissenhorn. 23 Bl. 12°. Mit einer Widmung des Verfassers Bonifacius Britannus, dat. ex Francia Orientali, an Cardinal Otto von Augsburg. Das Schriftchen enthält Gebete gegen die schmalkaldischen Bundesgenossen. Die meisten dieser Gebete sind der hl. Schrift und den Vätern entnommen; einige rühren vom Herausgeber her, so insbesondere das letzte mit der Unterschrift: G. V. Diese Initialen weisen klar auf Georgius Vicelius hin. Kein Wunder daher, daß man schon im 16. Jahrhundert die Precationes polemicae ausdrücklich Wizel zugeschrieben hat, so Simon Verrepäus in seinem Gebetbuch: Precationum piarum Enchiridion. Antverpiae 1564. f. 71.

Wizel selber hat in einer seiner späteren Schriften auf den Namen Bonifacius, den er sich beigelegt hatte, angespielt. Im Jahre 1564 erschien zu Köln folgendes Werk: Defensio ecclesiasticae Liturgiae. Auctore S. G. V. Daß diese Schrift, die im Catalog der Münchener Staatsbibliothek ebenfalls als anonyme Schrift eingetragen ist, von Georg Wizel herrührt, steht außer allem Zweifel. Das S bedeutet wohl Sacerdos. In der Widmung an zwei hohe Gönner sagt der Verfasser: *Bonifacium* vestrum, iam *Germanum* factum, vestris magnificentiis recommandatum esse . . . oro.

N. Paulus.

---

3. Zur angeblichen Lehre, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei. — Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, welche zahlreiche katholische Prediger in den ersten Jahren der lutherischen Wirren auf der Kanzel vorgetragen haben sollen, läßt Bossert nicht zur Ruhe kommen. Im Katholik

Digitized by Google

(1896 II, 229 ff., 1897 I, 486 ff., 1900 I, 475 ff.) habe ich wiederholt gezeigt, daß die Zeugnisse, auf welche sich Bossert beruft, nicht stichhaltig sind. In verschiedenen Fällen, für welche die Quellen reichlicher fließen, läßt sich auch positiv nachweisen, daß man protestantischerseits die Lehre der katholischen Prediger durch falsche Consequenzmacherei entstellt habe. Diese im Katholik erschienenen Ausführungen hat Bossert noch niemals zu entkräften versucht; dagegen kommt er immer wieder mit neuen „Zeugnissen". Es wäre ja nun leicht möglich, daß einmal ein ungeschickter Prediger in der Hitze der Polemik bezüglich des erwähnten Lehrpunktes einen Schnitzer gemacht habe. Daß derartige Fehltritte vorgekommen seien, muß jedoch bewiesen werden. Bisher hat aber Bossert noch keinen einzigen stichhaltigen Beweis für die angebliche Lehre vorzubringen vermocht. Auch die drei „Zeugnisse", die er in neuester Zeit geltend zu machen suchte, beweisen nichts.

Zunächst führt er einen Nürnberger Dominikaner an[1]), dem protestantischerseits der Vorwurf gemacht wurde, daß er am 27. December 1524 gepredigt haben sollte: „Christus habe nur für die Erbsünde genuggethan, und wenn zehn Christus kämen und litten, könnten sie nicht mehr ausrichten und müßten die Menschen um ihre wirklichen Sünden Buße thun." Der Nürnberger Stadtrath beschloß, den Prediger zu beschicken und ihn aufzufordern, zu erklären, „wie er die Worte von Christi Leiden gepredigt habe". Der Dominikaner beeilte sich, der Aufforderung nachzukommen. Er reichte ein „Verzeichniß seiner gethanen Predigt" ein, welches dann am 3. Januar 1525 den „christlichen" Predigern der Stadt zur Begutachtung unterbreitet wurde[2]). Welches Urtheil die „christlichen" Prediger über die Ausführungen des Dominikaners gefällt und was Letzterer eigentlich gelehrt habe, wissen wir nicht. Wir kennen blos die Anschuldigung, die protestantischerseits gegen ihn erhoben wurde. Die einfachsten Regeln der historischen Kritik fordern, daß man solch' einseitige

1) Theologisches Literaturblatt. Jahrg. XXI. Leipzig 1900. S. 582.

2) Mittheilungen aus den Nürnberger Rathsprotokollen von K. Schornbaum in Kolde's Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte. Bd. VI. Erlangen 1900. S. 220 f.

Digitized by Google

Anschuldigung nicht ohne Weiteres als beweiskräftig ansehe. Für Bossert ist jedoch diese Anschuldigung vollauf genügend; mit der größten Zuversicht erklärt er: „Um bewußte Lüge oder böswillige Unterstellung und Consequenzmacherei hat es sich in Nürnberg nicht gehandelt." Als ob es nicht möglich wäre, daß man auch in Nürnberg, wie anderswo, die Lehre des katholischen Predigers durch falsche Consequenzmacherei entstellt habe! Das erste „Zeugniß" ist demnach ohne jedwede Beweiskraft. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem zweiten „Zeugnisse".

In der Widerlegung des Vierstädtebekenntnisses, welche die katholischen Theologen im Jahre 1530 auf dem Augsburger Reichstag verfaßt haben, heißt es unter Anderm: „Das Sacrament des Taufs ist von Christo wider die Erbsünde, und die Penitenz wider die wirklichen Sünden aufgesetzt worden [1])." Hierzu bemerkt nun Bossert: „Nur zu begreiflich ist, daß ungeschickte Vertheidiger des alten Glaubens auf den Kanzeln behaupteten, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, was auch Johann Rurer in Ansbach zu bekämpfen hatte, wenn Eck und Genossen in der Confutation lehren, (folgt der angeführte Satz). Der Schritt von diesem Satz zu jenem ist nur ein unbedeutender [2])." Wenn die katholischen Theologen lehren, die Taufe sei wider die Erbsünde eingesetzt, so wollen sie damit selbstverständlich die Wirksamkeit der Taufe nicht auf die Tilgung der Erbsünde einschränken. Sie heben blos die Hauptwirkung der Taufe hervor, hierin dem hl. Thomas von Aquin folgend, der erklärt: Baptismus principaliter datur contra originale peccatum. (S. Th. 3. q. 66. a. 9.) Wie Thomas, so lehren auch die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts, daß die heiligen Sacramente, insbesondere auch das Bußsacrament, von dem mit Recht betont wird, daß es gegen die wirklichen Sünden eingesetzt worden sei, ihre übernatürliche Kraft aus dem Leiden Christi besitzen. Wie kann man also behaupten, daß von dem oben erwähnten, durchaus un-

1) A. Pätzold, Die Confutation des Vierstädtebekenntnisses. Leipzig 1901. S. 28.

2) Theologisches Literaturblatt XXII. 1901. S. 405.

Digitized by Google

verfänglichen Satze bis zur Häresie, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, der Schritt nur ein unbedeutender ist?

Wir kommen nun zu dem dritten Zeugniß, auf welches Bossert bereits oben anspielt, indem er bemerkt, daß auch Johann Rurer die Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, in Ansbach zu bekämpfen hatte. Im Jahre 1527 haben allerdings die neugläubigen Bürger in Ansbach gegen den dortigen Stiftsprediger Dr. Weinandt, den Führer der katholischen Partei, die Anklage erhoben: „Weinandt habe gepredigt, Christus habe nur für die Sünde Adams und der Leute im alten Testament genuggethan, aber nicht für unsere Sünde, als die wir im neuen Testamente seien." Glücklicherweise besitzen wir aber auch Weinandt's Antwort auf diese Anschuldigung. In einer Eingabe an den Markgrafen Georg von Brandenburg erklärte der Stiftsprediger: „Er habe nicht gesagt, daß Christus die im neuen Testament nicht erlöst habe; wie er ein gemeiner (allgemeiner) Schöpfer, so sei er auch ein gemeiner Erlöser; er habe da beigefügt: Man solle es also verstehen, daß die Erlösung Christi genugsam sei für alle menschliche Sünde; aus ihr selber aber wirke sie nicht in allen Menschen, sondern in den Gliedern Christi allein [1])." Wie in manchen anderen Fällen, so war demnach auch hier die Lehre des katholischen Predigers entstellt worden.

In einer früheren Polemik bezüglich des in Frage stehenden Punktes hat Bossert geschrieben: „Der blinde Eifer hat Paulus auf das Eis geführt [2])." Nach dem Gesagten darf ich es wohl dem Leser überlassen, zu entscheiden, wen in dieser Angelegenheit der blinde Eifer wieder einmal auf das Eis geführt hat.

N. Paulus.

---

1) Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte. Bd. VII. 1901. S. 155. 165.
2) Theol. Literaturblatt XIV. 1893. S. 459.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

I.

Eine altchristliche Nekropolis der „großen Oase" in der libyschen Wüste.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

Dem auch von ernsten Forschern gepflegten reizvollen Märchen von der Existenz einer spezifisch „koptischen" Kunstrichtung werden diejenigen kaum nachtrauern, denen sich die Geheimnisse von El-Kargeh einmal geoffenbart haben, von welchen erst vor Kurzem ein leider nun dahingeschiedener russischer Gelehrter den tiefen Schleier hinwegnahm. Wladimir von Bock, der Museumsconservator der kaiserlichen Eremitage zu S. Petersburg, enttäuschte mit den, von der Hand einer ihm verwandten Mäcenatin zugänglich gemachten Ergebnissen seiner egyptischen Forschungsreisen, nicht nur die Fertiger und Bewunderer jenes neuen Kunstkanons, sagen wir aufs Angenehmste, er rückte damit auch eine Reihe wichtiger, das Urchristenthum im ehrwürdigen, vom Erlöser selbst ausgezeichneten Culturlande des Niles betreffender Fragen wieder einmal in den Vordergrund. Ja, man darf sagen, daß, namentlich im Hinblick auf die altchristliche Architektur und Malkunst, Bock's Resultate einen Vergleich mit den ersten römischen Funden des Altmeisters de Rossi erlauben. Unzweifelhaft werden sie weitere wichtige Entdeckungen auf egyptischem Boden nach sich ziehen und sicherlich befruchtend auf das Gebiet der christlich-archäologischen Wissenschaft einwirken [1]).

1) Ein kurzes Résumé über die von W. von Bock untersuchten Denkmäler Aegyptens — 32 Seiten davon handeln von unserer Nekropole — gibt das auf Kosten von Fräul. M. von Ignatieff in russischer und französischer Sprache von J(akob) S(mirnoff) veröffentlichte Werk: *W. de Bock*, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Egypte chrétienne; édition posthume. St. Petersbourg 1901. II u. 94 Seiten mit 23 Tafeln. Bedauerlicher Weise ist darin, wie mir scheint, nur ein Theil des vorhandenen reichen Materials behandelt, derart knapp, daß der Text zum begleitenden Bildwerk in keinem Verhältniß steht.

Digitized by Google

I. Oasen und Urchristenthum.

In seiner „Baugeschichte des Denderatempels" (S. 32 f.) gab Dümichen zum ersten Male Kunde von einer großen Inschrift, aus der zwei wichtige Thatsachen für die Kenntniß der Oasen der libyschen Wüste resultiren, einmal, daß zur Ptolemäerzeit sieben Oasen sicher bekannt waren, und dann, daß diese Oasen als der egyptischen Krone unterstehend betrachtet werden. Es waren:

1. *Sexet-am* „das Feld der Palmen" = Oasis Jovis Ammonis = *Oase Siwah* (Norden).
2. *Sexet-hemam* „Salzfeld" mit der Stadt Schorp = *Oase der Natronseen* (Fajum).
3. *Kenem*, südwestlich von To-ahe = Oase Kargeh } *grosse*
4. *Testes*, südöstlich der nördl. Oase = Oase Dachel } *Oase.*
5. *To-ahe* „Kuhland", nordwestlich von Kenem, südwestlich der nördlichen Oase = *Oase Farafrah.*
6. *Uit-mehe* „nördl. Oase", im Norden v. Toahe = *Oase Behnasa.*
7. Oase südwestlich von Schorp = *Oase von El-Arrisch.*

Die Oasen der libyschen Wüste liegen von Norden nach Süden verfolgt ziemlich in einer Linie; die nördlichste unter ihnen ist jedenfalls die uns geläufigste. Sie ward nach der Völkerliste von Edfu bewohnt von denen, „welche im Westen

Digitized by Google

des Nomos von Toahe [1]) und die vom Wasser des Niles leben im Osten und vom Cisternenwasser im Westen“ [2]). Nach ihr kommt der Νιτριώτης νομός, der seit der dritten Dynastie den Namen „Salzfeld“ führt. Es ist die Umgebung des heutigen Salzsee's Querun im Westen des Nomos Arsinoïtes, des heutigen Fajum, zu dem ja bereits die Eisenbahn (Kairo-El wasta-Medineh) vorgedrungen ist. Von Strabo an rühmen alle Besucher die paradiesische Fruchtbarkeit dieser Oase. In den letzten Jahren erregte die Umgebung des Natronsees allgemeinere Aufmerksamkeit durch die altchristlichen Textilfunde aus den Gräbern der alten Hauptstadt Arsinoë, sowie namentlich infolge der herrlichen antiken Porträtgallerie, welche Theodor Graf dort von seinen arabischen Agenten erworben, und zum Entzücken der gebildeten Welt in den größten Museen Europa's sehen ließ.

Unter Nr. 5 nennt die Oasenliste der alten Zeit das „Kuhland“, das auf unserer Karte nördlich der großen Oase verzeichnete Farafrah; es gehörte zu dem östlich am Nil gelegenen Nomos Oxyrynchites und spielte vermuthlich eine Rolle beim Einfall der Libyer in Aegypten schon um 1300 v. Chr. Auch die folgende, die „Oase des Nordens“, muß im Alterthum eine Rolle gespielt haben. Ascherson entdeckte dort neben den Resten von Castellen, Triumphbogen u. s. w. eine historische Stele vom Jahre ca. 1600 v. Chr. Eine heute vom Flugsand halb verwehte Stätte mitten auf der Karawanenstraße von der Oase des Jupiter im Norden zu den Natronseen bezeichnet Nr. 7 unseres Verzeichnisses das altegyptische Uit, schlechthin „die Oase“ [3]), in der sich ein Isisheiligthum befand und zahlreiche Felsengräber von der Vergangenheit erzählen.

In all diesen Oasen — vielleicht Nr. 7 ausgenommen — scheint das Christenthum einmal Fuß gefaßt zu haben, wenn auch bei den meisten die bezügliche Ueberlieferung theils verwischt, theils bisher nicht an der Hand der monumentalen Reste erforscht

---

1) D. i. die aus obenstehendem Kärtchen ersichtliche Oase von Farafrah.

2) Zu vergl. die Völkerlisten bei Lepsius „Denkmäler“ III.

3) Uit ist die altegyptische Bezeichnung für „Oase“, die hieroglyphische Gruppe, welche die Grundlage vieler Varianten und den Begriff (vom Sande) „eingewickelt“ darstellt.

Digitized by Google

wurde. So bleibt es ewig zu bedauern, daß sämmtliche wissenschaftliche Expeditionen in die libysche Wüste nur den paganen Denkmälern ihre Fürsorge geschenkt haben und in den Werken von Zittel [1]), Rohlfs [2]), Schweinfurth [3]), Brugsch [4]), Dümichen [5]), Chavanne [6]) nur spärlich und mit wenig Verständniß die altchristlichen Reste gewürdigt erscheinen.

Die älteren Forscher und Beschreiber haben darin entschieden mehr guten Willen gezeigt, obwohl ihnen doch sicher, das liest man Seite um Seite heraus, mangelhafte technische und fast keine wissenschaftlichen Hilfsmittel zu Gebote standen. Ein wichtiges Memorandum, geschöpft aus den arabischen Quellen, verdanken wir Langlés [7]); Oasenbeschreibungen damaliger Zeit mit gelegentlicher Berücksichtigung der christlichen Denkmäler den Reisenden Cailliaud [8]), Edmonstone [9]) und Hoskins [10]).

1) Briefe aus der Libyschen Wüste. München 1875.

2) Drei Monate in der L. W. Cassel 1875. Expedition zur Erforschung der L. W. 1873—1874, ebenda 1876—83, 3 Bde. — Wie konnte der christliche Archäologe von dieser großen Expedition, welche alle Oasen der L. W. mit vielem Erfolg durchforscht hat, auch nur geringe Ausbeute für sein Gebiet erhoffen, wenn ihr nicht einmal ein Egyptologe von Fach beigegeben war!!

3) Notizen zur Kenntniß der Oase El-Kargeh. (Petermann's Mittheilungen Bd. XXI.) Gotha 1875.

4) Reise nach der großen Oase El-Khargeh in der L. W., Beschreibung ihrer Denkmäler u. s. w. Leipzig 1878. — Die christliche Nekropolis wird von Brugsch-Pascha in seinem anziehend geschriebenen Werke auf 1½ Seiten abgethan! Dazu kommen einige, nach heutigem Begriff unbrauchbare Abbildungen.

5) Die Oasen der L. W. Straßburg 1878.

6) Von Oase zu Oase. Wien 1879.

7) Mémoire sur les Oasis. Paris 1803. Abgedruckt im zweiten Bande der von L. Langlès aus dem englischen besorgten Uebersetzung der Voyage de F. Hornemann dans l'Afrique Septentrionale. Paris. An XI.

8) Voyage à l'oasis de Thèbes et dans les déserts situés à l'orient et l'occident de la Thebaïde, fait pendant les années 1815—1818 rédigé et publié par M. Jomard. Paris 1821 und ebendessen fünf Jahre später zu Paris erschienenes Werk: Voyage à Méroé, au fleuve blanc, ou delà de Fâzogl, dans le midi du royaume de Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis, fait dans les années 1819—1822.

9) A journey to the two oases of upper Egypt. London 1822.

10) Visit to the great oasis of the Libyan desert. London 1837.

Digitized by Google

So nahe der Gedanke liegt, daß die Wüstenbewohner zuerst aus dem Munde der egyptischen Mönche, die schon frühzeitig das Nilland bevölkerten, Kunde vom Evangelium erhielten, noch wahrscheinlicher wird das Christenthum dorten sich durch verbannte Anhänger der neuen Lehre eingepflanzt haben. Eine Kräftigung der jungen Pflanze wird allerdings dem zum Wetteifer anspornenden Asketismus zugegeben werden müssen, als dessen erster literarisch beglaubigter Vertreter Narcissus von Jerusalem zu nennen ist, der sich „von seiner jungen Gemeinde zurückzog“ und als hundertjähriger „viele Jahre verborgen in Wüsten und abgelegenen Gegenden lebte“ [1]). Narcissus, der im Anfang des dritten Jahrhunderts in die Wüste ging, wird Vorgänger und vor allem Nachfolger gefunden haben, ganz abgesehen von jenen, welche der Zwang der Verfolgung oder formelle Verbannung in die Wüste führten. Denn beides ist uns beglaubigt. So erzählt Dionysius von Alexandrien, der selbst bis zum Ende der decianischen Verfolgung an einem einsamen Platze Libyens weilte, im Anschluß an seinen Bericht über die alexandrinischen Martyrer [2]) von der Menge derer, welche in die Wüste und Berge flohen und durch Hunger, Durst, Kälte, Krankheit, Räuber und Bestien ihren Tod fanden. Ein Bischof Χαιρήμων von Nilus in Mittelegypten war mit seiner Frau als hochbetagter Greis geflohen und trotz „der Bemühungen der Brüder, die alles durchsuchten“, nicht mehr aufzufinden. Paulus von Theben zog sich, hierin scheint seine vita bei Hieronymus nicht zu täuschen, ebenfalls zur Zeit der decianischen Verfolgung in die Einsamkeit der thebaischen Wüste zurück. Erst Jahrzehnte später (um 270) verzichtete Antonius, wie Athanasius berichtet, auf seinen Besitz und begab sich in die Schule des Asketismus, in der er sich in langen Jahren der Einsamkeit zum Führer und Leiter zahlreicher Jünger gleichsam vorbereitete. Da diese Wüstengänger im Flugsande hätten verschmachten müssen, so waren ihre natürlichen Zufluchtsorte die Oasen und deren Umgebung. Dort fanden sich alle Vorbedingungen

1) Eusebius H. E. VI, 9.
2) A. a. O. cap. 42.

Digitized by Google

zum einsamen Leben: äußerst beschränkte menschliche Ansiedlung, insulär abgeschlossen von der großen Welt, das Nöthigste zum Leben und dürftiges Obdach, das, den Berichten zufolge, so gerne in verlassenen Castellen oder Grabbauten aufgesucht wurde.

Wie schon angedeutet, haben aber auch zahlreiche Verbannungsdekrete zur Christianisirung in der libyschen Wüste beigetragen. So war die „große Oase" wiederholt mit militärischer Besatzung belegt, um derartige Strafen auch wirksam zu gestalten. Uebrigens kannten schon die Pharaonen diese Art der Besänftigung. Auf einer Stele aus der dunklen Zeit des Pi-notem I (1033 ca.) flieht ein Egypter zu seinem „gütigen Herrn", dem Götterkönig Amon u. A.: „Vergib den Verbannten, gegen welche erlassen ward Dein Befehl, wende ihn um, um zu heilen was leidend ist. Schaue (gnädig) an die Leute, welche nicht vor Deinem Angesichte bestanden, denn ihrer (sind) unzählig viel Leute. Wer ist denn im Stande Dich zu besänftigen, wenn Du (ihn) verabscheust? (heil Dir) Du leuchtender Strahl. (Erhöre) meine Rede an diesem heutigen Tage. Möchtest Du ein (Erbarmen haben) mit den Dienern, welche wehklagen, daß Du (sie) verbannt hast nach der Oase. Laß sie zurückkehren nach Egypten" [1]).

Die römischen Kaiser folgten den Pharaonen in der Exilspraxis nach. Von den christlichen Bischöfen, welche in die libyschen Oasen verbannt wurden, seien nur Athanasius und Nestorius erwähnt und auch unter dem Scepter von Byzanz saß man dort „Festung" ab.

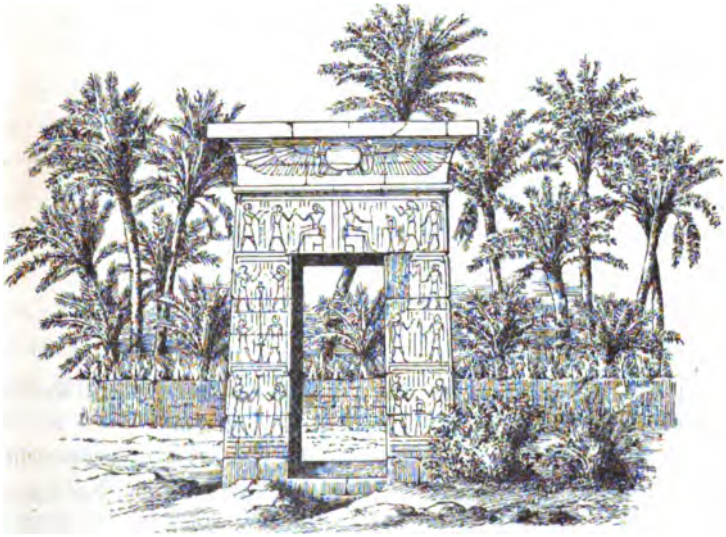
II. El-Kargeh und seine Denkmäler.

Kenem und Testes d. i. Nr. 3 u. 4 der obenerwähnten altegyptischen Liste bilden die heutige „große Oase", welche sich durch die Menge ihrer antiken Denkmäler unter den Eilanden der südlichen Wüste auszeichnet. Sie liegt im Westen der oberegyptischen Städte Theben, Esneh und Edfu, etwas nördlich vom Schnittpunkt des 25. Breite- und 30. Längegrades.

1) Die sehr lange Inschrift stammt aus Luksor und wurde von Brugsch zuerst in seinem Recueil Bd. I publizirt.

Digitized by Google

Ihre Bezeichnung geschieht zumeist nach dem arabischen Namen ihres Hauptortes Wâh-el-Kargeh, auch Chargeh, Kharghe, Khargeh transcribirt, der nach Schweinfurth's Messungen etwa 68 m Meereshöhe aufweist und in vier Tagen vom Nil aus erreicht werden kann. Der Name El-Kargeh „die Aeußere" setzt sie in Gegensatz zum zwei Tagereisen weiter entfernten „inneren" Theil der großen Oase, welcher den Namen Dachel führt und dessen Ruinenmasse aus egyptischer und römischer Zeit bis heute noch nicht wissenschaftlich erforscht ist. Eine paradiesische Vegetation erleichtert den etwa 17000 Bewohnern von Dachel das Leben, während El-Kargeh in dieser Beziehung einen Rückgang verzeichnet, die Zahl der seine Kulturen und Palmwälder speisenden Brunnen heute nur mehr 70 beträgt gegenüber 200 im Alterthum. So zählt denn auch El-Kargeh nur mehr ca. 6000 Bewohner, von denen die große Mehrzahl den eigentlichen Hauptort bevölkert. Karawanenstraßen stellen im Westen mit El-Dachel, nach Norden mit Siut (Lykopolis) gegen Süden von Megs-el-Dab aus mit Dar-Fur und gegen Osten mit Esneh und Assuan den Verkehr her.



El-Kargeh. Das Propylon des Tempels von Hibe [1]).

1) Aufnahme von Brugsch-Pascha, deren Reproduction ich Herrn Hinrichs-Leipzig verdanke.

Digitized by Google

Unter den paganen Denkmälern von El-Kargeh nimmt der eine Stunde nordöstlich der Stadt gelegene große und wohlerhaltene Tempel von Hibe den ersten Rang ein.

Sein Bauherr war, was aus den zahlreichen Inschriften des 44×19 m großen, dem „armstarken" Amon-ra errichteten Heiligthums hervorgeht, kein geringerer als Darius I (521—486 v. Chr.), von dem die Oasiten sagen „gegeben ist Dir der Süden bis zu den Winden hin, der Norden bis zu den äußersten Grenzen des großen Meeres, der Westen bis zum Untergang der Sonne, der Osten bis zu ihrem Aufgang im Lichtglanz [1])."

Von den zahlreichen Darstellungen und hieroglyphischen Texten ist das herrliche Sonnenlied Darius' II, der die Anlage restaurirte, wohl am werthvollsten. In über 500 Zeilen wendet dieser wahrhaft königliche Lobgesang sich an Amon, „das Sein an sich selbst", den gütigen anbetungswürdigen Gott, dessen Lob und Preis ertönen soll:

„Groß bist du, erhaben
„unter den himmlischen Schaaren.
„Kein Gott erzeugte sich
„nach deiner Art,
„und keine Symbole
„gleichen deinem Wesen.
„Du bist der König,
„der allgewaltige.
„Dein ist die Herrschaft,
„Herr des Himmels!
„Nach deinem Ermessen
„wird die Welt [2])!

1) Brugsch, Reise S. 18. Der Tempel ist das einzige offizielle Gebäude aus der Perserzeit in Egypten.

2) Brugsch in den „Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen". 1877 Nr. 6. „Reise nach der großen Oase S. 27 ff. — Einen zweiten Lobgesang Darius II von über 300 Zeilen hat der genannte Egyptologe in seiner „Reise" Tafel XV u. XVI publizirt. Er behandelt „die geheimnißvollen Sprüche des Amon, welche sich auf den Tafeln vom Holze des Maulbeerbaumes finden" und schließt mit den Worten: „er ist das Leben. Man lebt nur in ihm in Ewigkeit."

Digitized by Google

Eine Reihe von griechischen Inschriften am Propylon des Tempels rührt aus der Zeit des Tiberius Claudius und des Galba her.

Neben dem Tempel von Hibe ist es der Römertempel von Nadurah, sogenannt nach dem Hügel, auf dem er thront, welcher durch seine Inschriften bemerkenswerth erscheint. Den hieroglyphischen Texten zufolge ist Antonin der Bauherr, dessen Interesse an der Oase eine Inschrift in dem weiteren eine Stunde von Hib entfernten Tempel Quasr-e-zajan bekundet. Auch zwei Christen haben sich im Heiligthum von Nadurah verewigt; wenigstens legen die koptischen Namensinschriften ABICωP und AΠA KIPE dies nahe.

Zahlreich sind die sonstigen Trümmer der römischen Epoche in und um El-Kargeh. Der gewaltigste derartige Bau ist ein altes Fort, das die Eingeborenen heute als „Kloster“ El-Deir bezeichnen im Nordwesten der Stadt am Fuße des Rhanâïm oder Ghanaïm genannten Berges am Rande der Wüste. Es diente wohl dereinst der Beherrschung der großen Karawanenwege, maß etwa 60 m im Quadrum und war von zahlreichen wuchtigen Halbthürmen geschützt. Etwa ein Drittel des Ganzen ist erhalten; dazu kommen in der Umgebung Reste von Grabkapellen, vieler Gräber sowie einer Kirche, die von zahlreichen Trümmern umgeben ist. Systematische Ausgrabungen haben dort, wie allenthalben in der Wüste, nie gemacht werden können, und was zu holen war, haben die Söhne Arabiens längst entnommen.

Dies gilt auch leider von dem bis auf Wladimir von Bock so verkannten Juwel der „großen Oase“, der altchristlichen Nekropolis im Norden des Fort, welche von den Eingeborenen mit dem Namen El-Baghôuât bezeichnet wird. „Am Fuße des Gebirges,“ schildert Brugsch-Pascha, „auf einem Kalksteinfelsen von etwa vierzig Fuß Höhe angelegt, dehnt sich vor unsern Blicken eine ganze Stadt aus, deren Häuser, in regelrecht angelegte Straßen vertheilt, bald wie Mausoleen, bald wie große offene Hallen von Weitem erscheinend, unwillkürlich zu einem Besuche und zum Eintritt einladen. Der Anblick der ganzen Stadt, man kann es nicht leugnen, hat etwas ungemein Wohlgefälliges und Einladendes.

Digitized by Google

Blick in die mittlere Thalsenkung der Nekropolis.
(Originalaufnahme des Herrn W. v. Bock.)

Digitized by Google

Kaum hegt man den Gedanken, bald die Straßen einer stillen, verlassenen, den Todten gewidmeten Nekropolis zu betreten. Sobald wir den Fuß auf den Boden der Todtenstätte gesetzt haben, ändert sich das Bild wie mit einem Zauberschlage. Elende, aus dunkelgrauen getrockneten Erdziegeln aufgeführte Bauten, von innen und außen mit einer dünnen, gegenwärtig ganz oder theilweise abgeblätterten Gypsschicht überzogen, bald mit einem flachen Dache versehen, bald von einer Kuppel domartig überwölbt, die Facaden mit imitirten an die Wände gesetzten Säulenstreifen aus Lehmwerk geschmückt, zwischen welchen sich oftmals Bogen aus gleichem Material ausspannen, als weitere Decoration an den glatten Wandseiten kleine Nischen in Gestalt eines rechtwinkeligen Dreiecks, alles bis zum Thüreingang hin zerfallen, verwüstet und zerstört im Laufe der vergangenen Jahrhunderte: das ist das wenig erquickende Bild der Oasen-Nekropolis in ihrer nächsten Nähe [1])."

Die etwa fünf Kilometer von El-Kargeh entfernte, mit ihren ca. 200 Sepulcralbauten gut erhaltene Todtenstadt breitet sich von dem Hügel, auf dem man sie erblickt, nach zwei Seiten hin aus, die durch ein kleines Thal von einander getrennt sind. Man ist versucht, zunächst an eine Ansiedelung von Anachoreten zu denken, deren einzelne, zum Theil noch von Mäuerchen umgebene Zellen sich um wenige größere kirchenartige Gebäude gruppiren, in denen die gemeinsamen Versammlungen abgehalten wurden; eine gute Illustration zu dem ἐν μεμορίοις κατοικοῦντες des Concils von Chalcedon, welches eine bestimmte Klasse von Mönchen (μεμοροφύλακες) so benennt. Von den hochgelegenen Grabgruppen zeichnet sich die im Westen durch einen besonderen Schmuck ihrer Facaden aus, die im Thal befindlichen, durch die mehr planmäßige Terrainbenutzung, da sie eine zu beiden Seiten bebaute Gräberstraße darstellen, die beim größten aller vorhandenen Gebäude mit den hochliegenden Grabreihen zusammentrifft.

III. Construction der Grab- und Kirchengebäude.

Der Typus der μεμορία, die natürlich im Laufe der Jahrhunderte ausgeraubt und von den Einheimischen nach Schätzen

1) Brugsch, „Reise" S. 59.

Digitized by Google

durchwühlt worden sind, wechselt. Abgesehen von den gewöhnlichen Erdgräbern ohne besondere Denkzeichen kann man etwa drei Arten unterscheiden, nämlich: a) gemauerte Gräber, b) Grabkammern, d) Grabkapellen.

Als einfachster Typus erscheint der erstgenannte. Er ahmt, nach W. v. Bock [1]), der nur wenige genau beschreibt, die gewöhnliche Form der Sarcophage nach mit gewölbter Decke und akroterienartigem Schmuck an den Ecken. An zweiter Stelle kommen eigentliche Grabkammern, unter deren Boden die Leiche gebettet wurde. Ihre Durchschnittsgröße beträgt bei 2,50 m Höhe, 1,50 m Breite und 1,80 m Länge; der Grundriß ist immer rechteckig. So hoch wie das Centrum der Deckenwölbung liegt, steigen die Seitenmauern empor, so daß dem Fern- oder Näherstehenden der Eindruck einer flachen Bedachung bleibt. Die eigentlichen Grabkapellen erheben sich, ihrer Mehrzahl nach, quadratisch, mit Pilastern an der Eingangswand im Innern und einer Kuppel, welche, von vier an den Mauern ausladenden Bogen getragen, zuweilen frei über den Bau herausragt, zuweilen vom höher geführten Frontispiz einseitig maskirt wird. An einzelnen Frontüberführungen bemerkt man allerdings noch Stützen, die einem auf Balken errichteten Schutzdache gedient haben mögen. Auffallenderweise und nur als Ausnahme zeichnen sich einige dieser Kapellen durch eine Apsis aus. Die Klasse der mausoleumartigen Denkmäler mit stark hervortretender Kuppel ist gleichfalls vertreten; ihre abgerundete Form macht sie schon von außen kenntlich, in wenigen Fällen haben sie auch eine achteckige Basis.

Das Innere der in Gruppen, einzel, sehr oft auch paarweise stehenden Kapellen und Mausoleen macht eine Thür zugänglich, die sich meist, abgesehen von der oben erwähnten eigentlichen Straße, nach Süden zu öffnet, die einzige Planmäßigkeit, die sich sonst in Bezug auf die Situation der Bauten erkennen läßt. Wo nicht eine kleine, von Rohziegeln gebildete Mauer eine Art Vorhof bildet, tritt man direkt durch die vielfach von blinden Arkaden flankirte Thür ins Innere [2]).

1) Matériaux p. 8 f. — 2) An fast jeder Eingangsfront waren zwei dreieckige Nischen angebracht, wohl zur Aufnahme von Lampen.

Digitized by Google

Die ursprünglich weiß getünchten Wände der durch kleine Fenster erhellten Gemächer sind mit Nischen versehen und von tausenden von Inschriften in griechischer und koptischer Sprache bedeckt, welche zusammen mit den Bauten darauf hinweisen, „daß die Nekropolis von Kargeh das Werk der ältesten christlichen Bewohner der Oase von Kargeh war [1])“. Brunnenartige Schachte weisen auf die Bestimmung der seltsamen Bauwerke hin und Reste von Knochen und Leichenbinden liegen umher.

Schweinfurth fand u. A. ein prächtiges Stück Goldtuch und Brugsch und Bock hatten Gelegenheit, Exhumirungen vorzunehmen, bei denen natürlich nichts besonderes mehr zu Tage kam. Immerhin war die Feststellung von Werth, daß auch hier die Urchristen wie im Fajum die Mumifizirung beibehalten hatten, die übrigens auch für die Aufstellung eines terminus post quem der Cömeterialanlage herangezogen werden könnte.

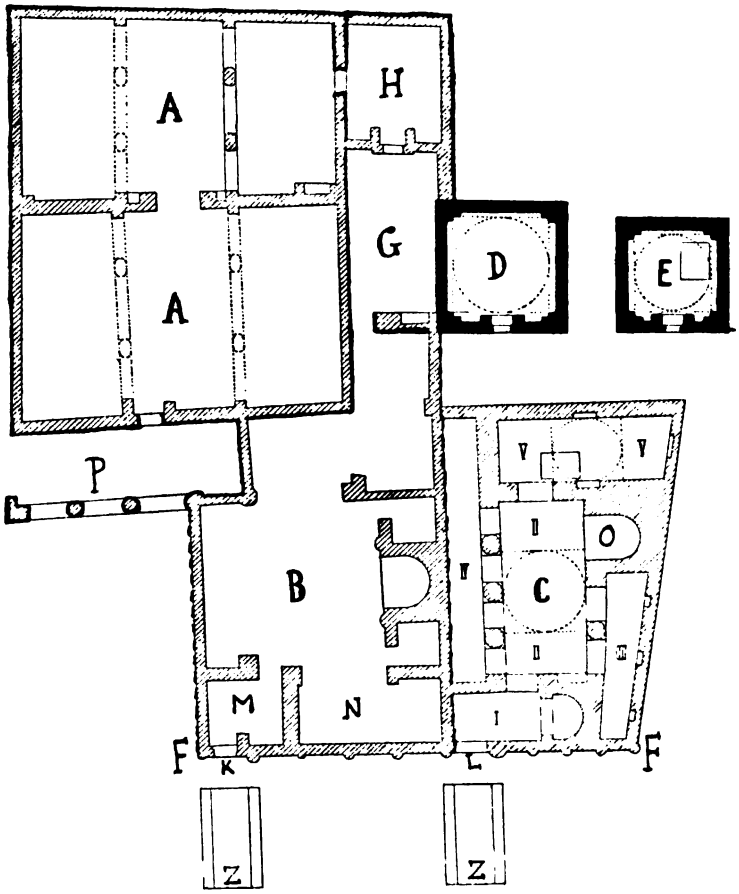
Bei dem Mangel an Baumaterialien in der Wüste nimmt es nicht Wunder, daß alle Holztheile, Thüreinfassungen, Eckstützen und Steintheile, Schwellen u. dgl. nach Möglichkeit von den Eingebornen aus den Grabkammern herausgenommen worden sind. Einige wenige Räume zeigen Fresken-Schmuck, der sich mitunter auch auf die Kuppel erstreckt und dem wir eingehendere Betrachtung schulden. Der Trockenheit des Klimas, die speziell durch die zunehmende Versandung dieser Partie der Oase und der nächstliegenden Brunnen eher sich vermehrt als abgenommen hat, verdanken wir die vorzügliche Erhaltung dieser Fresken.

Es wurde schon angedeutet, daß einzelne Kapellen in Gruppen nahe beieinander liegen, zuweilen so hart beisammen, daß eine Art Zusammenhang unter ihnen hergestellt erscheint. Als ein solches Conglomerat erblickt man aus der Ferne ein ausgedehntes Gebäude, das sich auf einem Hügel im Norden der Nekropolis erhebt und bei ca. 23 m Tiefe bis zu 21 m Breite aufweist. Die bisherigen Beschreibungen dieses interessanten Bauwerkes sind ungenügend. Ueber seine ehemalige Bestimmung waren die meisten einig, noch

1) Brugsch, „Reise“ S. 60.

Digitized by Google

Brugsch rechnet es zu den „Todtenkirchen der Todtenstadt" [1]), ohne daß damit das Richtige gesagt wäre.



Grundriß des „großen Gebäudes" (n. W. v. Bock).

AA großer ehemals gedeckter Doppelraum. B (überkuppelter?) Saal mit Apsis. C jüngster Bautheil mit Kuppel. I Vestibül mit Apsidenraum. II II Hauptsaal. III IV Nebenräume. V Grabkapelle mit Dekoration. D und E Kapellen und älteste Theile des Gesammtbaues. F F Hauptfacade. G H Räume der älteren Bauparthie. K L Zugangspforten. M Vestibül. N Nebenraum. O dekorirte Apsis. P Portikus. Z Z Rampen zu den Eingängen der Hauptfacade.

---

1) A. a. O. S. 60 cf. Bock, Matériaux III. Die Zeichnung des Gebäudes bei Brugsch, Tafel VII, aufgenommen von Lüttge ist auch darin irreführend, daß sie einen Bau aus wuchtigen Steinmauern vorführt, während doch, wie alle übrigen, auch dieses „große Gebäude" aus Rohziegeln hergestellt ist.

Digitized by Google

Das „große Gebäude", wie wir es in der Folge benennen wollen, besteht — das zeigt schon ein Blick auf den Grundriß — aus mehreren Theilen. Nach Bock a. a. O. waren der Kuppelraum D mit dem benachbarten durch seine Fresken hervorragenden E die ältesten Theile des Gesammten. Sicher ist D nicht an den anstoßenden Raum G angebaut, da die Rückwand des Kuppelraumes nach G hinein durchgeht. Den jüngsten Eindruck macht von vornherein der Complex C. Es spricht jedoch die Gleichmäßigkeit der Bauweise, des Materials und der Ornamentik für die Annahme, daß das gesammte große Gebäude im wesentlichen das Werk einer Epoche ist.

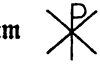
Das hohe Alter dieser Epoche aber erweisen die Gemälde in E, unter welchen sich, wie ich glaube, ein Bild des „großen Gebäudes" befindet. Da diese an Geist, Conception und Technik dem älteren Katakombenstil nahe kommen, so ergiebt sich von selbst ein Terminus für die Epoche des auf ihnen dargestellten Gesammtbaues. Der Portikus P, welcher allerdings etwas unsymmetrisch den von Pfeilern getragenen Räumen AA dient, ist ebenso wie diese heutzutage halb zerfallen. Wenigstens entbehren beide des ursprünglichen Dachwerkes. Die ganze Anlage von AAP hat etwas basilikenartiges. Freilich fehlt die Apsis und eine räthselhafte Schranke legt sich zwischen den Gesammtbau, der, worauf eben der Portikus und die großen Verhältnisse hindeuten, einem hervorragenden Zwecke gedient haben muß. Dem freien Zutritt von Sand und Sonne von allen Seiten ist es zuzuschreiben, wenn hier alles verwischt wurde, was vielleicht zur Aufklärung beitragen konnte [1]).

---

1) Nur zwei Pfeiler im nördlichen Theil rechts stehen noch in den Räumen, die Bock, ihrem heutigen Aussehen zu Folge, als „Höfe" bezeichnet.

Zweifellos war das Ganze eine große (flach-?)gedeckte Halle, die durch H und G mit B correspondirte. Da AA offenbar von vornherein asymmetrisch gebaut war, liegt kein Grund vor, an einen ursprünglich symmetrischen Thorbau P zu denken. Man vergleiche nebenstehendes Plänchen, eine der von Wilmanns in Hidra (Tunis) aufgenommenen altchristlichen Kirchen, zur Unterscheidung von anderen hidrischen Basiliken als Basilika II bezeichnet. Cf. CIL VIII nr. 449.

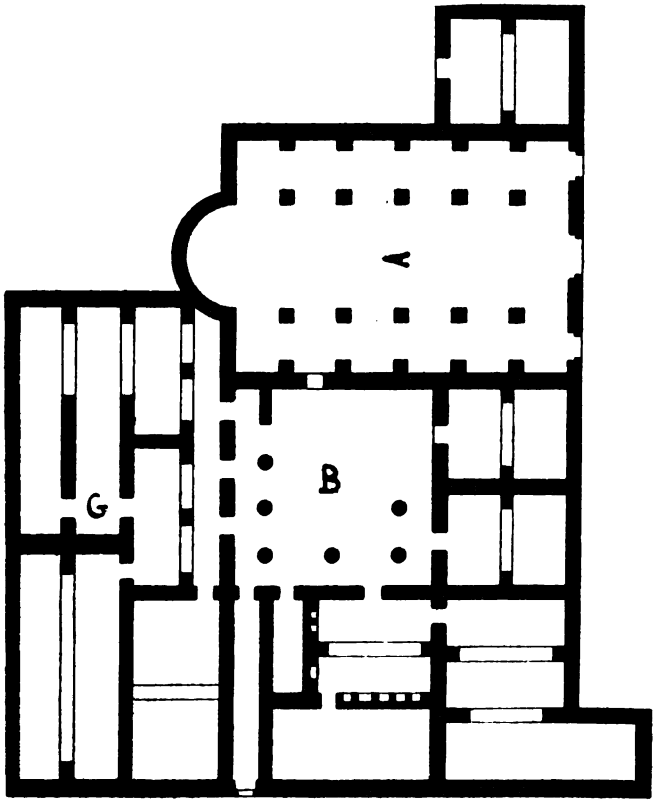
Digitized by Google

Die in AA vermißte Apsis tritt nun in B deutlich auf, flankirt von je einer quadratischen Kammer. Es ist unmöglich festzustellen, ob die frühere Decke dieses Raumes einmal auf einer Reihe von Säulen oder Pilastern geruht habe, so plausibel dann auch die gesammte Anlage B wäre. Jedenfalls führt der Zugang K ebenso eigenartig zu einer den Apsisraum maskirenden Kammer M, wie dies bezüglich des neueren Bautheils C in ähnlicher Art ersichtlich ist. Beim Betreten dieses Theiles durch die Eingangspforte L kommt man zunächst in einen Vorraum, den eine kleine Apside auszeichnet (I), und von dort aus erst in den Centralraum, dessen Mitte eine Kuppel überdacht, während die benachbarten Parthieen Tonnengewölbe tragen. Das Ankχ ☥ und das Monogramm  kommen in einzelnen Räumen vor. Arabische Graffiti moderner Besucher und zum Theil unleserliche koptische Kritzeleien bedecken, soweit sich der Stuck erhalten hat, die Wände. Anordnung und Construktion der Räume I-V in ihrem Verhältniß zur Centrale C bieten der Erklärung die größten Schwierigkeiten. Nur ein Schacht im Kuppelraume V gibt die Auskunft, daß dieser als Gruftkapelle gedient habe. Malereien an der Ostwand dieses Saals sind noch in einigen Resten erkennbar. Vom Nadurahtempel her ist uns der Name ABICωP bekannt, der auch hier verewigt ist. Eine Scene vom Opfer Abrahams ist an den von roher Hand zerstörten Fresken noch einigermaßen zu unterscheiden; sie führt die betr. Beischriften ABPAAM und ICAK. Die Kuppel ist ornamentirt, wie denn auch die Apsis der Centrale ein reiches Teppichmuster in purpur, gelb, weiß, grau mit Herzornamenten aufweist.

In seiner Gesammtheit betrachtet präsentirte sich das „große Gebäude" ehedem sicher recht stattlich. Die arcadengeschmückte Front, der Porticus zur Linken, zu denen man ihrer etwas erhöhten Lage wegen emporsteigen mußte, wiesen schon von Ferne auf einen hervorragenden Bau hin. Die großen Räume AA haben dem Cultus in irgend einer Form gedient, wie man annehmen darf; auch der Kuppelraum C, gegen welchen die Gruftkapelle doch ganz in den Hintergrund tritt, erfüllte ebensowenig wie der Apsidal-

Digitized by Google

raum B profane Zwecke. Obwohl W. von Bock namentlich die stark versandeten Bauten um C herum förmlich ausgraben mußte, scheint er nicht überall auf das eigentliche Paviment gestoßen zu sein; eine Untersuchung des felsigen Bodens hätte vielleicht Spuren einer Altarstätte oder dgl. ergeben. Mit dem Plan altchristlicher Klosteranlagen, soweit wir sie uns aus dem Prototyp in Schakka reconstruiren können, hat das „große Gebäude“ ja einiges



Typus einer altchristlichen Klosteranlage mit Basilica u. Nebenbauten.
(Zu Schakka.)

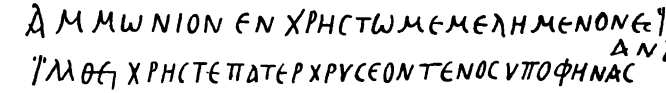
gemein, aber es wäre ganz unangebracht, aus solchen Uebereinstimmungen ohne weiteres Schlüsse zu ziehen. Vom Grundplan der noch heute gut erhaltenen egyptischen Klosteranlagen weicht jedenfalls der des „großen Gebäudes“ erheblich ab. Man sollte danach schon im äußeren Anblick mehr ein Fort erwarten, wie sich

Digitized by Google

noch jetzt beispielsweise der Convent blanc und der Convent rouge präsentiren. Zu einem abschließenden Urtheil in Bezug auf die Construktion und äußere Anlage des Hauptbaues der Nekropolis wird man erst nach ganz speciellen fachmännischen Untersuchungen an Ort und Stelle gelangen können.

IV. Inschriften.

In meinen „Jenseitsdenkmälern“[1]) habe ich bei Besprechung der klassischen Grabschrift eines phrygischen Bischofs aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts unter anderen Texten auch ein interessantes Poëm herangezogen, das aus dem Ruinengebiet El-Gabouât d. h. aus der Nekropolis von El-Kargeh stammt. Man konnte die fragmentirten Verse damals so auslegen, als handle es sich darin um einen altchristlichen Oasenbesucher, der den Christengott um Verzeihung dafür anruft, daß er auch seine Neugier im berühmten Tempel des Ammon befriedigte. Bock's Abschrift (S. 13) jedoch, welche alle früher möglichen Zweifel über die Folge der Buchstaben verscheucht, hebt die Bedeutung gerade dieser Inschrift um ein gewaltiges. Ich kann mir es daher nicht versagen, hier das Facsimile herzusetzen.



Das Graffito befindet sich in einer der zahlreichen Grabkapellen, die sonst sich in keiner Weise auszeichnet. An der Wand, auf welche es der Besucher geschrieben, findet sich dreimal der sog. Nilschlüssel, das ankh ☥, dessen Verwendung als christliches Symbol uns noch bei Betrachtung der Gemälde in der Todtenstadt beschäftigen wird. In Transcription lauten die beiden Verse:

Ἀμμώνιον ἐν χρηστῷ μεμελημένον εἶδον[2]) ἄνδρα
Ἴλαθι χρηστὲ πάτερ χρύσεον γένος ὑποφήνας.

Zu Ἀμμώνιον wäre zu bemerken, daß schon Ptolemäus eine Landschaft Libyens mit Ἀμμωνία bezeichnet, deren Bewohner

1) C. M. Kaufmann, Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristenthums. Beiträge zur vita-beata-Vorstellung der römischen Kaiserzeit mit besonderer Berücksichtigung der christl. Jenseitshoffnungen. Mainz 1900. Seite 87 Anm. 3. — 2) Bock a. a. O. p. 13 liest εἶδον.

Digitized by Google

Herodot Ἀμμώνιοι nennt. Die Ausdehnung dieser Bezeichnung auf Libyen überhaupt, das schon wegen seiner zahlreichen Ammonheiligthümer den Namen verdiente, erweisen hieroglyphische Texte in großer Zahl. Eine specifische lokale Bedeutung aber hat der Ἀμμώνιος ἀνήρ der „Ammoniter“ unserer Inschrift, wenn es heißt:

„Ich sah in Christo versenkt den Ammoniter,
Sei gnädig, Christe, Vater, der ein golden Geschlecht gebracht.“

Der Wanderer, der so schrieb, konstatirt zunächst eine werthvolle Thatsache: der Ammonkult hat in diesem Theile der großen Oase der neuen Religion bereits weichen müssen, das „goldene“ Geschlecht herrscht. Offenbar erfreut und von Verwunderung hingerissen wurden diese Zeilen geschrieben; der latente Gegensatz, den man aus ihnen herausliest, sagt, daß nicht alle Ammoniter, d. i. die Libyer in weiterem Sinne, Christus verehren und kennen. Man würde daraus einen Anhaltspunkt für das Alter der Inschrift entnehmen können. Jedenfalls weist die Betonung des Christenthums der Oase auf die älteste der Christianisirung selbst folgende Spanne Zeit hin. Die Bezeichnung des Christenvolkes als χρυσέον γένος hat ihre interessante Parallele im λαὸς λαμπρὰν σφράγειδαν ἔχων der uralten Aberkiosstele. Dort wird das Christenvolk „mit dem strahlenden Siegel“ gerühmt, welches Aberkios in Rom sah [1]).

Aus der Anrede „Christe, Vater“ wird man kaum eine bestimmte theologische Schwierigkeit konstruiren wollen; liegt doch kein Grund gegen die Annahme vor, daß es sich lediglich um die verallgemeinernde, erweiterte Anwendung des Wortes „Vater“ handle, das auch heute eine Verbindung mit dem Namen des Erlösers nicht absolut ausschließt.

In der Kapelle mit diesem merkwürdigen, metrisch allerdings verunglückten Dystichon [2]) finden sich noch zwei weitere christliche

1) Vgl. meine „Jenseitsdenkmäler“.

2) Die Abschrift Bocks erweist übrigens auch, daß der Text complet ist, und nicht, wie man aus dem Corpus inscriptionum graecarum III 4958, sowie Kaibel, Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta 1024 folgern möchte, weiter lief. Der angebliche Anfang einer dritten Zeile ..υ...πο.. (= ἀνθρώποις?) existirt nicht, wenigstens nicht direkt unterhalb des vorhandenen Textes.

Digitized by Google

Wandinſchriften, deren eine das bekannte Lob des Τρισάγιον wiedergiebt:

ΑΓΙΟC
ΑΓΙΟC
ΑΓΙΟC
ΚΥΡΙΟC
CΑΒΑΩΘ
ΠΛΗΡΕ
ΟΟΥΡΑΝΟC
ΚΑΙΗΓΗΤΗC [1])
. . . . .

„Heilig, heilig, heilig der Herr Sabaoth, voll iſt der Himmel und die Erde (ſeines Ruhms)."

Ein zweiter Text, ſehr zerſtört, beginnt, wie ich annehme, mit den Worten:

ΕΛέησΟΝ ἁπάν
ΤΗ Τοῦ (?) . . . .
Κύριε . . .

„Erbarme dich o Herr, allüberall des . ." und ſchließt nach Gebetweiſe mit AMHN.

Seltſamerweiſe fehlen in der Todtenſtadt gerade diejenigen Inſchriften, die man am eheſten erwarten ſollte, die Grabſchriften. Nicht einmal, daß Reſte von tituli oder Stelen ſich nachweiſen laſſen. Sollte dafür eine Reviſion des Baumaterials in der Oaſenſtadt El-Kargeh ſelbſt den Grund ergeben und zeigen, wie analog vielen untergegangenen Culturen, die paſſend geformten Grabſteine beim Häuſerbau dienten? Wir wiſſen, daß die intereſſanteſten attiſchen Grabſtelen der archaiſchen Periode als Steine für die themiſtocleiſche Mauer gebraucht wurden und bei meinen archäologiſchen Streifen in der römiſchen Campagna habe ich mehr als einmal mit Erfolg die locker aufgeworfenen Mäuerchen der Vignen nach epigraphiſchem Material abgeſucht. Trotzdem wird man bei der Seltenheit beſſeren Steinmaterials in der Wüſte, andere Gründe für das Fehlen von Sepulcraltitel anzuführen haben. Hier

1) Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαὼθ πλήρε(ις) ὁ οὐρανὸς κα(ὶ) ἡ (γ)ῆ τῆς (δόξης σου).

Digitized by Google

geben die Ausgrabungen auf dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis in Oberegypten eine interessante Parallele ab. Auch dorten fanden sich trotz der Zahl und Großartigkeit der Funde keine bemerkenswerthen Sepulcraltitel. Die Todten waren dort lediglich durch das typische, den Mumien angehängte Holzbrettchen kenntlich gemacht, auf welchem der Name zu stehen pflegte. Derartige „Todtenzettel" haben in der Nekropolis von El-Kargeh wohl nicht gefehlt; wir dürfen auch — nach analogen Fällen — annehmen, daß mitunter die Binden oder Umwickelung der Mumien, wenn auch nicht eine Inschrift, so doch christliche Symbole trugen. Leider hat die systemlose Räuberwirthschaft es zur Unmöglichkeit gemacht, hier noch Controlle zu üben. Die Mumien von El-Kargeh haben sicher ihren Weg, wie tausend andere, in Museen und Privatbesitz gefunden, wo sie gewiß nicht immer, dafür sorgt der schlaue Araber zuvorkommend und gerne, ihre ursprüngliche Signatur tragen. Es ist übrigens bezeichnend, daß einmal das Gerücht ging, Todtenmasken aus Gyps seien von der großen Oase aus in den Handel gekommen. Thatsächlich tragen einige derartige Stücke im Louvre diese Signatur; sie sollen aber in Wahrheit alle aus Kôm-mêr stammen. Kehren wir zu den vorhandenen Graffiti zurück, so darf zunächst vermuthet werden, daß die Zahl der werthvolleren Texte unter ihnen sich vermehren ließe, wenn Zeit und Mühe es den bisherigen gelehrten Oasenbesuchern erlaubt hätten, alles irgendwie lesbare zu copiren. Es ist aber gewiß keine leichte Aufgabe, sich durch das Zeilenlabyrinth arabischer, koptischer, griechischer, wie es scheint auch äthiopischer Schriftzüge durchzuarbeiten.

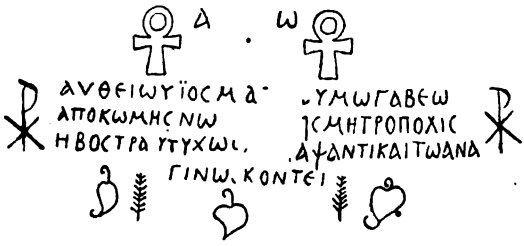
Ganz, wie wir in den Katakomben unter altchristlichen Acclamationen, die planlos in den Stuck gekritzelt scheinen, auch einmal einen Pomponius Letus oder Bosio, de Rossi eingeschrieben finden, tauchen auch unter den alten und mittelalterlichen Kritzeleien El-Kargehs bekannte Namen auf: Cailliaud (1818), Drovetti-Rosincana, Hyde, Hogliton (1819), Abouchanape [1]) (1820), Muller (1824), Ayme (1831), Catherwood (1832), Mathieu (1835), Borrowes

1) Abu-schaneb, „Vater des Bartes". Ich folge hier theilweise der Liste von Brugsch „Reise" S. 17 unter Anführung der am Tempel von Hib beigefügten Daten.

Digitized by Google

(1851), Aſcherſon, Schweinfurth, Rohlfs (1874), Brugſch (1875). So wenig etwas Tadelnswerthes am Beſchreiben der Wände zu finden iſt und ſo wichtig oft derartige Graffiti ſein mögen, ſie kommen auch hier mitunter am unrechten Platze vor. Die werthvolleren Fresken hätten ſich ſchon ohne moderne Beiſchriften als „geſehen" legitimirt. Wenigſtens machte es mir immer einen ſtörenden Eindruck, wenn ich beiſpielsweiſe auf dem ſchönen Einkleidungsfresko der Priscillakatakombe zwiſchen der Gruppe linker Hand und der Prachtfigur der Orans ein BOSIVS eingeſchmiert fand.

Unter den acht von Brugſch-Paſcha notirten Inſchriften findet ſich auch die eines Beſuchers aus der Umgebung der durch ihre Geſchichte und chriſtlichen Erinnerungen bekannten Stadt Boſtra (Bosrah).



Auf die Wand einer viereckigen, von einer Kuppel gekrönten Kapelle im Weſten der Todtenſtadt geſchrieben, erweiſt ſie ihren chriſtlichen Urſprung durch die beigefügten Symbole, ſeitlich je ein ☧, oben α und ω zur Seite je eines Nilſchlüſſelkreuzes und unten zwei Pälmlein zwiſchen herzförmigen Interpunktions- (Schluß-) zeichen. Dem Zwiſchenraume gerecht werdend, ſchlage ich[1]) folgende Reconſtruction vor:

Αὐθειὼ υἱὸς Μά(ρκο)υ Μωγάβεω
ἀπὸ κώμης νω(νύμου) . . μητρόπολις
ἡ Βόστρα. (ε)ὐτυχῶ(ς τῷ γρ)άψαντι καὶ τῷ ἀνα
γινώ(σ)κοντει.

„Autheis, des Markus Sohn, des Mogabeers (Makkabäers)

1) Brugſch, bezw. deſſen Gewährsmann H. Stein, lieſt Zeile 1 Ματ.....(τ)οῦ, vergl. „Reiſe" S. 60 Taf. XX.

Digitized by Google

aus einem unberühmten Dorfe . . die Hauptstadt (meiner Gegend) ist Bostra [1]). Glück auf! dem Schreiber und dem Leser!"

Von griechischen Aufschriften theilt Brugsch nur noch eine Acclamation mit [2]), die offenbar ἐν Κιριωι = ἐν Κυρίῳ aufzulösen ist. Ewig zu bedauern bleibt die völlige Zerstörung einer großen Inschrift von 35 Zeilen in griechischer Sprache, von der an einer Kapellenwand Bock [3]) einige Reste fand. Sie war auf eine eigens für sie präparirte Stuckfläche geschrieben (oder gemalt?).

Von einem ungelehrten Griechen stammt dann eine schwer zu ergänzende Inschrift, die vielleicht folgendermaßen zu lesen ist:

'Αναμω Χ(ριστο)C . . [4])
τὸ μνήμιον [5])
τοῦτο. Μ . . .
Γ Τάρταβος
τεσσερακοντά
τις ὁ μάρτυς.

Dem Sinne nach würde sie von einer Aufforderung des vierzigjährigen „Zeugen" Tartabos an Christus handeln, sich dieser Grabstätte zu erinnern [6]).

Die bisher erwähnten Inschriften in griechischer Sprache datiren zweifelsohne aus der ältesten Zeit der christlichen Ansiedlung. Jüngeren Datums sind die zahllosen koptischen Graffiti, welche fast jedes Bauwerk bedecken. Uns am nächsten — abgesehen

1) Bostra auch Bosrha wurde 150 v. Chr. von Judas dem Makkabäer erobert; unter römischer Herrschaft von Sabäern bewohnt, war es die Hauptstadt der arabischen Provinz (bostrenische Aera). — Möglicherweise stand auch nach Κώμης der Name des Ortes, also Νω.....ις; dann wäre unter μητρόπολις der „Geburtsort" zu verstehen, da sich in der Umgebung von Bostra, soweit sie uns aus der Antike bekannt ist, eine auf die Bruchstelle passende Bezeichnung nicht findet.

2) A. a. O. Taf. XX. 5.

3) Matériaux p. 13.

4) XC ist gesichert. ἀναμω vielleicht eine vulgäre Ableitung von ἀναμιμνήσκω.

5) = μνημειον Grabmal.

6) Ueber den Fundort selbst fehlen nähere Angaben, Bock bemerkt nur a. a. O. p. 13 „l'inscription provient aussi d'el Bagouat; le sens n'en est pas bien clair."

Digitized by Google

von den oben erwähnten Namen aus dem neunzehnten Jahrhundert stehen die arabischen, denen Jahresangaben mitunter beigefügt sind. Direkt nach der ältesten, griechischen Epoche der Oase rangiren dann die gemischt koptisch-griechischen Inschriften. Meist sind es gewisse liturgische Formeln oder typische Abkürzungen, die die griechische Sprache beibehalten, der Rest ist koptisch. Von einer derartigen neunzeiligen Inschrift aus einer Grabkammer im Osten der Nekropole sind noch wenige Zeilen lesbar. Sie beginnt mit einem ☩ und der Doxologie: ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. In der zweiten Zeile ist vom Apostel Petrus die Rede [1]). Einer anderen Schrift der gleichen Kammer braucht man nicht grade gnostischen Charakter zu vindiciren, wenn sie mit einem ☩ ЄIC $\overline{\text{ΘC}}$ ΛOΓOC beginnt und fortfährt ἐν ὀνόματι τῆς ἁ(γ!)ας μ(ο)ναθρίας π(ατ)ρ(ὸς) [2]) (υἱοῦ) ἁγίου πν(εύματος). „Einer ist der Gott der Logos! Im Namen der heiligen Dreieinigkeit, des Vaters, des Sohnes, des hl. Geistes . . . .“ Der Rest des koptischen Textes ist zu zerstört, um zu Rekonstruktionen zu verleiten.

Die Siglen der koptischen Titel sind die gewöhnlichen ☩ ☧ + (nur einmal). Zweimal kommt die bekannte Formel IC XC BOHΘЄ| als Acclamation, „Jesus Christus hilf“ zur Anwendung, darunter einmal BωIHΘI [3]). Von Eigennamen habe ich mir notirt ΘЄOΔωPOC [4]), CABINOC [5]), MHNA [6]), ΔIAKONOC ΔAΓЄIΔ [7]) AΘANACIOC [8]), auch kommen Petrus, Daniel, Jakob vor.

1) Bock, Matériaux p. 14.

2) Auf das ΠP der dritten Zeile folgt ein ω; vermuthlich handelt es sich aber um das koptische ϖ.

3) a. a. O. p. 15 Nr. 24. 27.

4) Brugsch „Reise“ Tafel XX 1.

5) a. a. O. XX 2 und Matériaux S. 15 u. 23.

6) a. a. O. 22. Die Grabschrift eines „Vorlesers in der Kirche der Apostel“ MHNA besitzen die kgl. Museen zu Berlin (7771 der egypt. Abtheilung).

7) Brugsch a. a. O. Nr. 8. Wohl David zu lesen.

8) Matériaux Nr. 27.

Digitized by Google

Am „Vogelsberg" Gebel-el-Teir, der sich mit einer Reihe von Grabmälern (Mönchsgräbern?) hinter unserer Nekropolis erhebt, finden sich weitere Namen und Formeln, darunter die hübschen IC XC NIKA und die bekannte jüngere + ΘЄOΥ XAP XMΓ +

(Fortsetzung folgt.)

II.

Der Beginn der Controverse über die Aechtheit des Comma Joanneum (1 Joh. 5, 7. 8.) im 16. Jahrhundert.

(Von Prof. Dr. Bludau-Münster i. W.)

Durch die Resolution des hl. Officiums vom 13. Januar 1897, veröffentlicht im Monitore Ecclesiastico am 28. Februar 1897, ist die Aufmerksamkeit weiter theologisch interessirter Kreise wiederum auf die berühmte Controverse über die Echtheit der Stelle von den drei himmlischen Zeugen 1 Joh. 5. 7.8. (Comma Joanneum) hingelenkt worden. Bereits seit fast vier Jahrhunderten ist der Streit über Aechtheit und Unächtheit, öfters mit großer Lebhaftigkeit und Bitterkeit, geführt worden. Die Gründe für und gegen sind allseitig erörtert, hüben und drüben die kühnsten Behauptungen aufgestellt worden, theils um dieser „edlen und echten Perle des Kanons" „das Bürgerrecht in der Theologie" zu verschaffen und zu erhalten und so „das Todesurtheil der modernen Theologie trotz seiner Einstimmigkeit im Licht eines Justizmordes erscheinen zu lassen [1])", theils um „die dogmatische Kurzsichtigkeit, die in dem Fallen des Verses das Fehlen einer Stütze für die immanente Trinität bejammert, die sich wohl noch in Laienkreisen findet, aber unter Theologen nicht vorkommen sollte" [2]), bloszustellen und zu verspotten. Eine kleine Bibliothek kann man zusammenstellen [3]), wenn man alle Streitschriften, Auf-

1) Kölling, W., Die Echtheit von 1 Joh. 5, 7. Vortrag. Breslau 1893, S. 3, 7.

2) Haupt, Erich, Der erste Brief des Johannes (Colberg 1869) S. 265.

3) Vgl. für die ältere Zeit etwa Kettner, Historia dicti Johannei de sanctissima Trinitate 1 Joh. c. V. v. 7 . . . . Frcf. Lps. 1713,

Digitized by Google

sätze, Commentare u. s. w. sammelt, welche sich mit der Aechtheit oder Unächtheit des Comma Joanneum — „einer der brennendsten Zeitfragen" (!) [1]) — beschäftigen, und beim Anblick derselben fühlt man sich beschämt, daß trotz des „heißen Bemühens" und Eifers, mit dem zu Zeiten die aufgeworfene Frage verhandelt ist, trotz des aufgewandten Scharfsinns so vieler doctissimi viri es zu einer Einigung der Geister über die Aechtheit eines einzigen Verses noch nicht gekommen ist. Wenn auch wohl heutzutage Niemand mehr der Meinung ist, daß mit Ablehnung der Aechtheit jener Worte eine dogmatische Grundlage, auf der das Christenthum beruht, in Frage gestellt sei, so suchen doch gar viele mit bedeutungslosen und nichtigen Gründen eine für andere längst verlorene Position zu retten.

Es ist hier nicht der Ort, die Untersuchung auf's neue in Angriff zu nehmen [2]), nur auf die Entstehung und erste Entwicklung der Controverse am Beginn des 16. Jahrhunderts möchte ich des geneigten Lesers Aufmerksamkeit hinlenken. Eine Reihe der Hauptgründe, welche später von Freunden und Feinden der Aechtheit unseres Verses ins Feld geführt worden sind, werden wir bereits hier vorfinden und beurtheilen können. Wenn ich meine Studie zu einem Beitrag zur Geschichte der beiden ersten Drucke des griechischen neuen Testamentes erweitert habe, so dürfte diese Ausdehnung der Untersuchung bei den vielfach falschen Vorstellungen und Angaben, welche sich vorfinden, der Beachtung der Fachgenossen einigermaßen vielleicht werth erscheinen.

Joh. Sal. Semler, Histor. und krit. Sammlungen über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1 Joh. 5, 7. Halle und Helmstädt 1764, für die neuere William Orme (Criticus), Memoir of the Controversy respecting to the three heavenly Witnesses 1 John. V. 7 (Lond. 1830). 3. ed. with notes and an appendix by Ezra Abbot. Boston 1875, H. T. Armfield, The three Witnesses. The disputed text in St. John. Lond. 1883.

1) Hetzenauer, Wesen und Principien der Bibelkritik auf kathol. Grundlage (Innsbruck 1900), S. 187.

2) Die beste Erörterung aller Gründe für und wider bietet m. E. Martin, J. F. S., Introduction à la critique textuelle du Nouv. Test. T. V. Par. 1886.

Digitized by Google

I. Die Complutenſiſche Polyglotte.

Die Vulgata war bereits ſeit einem halben Jahrhundert gedruckt, es gab ſchon gedruckte deutſche und hebräiſche Bibeln, als vom griechiſchen Neuen Teſtament immer erſt einige kleine Fragmente in der Aldiniſchen Officin zu Venedig [1]) erſchienen waren. Der erſte, welcher es unternahm, in einer Ausgabe der ganzen hl. Schrift die Quellen wie des hebräiſchen ſo auch des griechiſchen Urtextes der abendländiſchen Kirche zu eröffnen, war der große Cardinal Francisco Ximenes de Cisneros, Erzbiſchof von Toledo und Erzkanzler Ferdinands des Katholiſchen von Spanien, ein Mann, den ſeine Zeitgenoſſen zugleich als „Staatsmann, als Krieger, als Gelehrten und als Heiligen bewunderten“ [2]). In richtiger Erwägung, wie mangelhaft das Schriftſtudium bleiben müſſe, ſo lange es nur im Bereich einer Verſion, deren Abſchriften obendrein ſo ungleich und darum unſicher waren, ſich bewegte, beſchloß er zur Förderung der Erforſchung der Bibel in der Sprache, in welcher der Mund des Herrn geredet hat, und zur Erleichterung des Schöpfens aus den Quellen ſelber, den Originaltext mit beigefügter Ueberſetzung herauszugeben, „ut incipiant divinarum litterarum studia hactenus intermortua reviviscere“, wie es in dem Prolog zum ganzen Werk, der dem erſten Bande des alten Teſtamentes beigegeben iſt, heißt (p. 1). Den Anfang zu dieſem für jene Zeit großartigen Unternehmen machte er 1502 damit, daß er die angeſehenſten Gelehrten [3]) nach Alcala zuſammen berief, um die Vorarbeiten zu dem Bibelwerk zu beginnen. Der Druck der complutenſiſchen Polyglotte begann mit dem griechiſchen und lateiniſchen Texte des Neuen Teſtamentes, das den 6. Band [4]) der editio Complutensis bildet und vom 10. Januar

1) S. Kirch.-Lex.² II. 598; Gregory, Textkritik des Neuen Teſt.'s (Leipz. 1900/2), II 922 f.

2) Raumer, Geſchichte Europa's am Ende des 15. Jahrhunderts (Leipz. 1832), I 104.

3) S. Die Namen bei Hefele, Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zuſtände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts (2. Aufl. Tübingen 1851), S. 116 f., Fr. Delitzſch, Studien zur Entſtehungsgeſchichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes (Leipz. 1871), S. 24 ff.

4) Nach Andern der 5. Band, weil Bd. 3, das hebr. chald. Lexikon enthaltend, in vielen Exemplaren fehlt.

Digitized by Google

1514 datiert ist. Der Unternehmer dieses großartig angelegten Werkes wollte nicht, daß ein einzelner Band vor Vollendung des Ganzen ausgegeben würde. Als er aber im Sommer 1517 die Freude hatte, das Ganze vollendet zu sehen, starb er bald hernach am 8. November dieses Jahres. Die Herausgabe wurde weiterhin dadurch verzögert, daß die päpstliche Erlaubniß zur Publikation nicht nachgesucht wurde und das Approbationsbreve erst am 22. März 1520 anlangte; wie Leo X. im Breve sagt, hat er aus eigenem Antrieb die Veröffentlichung genehmigt [1]). Daß dieses im fernen Westen erschienene kolossale, kostspielige Werk, als es endlich ans Licht trat, nur langsam und nur in einigen Exemplaren nach Mitteleuropa gelangte, läßt sich bei dem damaligen Stand des Buchhandels und der Verkehrsmittel leicht begreifen [2]). Nur 600 Exemplare des in 6 Bänden herausgegebenen Werkes waren gedruckt worden und wurden zu $6^1/_2$ Dukaten verkauft. Auf das Unternehmen hatte der Cardinal mit den Einkünften eines Königs und den Bedürfnissen eines Mönches über 50,000 Dukaten (aureos) verwendet. Die Ausgabe, „ein Frühlingsbote für Spanien und alle Welt" [3]), ist ein glänzendes Denkmal der Frömmigkeit, Wissenschaftlichkeit und Sorgfalt des großen Cardinals und seiner gelehrten Mitarbeiter [4]), und ihre Entstehung bildet in der Religions- und Culturgeschichte Spaniens eine der lieblichsten Epochen.

Ein Werk von diesem Umfange, das erste seiner Art, welches in der Geschichte der biblischen Kritik in Betracht kommen kann, macht es nothwendig, seinen innern Werth näher zu würdigen, zumal der Text des Neuen Testamentes durch die späteren Streitigkeiten über seine Beschaffenheit besonders merkwürdig geworden ist. Uns interessirt hier vor allem der Text des neuen Testamentes [5]).

---

1) Hefele a. a. O. S. 133. Anm. 2.

2) Hefele a. a. O. S. 118.

3) Delitzsch, Studien S. 18.

4) Brandscheid, Handbuch der Einleitung ins Neue Test. (Freib. i. Br. 1893), S. 121.

5) Ueber die Einrichtung der Ausgabe s. Hefele a. a. O. S. 119 ff. u. derf. Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1844, S. 250 ff.

Digitized by Google

Das Neue Teſtament im 6. Band, der den Titel führt: Novum Testamentum graece et latine in academia complutensi noviter impressum, enthält zwei Spalten, links den griechiſchen Text, rechts die übliche lateiniſche Ueberſetzung. Der griechiſche Text iſt in Typen, die guten Handſchriften nachgeahmt ſind, ohne Spirituszeichen und Accente gedruckt, um, wie es in dem Vorbericht heißt, ihn der uralten Schreibart näher zu bringen, und bloß bei mehrſilbigen Wörtern iſt zur Beſtimmung der Tonſilbe ein Strichlein gleich unſerem Acut über dieſelbe geſetzt. Die Vulgata iſt neben dem griechiſchen Text mit ſolcher Genauigkeit gedruckt, daß Text und Ueberſetzung überall Zeile für Zeile parallel laufen; damit es dem Anfänger im Griechiſchen ſo viel als möglich erleichtert werde, genau jedes entſprechende Wort in der Vulgata zu bemerken, hat man durch einen lateiniſchen Buchſtaben, der jedem griechiſchen Worte nachgeſetzt iſt, auf das ihm entſprechende lateiniſche, das ebenfalls dadurch bezeichnet wird, verwieſen. Wo ſich im Griechiſchen oder Lateiniſchen einige Wörter weniger fanden, füllte man die Stelle mit ineinander geſchlungenen Ringen aus. Daraus erſieht man zugleich, daß es nicht Grundſatz der Herausgeber geweſen iſt, den griechiſchen Text der Vulgata gleichförmig zu machen, da ſie ſogar den Unterſchied von beiden auf den erſten Blick ſichtbar machen. Zur Veranſchaulichung dieſer Einrichtung möge als Beiſpiel die Stelle 1 Joh. 5, 7 dienen.

h i k
ότι τρεις ει-
l m n o
σιν/οι μαρτυρούντες εν/τω ουρανώ,/ο πα-
p q r s t u
τήρ και/ο λόγος και/το άγιον πνευμα, και
x y z a b c d e
/οι τρεις εις/το εν εισί. και τρεις εισίν/οι μαρ
f g h i k
τυρούντες επί της γης,/το πνευμα και/το ύ
l m n o p
δωρ και/το αίμα. εί/την μαρτυρίαν/των αν
q
θρωπων . . .

h i k
Qm̃ tres sunt ∞∞∞∞
l l l m n
qui testimonium dant in celo:
o
pater
p r t s
verbum: et spiritus sanctus:
u
et hi ∞∞∞∞∞
x z a b c d e
tres unum sunt. Et tres sunt
qui ∞∞
e e f g
testimonium dant in terra:
h k
spūs: aqua
l m n o p
et sanguis. Si testimonium
hominum.

Digitized by Google

Je mehr die Sorgfalt und der Eifer, welche für die Ausstattung der Complutensis [1]) aufgeboten und in Anspruch genommen wurden, unsere Anerkennung verlangen und verdienen, desto mehr müssen wir bedauern, daß die Editoren von der Nothwendigkeit über den Text Rechenschaft zu geben, und von den unabweisbaren kritischen Fragen noch so wenig Ahnung hatten, daß sie zum ganzen Neuen Testament außer einem paar Dutzend höchst unbedeutender Anmerkungen exegetischer Natur (z. B. zu Matth. K. 2. 3. 5. 8. 12. 13. 21. 25; Mark. K. 1; Luc. K. 2. 3. 5. 10. 11. 15; Röm. Kap. 4. 11; 1 Kor. K. 5. 15) nur vier kritische Bemerkungen zu machen für nöthig erachteten. Sie betreffen die Doxologie am Schlusse des Vater Unser bei Matth. 6, 13, καυχήσωμαι in einigen Handschriften statt καυθήσωμαι in 1 Kor. 13, 3, πάντες μὲν οὖν κοιμηθησόμεθα ἀλλ' οὐ πάντες ἀλλαγησόμεθα in einer Handschrift 1 Kor. 15, 51, und das Comma Joanneum 1 Joh. 5, 7. Letztere Note steht am Seitenrande zu dem griechischen Text und zieht sich dann weiter am unteren Rande noch in fünf durchlaufenden Zeilen unter beiden Kolumnen hin [2]). Sie lautet: Sanctus thomas in expositione secunde decretalis de summa trinitate et fide catholica tractans istum passum contra abbatem Joachimum Tres sunt qui testimonium dant in coelo pater: verbum: et spiritus sanctus: dicit ad litteram verba sequentia. Ed ad insinuandam unitatem trium personarum subditur et hii tres unum sunt. Quodquidem dicitur propter essentie unitatem. Sed hoc Joachim perverse trahere volens ad unitatem charitatis et consensus inducebat consequentem auctoritatem. Nam subditur ibidem: et tres sunt qui testimonium dant in terra. s. spiritus: aqua: et sanguis. Et in quibusdam latinis libris additur: et hii tres unum sunt. Sed hoc in veris exem-

1) Das Bibelwerk ist in der Officin des Arnold Wilhelm de Brocario zu Alcala fertig gestellt,

2) Die Bemerkung bezieht sich nicht auf den griech. Text, wie Newton, Paraphrastic Exposition Works V, 528 f., Davidson, Sam., Treatise on Biblical Criticism (Edinb. 1852) II 421; Westcott, The Epistles of St. John (3 ed. Lond. 1892) p. 208 u. a. m. glauben.

Digitized by Google

plaribus non habetur: sed dicitur esse appositum ab hereticis arrianis ad pervertendum intellectum sanum auctoritatis premisse de unitate essentie trium personarum. Hoc beatus thomas ubi supra.

Die Behandlung der Stelle ist auffallend. Sonst heben die Editoren besonders hervor, daß im griechischen Text ein Zusatz des lateinischen fehlt, z. B. Apg. 8, 37. 9, 5. 6. 10. 6. 14, 7. 15, 41; 1 Joh. 2, 23; 2 Joh. 11, und umgekehrt im griechischen Text Worte vorhanden sind, die im lateinischen fehlen, z. B. Apg. 10, 21, 32. 15, 24; 1 Petr. 3, 12. 4, 14. 1 Joh. 5, 13. Bei 1 Joh. 5, 7. 8 hatte man bemerkt, daß viele lateinische Manuscripte am Ende von V. 8 die Worte: Et hi tres unum sunt fortlassen[1]). Im griechischen Text haben die Editoren gegen alle griechischen Handschriften in V. 8 den Schluß καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν ebenfalls fortgelassen, wie sie ihn auch im lateinischen Text von V. 8 nicht setzten. Da viele lateinische Handschriften jedoch ihn haben, fühlten sie die Nothwendigkeit, ihr Verfahren zu rechtfertigen und fügten also am Rande zu ihrer Vertheidigung die längere Note hinzu. Die Anmerkung betrifft also gar nicht 1 Joh. 5, 7, sondern nur die Schlußworte in V. 8: et hi tres unum sunt, welche, wie der hl. Thomas (Expos. ad sec. Decr. s. Opusc. XXIV) meine, in den ächten (in veris exemplaribus) fehlen, aber von den Arianern zugesetzt seien, um auch in V. 7 nicht die unitas essentiae, sondern die unitas charitatis et consensus herauslesen zu können[2]). Letzteres hatte der Abt Joachim zu Floris († 1202) gethan, der die Ein-

1) So in q (Monac. 6436 saec. VI.), St. Galler Mscr. 65 (s. XII.), 66 (s. XII.), 74 (s. XII), Pariser Mscr. Bibl. Nat. 4 (Cod. Aniciensis, s. IX. X.), 315 (s. XII, XIII.).

2) Die Stelle, wo der Arianer gedacht wird, gibt doch nicht von selbst an die Hand: „wenn also der 7. ganze Vers fehlet in griechischen codicibus, so komme dies von den Arianern," wie Semler, Histor. u. krit. Sammlungen. Erstes Stück, S. 127 meint. Aber da in dem griech. Text von V. 8 der Schluß fortgeblieben ist, obwohl er in allen griechischen Handschriften sich findet, könnte man eher die Folgerung daraus ziehen, daß auch in V. 7 die Complutenser ihren griechischen Text formten nach der lateinischen Uebersetzung.

Digitized by Google

heit der drei göttlichen Personen als bloße Collectiv- und Arteinheit auffaßte und auf der IV. Lateransynode (1215) verurtheilt wurde (Later. IV. cap. „Damnamus“ [1]). Diese theils kritische, theils exegetische Randbemerkung gibt also keinen Aufschluß darüber, ob unsere Stelle in einer Complutenser griechischen Handschrift gestanden habe oder nicht. In die Aechtheit der Stelle aber haben die Herausgeber nicht den geringsten Zweifel gesetzt.

Welches waren denn die griechischen Handschriften, welche dem neutestamentlichen Text der editio Compl. zu Grunde gelegt wurden?

In der Dedikation an Leo X., welche dem ersten Bande des Alten Testamentes beigegeben ist, wird ausgesprochen, man müsse, wie schon Hieronymus und Augustinus verlangten, zu dem Anfang der heiligen Schriften zurückgehen und die Bücher des Alten Testamentes nach dem hebräischen, die des Neuen nach dem griechischen Texte verbessern, wie denn jeder Theologe aus den Quellen des Urtextes selbst das ins ewige Leben fließende Wasser zu schöpfen habe (p. 1), und in der Vorrede zum Neuen Testament wird uns die vage und sicher übertriebene Versicherung geboten, man habe nicht die nächsten besten Exemplare benützt, sondern die von solchem Alter seien, daß, wenn man auf sie nicht bauen dürfe, dann überhaupt kein Codex Vertrauen verdiene. Ob diese Codices Uncial- oder Minuskelhandschriften gewesen, wie alt, wie viele, ob von einer Familie u. dergl. — all das wird mit keinem Worte berührt. Aus der Dedikation wie aus dem darauf folgenden Prologus ad lectorem erfahren wir weiter, daß man sich bemüht habe, die besten und ältesten Handschriften von allen Seiten herbeizuschaffen und auch zum Theil durch die Gunst des Papstes aus der apostolischen Bibliothek solche erhalten und treulich benutzt habe. Auch in der dem Neuen Testament vorausgeschickten praefatiuncula ad Lectorem ist die Rede von „archetypa antiquissima emendatissimaque ac tantae preterea vetustatis, ut fidem eis abrogare nefas videatur“. Die Versicherung, daß die ältesten und besten Handschriften zu Rathe gezogen sind,

1) Bei Denzinger, Enchir. n. 358.

Digitized by Google

muß einen gerechten Verdacht rege machen. Bei genauer Vergleichung vieler Stellen, die in kritischer Hinsicht wichtig sind, hat sich hinlänglich ergeben, daß der Text viel seltener mit den ältesten Handschriften und Vätern als mit den jungen und weniger angesehenen harmonirt. Die tiefen und eindringenden Untersuchungen von Franz Delitzsch [1]) haben eine Menge irriger Meinungen und Vermuthungen über die Handschriften, aus welchen die Complutenser ihren Text geschöpft haben, abgethan. Ein sicheres Resultat seiner eingehenden Studien ist, daß für den Text der Apostelgeschichte und der Briefe, die uns hier zunächst interessiren, eine Kopenhagener Handschrift eine, ja wohl die Hauptquelle gebildet hat. Es ist dies Havn. I., datirt vom Jahre 1278 n. Chr., in den kritischen Apparaten zum Neuen Test. für die Evang. mit 234, für Apg. und kath. Briefe mit 57, für die Paulinen mit 72 bezeichnet. Die sonst beispiellose Uebereinstimmung dieses Codex in der Apg. und den Briefen mit der Complutensis war schon von Hensler und Birch [2]) bemerkt worden. Außerdem könnte der Vaticanus 366 ein Bestandtheil des kritischen Apparates für Apostelgeschichte und Briefe gewesen sein, doch muß dies zweifelhaft bleiben [3]). Zu den Briefen ist auch ein Codex Rhodiensis vielfach benutzt worden, wie wir aus dem Streite Stunicas, eines der Hauptmitarbeiter der Polyglotte, mit Erasmus ersehen werden, jedoch ist diese Handschrift bis heute nicht wieder aufgefunden [4]). Welches näher die römischen Handschriften waren,

1) Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel; derf. Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte. Leipz. 1886. Gregory, Textkritik II 927.

2) Hensler, Notitia Codicum N. T. graecorum, qui Havniae in bibl. regia adservantur (Havniae 1784), p. XVI, 40, Birch, Variae lectiones ad Evang. 1801, p. CIV. — Eine Copie des Havn. I ist der Laudinianus II, eine Oxforder Hdschr. aus dem 13. Jahrh. (Ev. 50. Act. 32. Paul. 38), s. Delitzsch, Fortges. Stud. S. 48 ff.

3) Delitzsch, Fortges. Stud. S. 35 ff. Vat. 366 (Act. 72. Paul. 79 Apoc. 37) aus dem 15. Jahrh. Für die Evangelien käme vielleicht noch Vat. 1158 (Ev. 140) aus dem 12. Jahrh. in Betracht, doch s. Delitzsch a. a. O. S. 30 ff.

4) Die Handschrift ist anscheinend unwiederbringlich verloren. Daß dieser Cod. Act. 52, „welcher lange verborgen war", heute bekannt sei, wie Brand-

Digitized by Google

von welchem Alter, wie viele, darüber erfahren wir nichts von den Editoren. Die Angabe, daß die angeblich uralten, wo nicht alle doch die vorzüglichsten Handschriften zur Benutzung für diese Ausgabe von Papst Leo X. dem Cardinal sollen überlassen sein, hat mancherlei Zweifel und Bedenken erregt. Leo ist nämlich bald nach dem Anfang des Jahres 1513 (am 11. März) auf den päpstlichen Stuhl erhoben und hat seine Würde wegen Unpäßlichkeit erst einige Monate später angetreten. Zu Anfang des Jahres 1514 aber war der Druck des Neuen Testamentes bereits vollendet. Sollten in dieser kurzen Zwischenzeit die Handschriften gehörig verglichen und für die Ausgabe benutzt sein? Man muß annehmen, daß Leo, als er noch Cardinal war, zur Herbeischaffung der Handschriften behilflich gewesen sei, oder die Prolegomena nur von einer Benutzung jener Handschriften für den griechischen Text des Alten Testamentes verstehen [1]), oder dafürhalten, daß die Handschriften zwar noch vor beendetem Druck des Neuen Testamentes von Rom anlangten, aber jetzt nur mehr zur Vergleichung als zur Berichtigung des gedruckten Textes benutzt werden konnten. Vielleicht auch gehörten, wie schon Ernesti [2]) vermuthete, die von Leo mitgetheilten Codices nicht eigentlich der Vaticana, sondern dem Papste selbst an und sind dann später in andere Hände übergegangen. Die Apostolica bibliotheca wäre demnach die Privatbibliothek des Cardinals Medici und konnte, seitdem der Cardinal Papst geworden, aus Schmeichelei bibliotheca Apostolica genannt werden. Daß wirklich aus Rom Handschriften hingesandt worden sind, geht deutlich hervor aus dem Briefe Leo's X. vom 7. Januar 1519 an Giovanni Ruffo, Erzbischof von Cosenza, Apostol. Nuntius in Spanien, der aufgefordert wird, die dem Cardinal Franz

---

scheid a. a. O. S. 120 Anm. 6 sagt, beruht auf einem Mißverständniß des diu latuit bei Gregory, Proleg. p. 206. S. über diese Hdschr. aus Rhodos, Delitzsch, Studien S. 80 ff.

1) Die Septuaginta-Handschriften Vat. 330 und 346, Delitzsch, a. a. O. S. 4 ff.

2) Neue theol. Bibl. Bd. 6. S. 718.

Digitized by Google

Ximenes geliehenen duo Graeca volumina sacrorum Bibliorum, welche er nach dem Tode des Cardinals in Verwahrung genommen hatte, eiligst zurückzusenden [1]). Nach Vercellone [2]) sind es zwei Manuscripte der Septuaginta (Vat. 330 u. 346) gewesen, würden also für unsere Untersuchung gar nicht in Betracht kommen.

Ehedem war es eine sehr verbreitete Meinung, zu deren Befestigung Bianchini und Mill [3]) nicht wenig beigetragen haben, daß unter den von Leo übersandten Handschriften der berühmte Codex Vaticanus gewesen sei. Schon Marsch [4]) hat durch eine Vergleichung der Handschrift mit dem complutensischen Text erwiesen, daß sie gar nicht zu seiner Feststellung gebraucht worden sei. Für die Stelle 1 Joh. 5, 7 könnte unter den paar griechischen Handschriften, welche sie enthalten, nur an den Codex Ottobonianus, ein griech.-latein. Mscr. in der Vaticanischen Bibliothek (Nr. 298) aus dem 15. oder 16. Jahrhundert, gedacht werden. Joh. Martin Aug. Scholz [5]) hat zuerst auf ihn aufmerksam gemacht. Der griechische Text schließt sich überall, sogar in der Eintheilung der Zeilen und Silben dem lateinischen an, so auch in der Stelle 1 Joh. 5, 7, welche Bl. 105 r lautet: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ πατὴρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι · καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τῆς γῆς, τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ, τὸ αἷμα.

Schon die Abweichungen dieses Textes von dem der ed. Compl. zeigen, daß er nicht Vorlage für diesen gewesen ist. Wenn

1) Mitgetheilt von Lagomarsini aus Cod. Vat. 6189 in den Noten zu Julius Pogiani Sinensis, Epistolae et orationes olim collectae ab Antonio Maria Gratiano, nunc ab Hier. Lagomarsinio S. J. adnotationibus illustratae ac primum editae. (Romae 1758) IV. p. 331.

2) Vorrede (1857) zu Angelo Mai's Ausgabe des Codex Vaticanus; die Vorrede ist abgedruckt in Vercellone's Dissertazioni Accademiche di vario argomento (Rom 1864), p. 407 ss.

3) Blanchinus, Evang. quadruplex (Romae 1749). I. p. CDXCV, Mill, Proleg. § 1090.

4) Marsch, Anmerkungen und Zusätze zu Michaelis Einleitung in's Neue Test. (Göttingen 1795), I. 393.

5) Biblisch-kritische Reise in Frankreich, die Schweitz .... (Leipz.-Sorau 1823), S. 105.

Digitized by Google

Leo X. wirklich auch neutestamentliche Handschriften der apostolischen Bibliothek nach Alcala geschickt hat, so könnten es nach der Untersuchung von Delitzsch [1]) nur Vat. 336 und 1158 sein, obwohl die Herausgeber dann von ihnen nicht den Gebrauch gemacht haben, der sich nach ihrer Vorrede erwarten ließ.

II. Die beiden ersten Ausgaben des Erasmus und sein Streit mit Lee.

Ehe die spanische Bibelausgabe in die christliche Welt eingeführt wurde, trat eine andere, obschon später begonnen, an's Licht. Auf Betreiben des Buchhändlers Johann Froben in Basel hatte sich der berühmte Humanist Desiderius Erasmus entschlossen, eine Edition des griechischen Neuen Testamentes zu besorgen. Im Jahre 1516 ging sein Novum Instrumentum omne . . . . . als erste Ausgabe in die Welt und fand reißenden Absatz [2]). Auch sie enthielt einen lateinischen Text, aber nicht den der Vulgata, sondern eine Uebersetzung des Erasmus, welche dem danebenstehenden griechischen Texte entsprach. Nur wenige Handschriften hatte Erasmus für den griechischen Text benutzt, die er in Basel vorfand, für die Evangelien hauptsächlich Cod. 2 aus dem 12./15. Jahrhundert, nachdem er ihn hin und wieder corrigirt hatte, für die Apostelgeschichte und Briefe einen anderen, etwas älteren Codex (Act. 2) aus dem 12./14. Jahrh., beide noch jetzt in Basel. Neben diesen zog er noch zwei andere, ebenfalls noch in Basel befindliche Codices (n. 1 aus dem 10./12. Jahrh. das ganze Neue Test. enthaltend außer der Apokalypse, und für die Apg. u. Briefe n. 4 aus dem 15. Jahrh.) heran. Für die Apokalypse hatte er nur eine Handschrift (Apoc. 1), die er von Reuchlin entliehen hatte, aus dem 12. Jahrh., welche Delitzsch in der Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Mayhingen wieder

1) Delitzsch a. a. O. S. 39.

2) S. zum ff. Bludau, Die ersten beiden Erasmus-Ausgaben des Neuen Testamentes . . (Biblische Studien, herausgeg. von O. Bardenhewer VII, 5.) Freib. im Br. 1902.

Digitized by Google

aufgefunden hat[1]). Seine griechischen Handschriften enthielten 1 Joh. 5, 7 nicht, deshalb nahm er die Stelle weder in seinen griechischen noch lateinischen Text auf, in dem er nur wiedergeben wollte, was er im griechischen Text gefunden hatte. In den Annotationes, die er, wie er sagte, zur Erläuterung und Rechtfertigung der von der Vulgata verschiedenen und von ihm in seiner Uebersetzung gebrauchten Ausdrücke beifügte, machte er zu unserer Stelle die Bemerkung: „In graeco codice tantum hoc reperio de testimonio triplici: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν." Die Ausgabe fand fast allseitigen Beifall. Schon im folgenden Jahre 1517 war eine neue Ausgabe nothwendig[2]). Der Druck derselben wurde schon in den letzten Monaten dieses Jahres angefangen, aber erst im März des Jahres 1519 vollendet. Erasmus hatte sich Mühe gegeben, die Fehler der ersten, recht übereilten Ausgabe im Text und in der Uebersetzung und in den Anmerkungen, die sehr vermehrt wurden, zu verbessern. Für diese neue Ausgabe hatte er noch eine Handschrift aus dem 12. Jahrhundert, die sich jetzt in Wien (Suppl. Gr. 52, Gr. 3) befindet, herangezogen. Text und Anmerkung zu unseren Stellen waren in der zweiten Ausgabe unverändert.

Mit der Veröffentlichung des Neuen Testamentes begannen zugleich die Streitjahre des Erasmus. Ungeachtet des Beifalls, dessen sich seine Ausgabe erfreute, zog sie ihm doch viele Feinde zu. Mehr war es die Kühnheit seiner Meinungen, die Verachtung, die er gegen die Scholastiker äußerte, spöttische und höhnische Bemerkungen über kirchliche Uebungen und Gebräuche, welche die Gegner erbitterten, als daß der griechische Text Anlaß zum Tadel und zu Vorhaltungen gab.

Es war zu erwarten, daß auch die Verschiedenheit des Erasmischen Textes an der bekannten Stelle 1 Joh. 5, 7 von dem gebräuchlichen Vulgatatext die Aufmerksamkeit der Gegner auf sich ziehen

1) S. seine „Handschriftliche Funde" I. II. Leipz. 1861/62.
2) S. Bludau a. a. O. § 3.

Digitized by Google

würde. Ein Magister der Universität Löwen war es, der Engländer Eduard Lee [1]), welcher in dem erbitterten Streite mit Erasmus auch unserer Stelle seine Beachtung schenkte. In den Annotationes novae, die er 1520 endlich nach langem ungestümen Drängen des Erasmus und seiner Freunde bald nach den Annotationes in Annotationes Novi Test. Des. Erasmi in Paris in Druck gegeben hatte, wirft er n. XXV. dem Erasmus vor, daß er 1 Joh. 5, 7 aus dem Text fortgelassen habe [2]).

Lee basirt seine Vertheidigung der Aechtheit unserer Stelle auf die Thatsache, daß Laurentius Valla in seinen annotationes das Fehlen der Stelle in griechischen Manuscripten nicht notirt habe, auf den Prolog des Hieronymus zu den canonischen (katholischen) Briefen, in welchem er sage: der Text sei hier von Häretikern geändert, dann auch darauf, daß Erasmus ja nur ein Manuscript zu Rathe gezogen, die andern aber nicht eingesehen habe, — quanquam impium quoddam sapit in dogmatibus tam sacris tamque venerandis et in locis fidei tam necessariis tanta supinitas! Vielleicht gar verschweige er es, daß die übrigen Manuscripte die Stelle enthalten. Uebrigens — und das machte ohne Zweifel einen tiefen Eindruck auf jene, welche geneigter waren, diese Seite der Frage zu fassen, als andere gelehrte Argumente — die Folge der Weglassung jener wichtigen Worte für den orthodoxen Glauben werde sein: das Wiederaufleben der arianischen Irrlehre und ein Schisma in der Kirche. „Wenn jetzt auferstehen würde jene gottlose Schaar der Häretiker, welche Christus seiner Gottheit beraubten, wenn sie wieder ihr Haupt erheben würden jene längst begrabenen Arianer und die übrigen Häretiker, welche die Dreiheit in der Einheit nicht bekannten, wie würden sie ihren Gefallen daran haben, wie sich freuen und triumphiren, wenn sie sehen könnten, wie die Waffen, gegen die sie am meisten gestritten, als unbrauchbar entfernt und nicht einmal Spuren von ihnen zurückgeblieben seien. Durchsuche

1) S. das Nähere über den Streit bei Bludau a. a. O. § 9.

2) Der Pariser Druck ist wiederholt in Antwerpen bei Mich. Hillen 1520, in Basel bei Froben 1520.

Digitized by Google

die ganze Schrift, du wirst keine so günstigen, unanfechtbaren, starken Beweisstellen antreffen .... gegen die Häretiker, welche die Dreieinigkeit leugnen, als diese Johannesstelle. Bringt die Drei vor, und sofort wird der Mund der Häretiker gestopft und er wagt nicht einmal mehr zu zischen [1])."

Lees Kritik gab dem Erasmus zu einer scharfen Gegenkritik Veranlassung. In den drei Gegenschriften, welche er in Antwerpen in kurzen Zwischenräumen im Jahre 1520 erscheinen ließ, und in denen er seinen Gegner die ganze Wucht seiner ingrimmigen und hämischen Polemik fühlen ließ, antwortete er auch in der letzten Schrift, dem Liber tertius quo respondet reliquis annotationibus Eduardi Lei in den Responsiones ad annotationes novas n. XXV auf Lees Bemerkungen zu unserer Stelle [2]). Es ist das erste Mal, daß die Controverse über sie geführt wird. Vernehmen wir die Gründe, mit denen Erasmus die Weglassung der Stelle rechtfertigt und vertheidigt.

Lee berief sich zunächst auf Laurentius Valla. Dieser hatte schon früher die kirchliche lateinische Uebersetzung einer Prüfung unterzogen. Bei genauerer Erforschung des Verhältnisses des Grundtextes zur Vulgata hatte er eine Menge von Stellen bemerkt, die in kritischer Hinsicht verdächtig waren. Er erkannte den Werth alter Dokumente und suchte ihn geltend zu machen. Da Valla häufig die griechischen und lateinischen Lesarten verglichen hatte, so konnte sich Lee scheinbar mit Recht auf ihn für die Aechtheit von 1 Joh. 5, 7 berufen: weil er zu dieser Stelle nichts bemerke, so habe sich in seinen griechischen Handschriften die Stelle ebenso wie in den lateinischen vorgefunden. — Erasmus, der ja selbst 1505 die Anmerkungen Vallas zum Neuen Testament herausgegeben hatte, bemerkt gegen Lees Argumentation, Laurentius sei ein „Mensch" gewesen, und es kann ihm leicht etwas entgangen sein. Doch das wolle er nicht urgiren, er selbst

1) S. ed. Basil., p. 199 ss.

2) Erasmi Opera omnia, ed. Clericus (Lugd. Bat. 1703—6), IX. 249 ss; annot. XXV. in IX, 275 ss.; vgl. Drummond, Erasmus, his life and character (Lond. 1873), I 330 s.

Digitized by Google

habe zu verschiedenen Zeiten mehr als sieben griechische Handschriften in den Händen gehabt, welche allein dem Valla bei seiner Arbeit zur Verfügung standen. Nirgends aber habe er gefunden, was man in den lateinischen Texten lese. Wenn ein einziges Exemplar ihm in die Hände gefallen wäre, welches das Dictum enthalten hätte, würde er nicht gesäumt haben, hinzusetzen, was in andern fehle. So aber habe er gehandelt, wie es sich ziemte, er habe nur das Minus in den griechischen Handschriften damit angezeigt. Er kommt später (p. 27) noch einmal auf Valla zurück; die Handschriften dieses mögen enthalten haben, was in den seinigen fehle. Daraus könne ihm doch kein Vorwurf gemacht werden?; an ideo sum impius, quod mihi non sit omnium codicum copia? Den Valla erhebe Lee, weil er als ein homo pius die Fehler der griechischen Handschriften verheimlicht habe und das etwa Fehlende aus dem Lateinischen zugesetzt habe, damit nicht die Glaubwürdigkeit der griechischen Handschriften abgeschwächt würde. Aber wenn Laurentius lebte, würde er sich gegen eine solche Rechtfertigung mit Händen und Füßen wehren. Warum sollte Valla das hier gethan haben, da er an so vielen andern Stellen unsere jetzige lateinische Lesart verurtheile, und zwar cum convitio [1])? —

An zweiter Stelle hatte sich Lee auf den Prolog des Hieronymus zu den katholischen Briefen berufen, in dem der Kirchen-

1) Wenn der Beweis aus Valla die Probe bestehen soll, müßte erst erwiesen werden: 1. daß er beabsichtigte, eine genaue Collation seiner Handschriften zu geben; 2. daß er nie einen Mißgriff machte oder in der Eile etwas überging, sondern alles mit der größten Peinlichkeit prüfte; 3. daß er wie beim Johannesevangelium auch für alle Bücher 7 Manuscripte zur Hand hatte; 4. daß er bei allen Stellen stets die Handschriften einsah; 5. daß seine latein. Manuscripte alle V. 7 und in V. 8 „in terra“ enthielten; 6. daß er den Ausfall der Stelle in griech. Manuscripten bemerkt hat und den Muth hatte, die bekannte Beweisstelle zu verdächtigen; vgl. Porson, Letters to Mr. Archdeacon Travis in answer to his Defense of the three heavenly Witnesses 1 John V, 7. (Lond. 1790), p. 32 ss. Vallas Hauptaugenmerk war übrigens auf die Abweichungen des lateinischen Textes von der klassischen Sprache gerichtet, und die Verbesserungen an demselben gehen zumeist auf die Herstellung einer vermeintlich bessern Latinität; s. Kaulen, Gesch. der Vulg. (Mainz 1868), S. 292.

Digitized by Google

vater bezeuge, die Stelle sei von den Häretikern gefälscht. — Erasmus erwidert darauf, er habe dasselbe Recht die Autorität des Hieronymus anzuerkennen oder nicht anzuerkennen, wie Lee ja es thue, wo es ihm passend erscheine. Der Heilige habe wirklich ein heißblütiges und heftiges Temperament gehabt (ardens ac vehemens ne dicam violentus) [1]), bisweilen Unsicheres für sicher ausgegeben, jetzt behauptet, was er ein ander Mal verworfen habe, auch habe er im Kanon des Alten Testamentes viele Stücke, wie Bel und Drache, Susanna, Gesang der Jünglinge, welche die Kirche jetzt lese, durch vorgesetzte Zeichen als unächt und untergeschoben (ut fabulosa, ut subditia) bezeichnet. Wenn wir ihm hier nicht folgen, ist es da wunderbar, wenn wir ihm mißtrauen, so er etwas hinzusetzt? Hieronymus sage aber gar nicht, wie Lee fälschlich behaupte, die Stelle sei von den Häretikern korrumpirt, sondern er klage nur darüber [2]), daß die verschiedenen Ueber-

1) Die hartklingenden Urtheile, die Erasmus sich über den großen Kirchenvater zu fällen erlaubte, hat er durch manche begeisterte Lobsprüche auf denselben als den christlichen Cicero und den größten Lehrer der Kirche zu versüßen gewußt, s. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken (Gotha 1865), S. 340, 473.

2) Richard Simon hat das Verdienst, zuerst in seiner Histoire critique du texte du Nouv. Test. (Rotterd. 1689) c. XVIII, p. 206—209, obwohl schon Chr. Sand in App. Intr. Parad. (Cosmop. 1669), p. 383 sie behauptet hatte, die Unächtheit des Prologs zu den katholischen Briefen nachgewiesen zu haben, und zwar mit Gründen, daß Martin, Introd. V, p. 168 n. 1 glaubt annehmen zu können: „à cette heure il n'y a personne qui considére la pièce comme authentique." In den ächten Werken des Hieronymus findet sich 1 Joh. 5, 7 nirgends. Der unbekannte Verfasser des Prologes, welcher sich zuerst in dem im Auftrage des Bischofs Victor von Capua zwischen 540 und 546 geschriebenen Cod. Fuldensis findet, beschuldigt die „ungetreuen Uebersetzer", einen großen Fehler begangen zu haben, da sie in ihrer Uebersetzung nur die drei Worte vom Wasser, Blut und Geist beibehalten, hingegen jene Worte von Vater, Wort und Geist ausgelassen haben, in denen doch ein ächtes Zeugniß für die katholische Lehre von der Dreieinigkeit enthalten sei (bei Migne, P. L. XXIX, 829 s.). Erasmus und nach ihm viele Andere hielten die Aechtheit des Prologs aufrecht, und ein Jeder zog daraus seine Konsequenzen seiner Absicht und seinem Interesse entsprechend.

Digitized by Google

setzungen der Briefe nicht übereinstimmen, besonders in der Stelle 1 Joh. 5, 7. Es sei da der Schluß berechtigt, daß zu den Zeiten des Hieronymus fast die ganze Kirche anders gelesen habe, als dieser gelesen haben wolle. Das folge aus den Worten an Eustochium. Wenn es nun sicher sei, daß die Exemplare variirten, und nicht sicher, daß die Stelle vom Apostel geschrieben sei, warum bringe Lee das gegen ihn vor, da er ja nicht die Lesart verwerfe, sondern sie lasse, wie sie sei. Er übersetze nur, was er beim Griechen finde, und das sei auch, wie Hieronymus bezeuge, der Befund in den lateinischen Handschriften gewesen, die zum öffentlichen Gebrauch dienten, und die lateinischen Handschriften beweisen, daß er wahr gesprochen habe. Er zieht dann in Erwägung, ob nicht in dem Prolog für: in qua etiam ab infidelibus translatoribus zu lesen sei: etiam a fidelibus translatoribus, so daß der Sinn wäre, die Uebersetzer hatten in anderen Stücken eine bona fides. Lee möge aber nicht glauben, daß nur von Häretikern die Stelle übergangen worden sei. So führe Cyrill von Alexandrien Thesaur. assert. XIV. [1]), wo er viele Zeugnisse gegen die Arianer anziehe, auch die Johannisstelle (1 Joh. 5, 8) an, aber mit Auslassung des Verses von den drei himmlischen Zeugen. Hätte er das wohl gethan, wenn er geglaubt hätte, der Apostel habe diese Worte geschrieben? Es sei somit klar, daß Cyrill die Stelle in seiner Handschrift nicht gelesen habe. Auch Beda lege wohl in seinem Commentar [2]) zum ersten Johannesbrief das testimonium triplex in terra aus, nicht aber erwähne er das testimonium in coelo, ja nicht einmal „in terra“ habe er gelesen. In einer Handschrift, die er aus der Bibliothek der Antwerpener Minoriten erhalten habe, sei nur von jüngerer Hand am Rande ein Scholion beigeschrieben von dem Zeugniß des Vaters, des Wortes und Geistes [3]).

---

1) Migne, P. G. 75, 233—245.

2) Migne, P. L. 93, 114.

3) Wie früher Gerhard in seinen Loci theologici, de Trin. c. 4 § 18 (ed. Tub. 1762, I 193) u. a. m., so hat noch in neuerer Zeit auch Harris, The Origin of the Leicester codex of the New Test. (Lond. 1887), p. 48 behauptet, es sei hier von einer Handschrift des Neuen Testamentes

Digitized by Google

Er habe weiter nie behauptet, daß als Offenbarung (oracula) anzusehen sei, was die griechischen Handschriften bieten, wie Lee ihm insinuire. Er werfe ihm vor, daß seine beiden Ausgaben enthalten hunc locum ab haereticis depravatum. Aber habe er denn alle griechischen Handschriften eingesehen, oder auch nur jene, die Lee für korrumpirt halte? Wenn dieselbe Lesart gefunden würde in einer Handschrift der päpstlichen Bibliothek, und der Papst würde Lee bitten, eine lateinische Uebersetzung von ihr anzufertigen, dürfte er dann etwa aus seinem Exemplar hinzufügen, was in der griechischen Handschrift fehlte?, würde Lee nicht ebenso übersetzen, wie er, Erasmus, es jetzt gethan habe? Er werfe sich nicht zum judex der griechischen Handschriften auf, sondern wolle nur ihr interpres sein. Eine noch viel giftigere Verleumdung spreche Lee aus, wenn er ihm vorwerfe, daß er nur die Lesart eines Exemplars gebe, ohne andere Exemplare, wie es billig gewesen wäre, zu Rathe gezogen zu haben. Er habe aber deren recht viele eingesehen, zuerst in England, dann in Brabant, zuletzt in Basel. Weder Opfer an Geld noch Gesundheit habe er gescheut. Wie könne er ihn da verdächtigen, als habe er nur auf ein einziges Exemplar sich gestützt und die andern nicht befragt? Quid dici potuit magis sycophanticum? Certe quot potui congessi. Lee möge doch eine griechische Handschrift anführen, welche etwas enthalte, was in seiner Edition sich nicht vorfinde, welche er eingesehen, ohne sie verwerthet zu haben. Ja selbst wenn dieser Fall vorläge, wie er nicht vorliege, dürfte man ihn noch nicht ohne weiteres der dissimulatio beschuldigen, höchstens der Nachlässigkeit.

Schließlich habe Lee noch auf die Gefahr hingewiesen, daß die arianische Häresie ihr Haupt wieder erheben würde, wenn man merke, daß diese Stelle fortgelassen werde. Es war nicht schwer für Erasmus, diese Befürchtung abzuweisen. Wenn selbst die längst erloschene Häresie wieder aufleben sollte, würde sie etwa

die Rede. Aber die Worte in Resp. ad not. nov. Lei, IX 276, wie die in Apol. ad Stun. IX 352 sind deutlich auf eine Handschrift des Commentars Bedas zu beziehen, wie dies unzweifelhaft aus der Stelle in Apolog. adv. monach. quosd. Hisp. IX 1031 hervorgeht.

Digitized by Google

wegen dieser einen Stelle sofort verstummen? Könnte sie denn durch keine andere Schriftstelle widerlegt werden? Selbst wenn er das Minus im griechischen Text verschwiegen hätte, würden die griechischen Handschriften Einspruch erheben. Bald werde ja unter den Gebildeten Keiner mehr sein, der nicht griechisch verstände, so könnte er leicht der Täuschung überführt werden. Selbst Hieronymus habe nicht verschweigen wollen, daß in lateinischen Handschriften die Stelle fehle. — Aber wenn man die Stelle gegen die Arianer geltend machen würde, würden diese wirklich sofort sich als besiegt erklären und sich zurückziehen? Sie könnten zunächst sagen, die Stelle sei nachträglich eingeschoben. Wenn Lee etwa die Autorität des Hieronymus gegen sie in's Feld führen sollte, würden sie diese vielleicht nicht anerkennen, da sie in der Schrift mehr bewandert wären als dieser. Uebrigens könnten sie denn aus dem Johannesevangelium gezwungen werden, die Consubstanzialität des Vaters und Sohnes anzuerkennen? vielleicht aus der Stelle Joh. 10, 30: Ego et Pater unum sumus? Könnten sie sich dem Beweise nicht entziehen, wenn sie das unum verstünden de consensu und nicht de essentia, sich stützend auf Joh. 17, 11. 20. 21; 18, 22. 23? Wie die Arianer alle diese Stellen gegen die substanzielle Einheit von Vater und Sohn gekehrt hätten (vgl. August. c. Maximin. lib. II. c. 22, M. 42, 795), so würden sie auch diese Stelle behandeln, wo von dem Zeugnisse die Rede sei: auf Erden stimmen überein Geist, Wasser und Blut; sind diese eins, wie Vater, Sohn und heiliger Geist eins sind? Nemo dicit, sed testimonii consensu sunt unum: ita Pater, Verbum et Spiritus sanctus sunt unum. Der Vater lege Zeugniß ab von dem Sohne, der Sohn lehre nichts, außer was er vom Vater empfangen habe. Der hl. Geist empfange vom Sohne, was er den Aposteln mittheile. Wenn das die Arianer sagen könnten ähnlich wie Maximinus es gesagt habe, wie könne Lee da behaupten, die Arianer würden durch die Stelle von den himmlischen Zeugen zum Schweigen gebracht werden (non fore quod non sibilent Ariani hoc loco incolumi)? Er wolle nicht einmal spitzfindig sein und sagen, im Himmel, wo Niemand Mißtrauen hege, sei ein Zeugniß gar nicht nöthig. Die

Digitized by Google

Stelle sei derartig, daß jeder Streitsüchtige der Beweiskraft entschlüpfen könne. Er wolle jedoch damit nicht behaupten, daß der Stelle gar keine Beweiskraft eigen sei, sondern nur darthun, daß die Arianer durch sie nicht widerlegt werden könnten. Ego ob hoc potissimum credo Filium esse ejusdem essentiae cum Patre, quod sic interpretetur Ecclesia, aeque crediturus etiamsi hic locus secus haberet apud nos, quam habet (p. 278). Lee sei ferner darum besorgt, daß eine andere längst vergessene Häresie sich erheben werde, nämlich die der Karpokratianer; diese könnten nicht des Irrthums überführt werden, wenn nicht die obige Stelle nach Epiphanius wieder hergestellt werde, der da bemerke, die Stelle sei gefälscht. Also werden wohl die Karpokratianer siegen, wenn die Nachricht des Epiphanius [1]) sich nicht bewähre? — Die Stelle brauchen wir gar nicht zum Beweise, daß Christus Gott und Mensch zugleich gewesen sei. Johannes sage deutlich in seinem Evangelium: et deus erat verbum. Die Häretiker würden auch die Lesart wählen, welche für ihre Ansicht spreche, und leugnen, daß sie erst später entfernt sei. Doch Lee sei gar nicht so blind, daß er nicht sehe, die Auslassung jener Worte bringe die Lehre der Kirche in keine Gefahr, da seine Uebersetzung ja nicht die kirchliche sein wolle, wenn sie diese auch beleuchte und verbessere. Seinem Gegner sei es nur darum zu thun, ihm Haß und Unruhe zu bereiten: tantum illi contingat venae ad benedicendum, quantum valere videtur ad maledicendum!

Lee meine, die Häretiker werden triumphiren, wenn sie diese so vorzüglichen, gegen sie gerichteten Argumente dahin schwinden sehen, und zugleich werden sie den Orthodoxen vorwerfen, daß sie die Schriften gefälscht haben, sie also bis jetzt gegen Betrüger und Sykophanten gekämpft haben. — Aber verbleibe denn nicht auch in Zukunft der Kirche ihre Lesart? Das Schiff der Kirche schwebe doch nicht in Gefahr, wenn die Häretiker eine Verschieden-

1) An den Stellen, wo Epiphanius über die Häresie der Karpokratianer berichtet (Haer. 27. 28. 30), spricht er nirgends von einer Fälschung des Johannesbriefes.

Digitized by Google

heit in einem Texte wahrnehmen. Darüber seien sie schon durch Hieronymus und Epiphanius und durch die griechischen Bücher belehrt worden. Selbst wenn der ganze Johannesbrief verloren wäre, würden sie keine Triumphe feiern. Der ängstliche Mann fürchte sich vor einem Schatten, vor Häretikern, von denen nur noch der Name übrig sei. Wenn die Autorität der hl. Schrift schon zusammenbreche, falls die eine oder andere Stelle nicht richtig sei, wie groß muß dann erst die Gefahr sein, wenn sie so viele fehlerhafte Stellen enthalte? Kein Häretiker habe bis jetzt sich erdreistet, wegen einer falschen Schriftstelle allen anderen Beweisstellen die Glaubwürdigkeit abzusprechen.

Die weiteren Ausführungen des Erasmus beziehen sich auf Lees Befürchtung, daß Spaltung und Uneinigkeit und Arianismus sich zeigen, daß das Ansehen und die Ueberredungskunst des Erasmus viele bestechen werden (p. 279 ss.). Die allgemeiner gehaltenen Expektorationen betreffen mehr das ganze neue Unternehmen des Bibelwerkes als unsere Stelle. Nur eine Bemerkung des Erasmus erweckt noch unser Interesse. Lee hatte gesagt, daß mehr als 4000 Exemplare jetzt über den christlichen Erdkreis hin verbreitet worden seien, in denen diese Zeugnisse fehlen, obwohl die Schrift keine heiligeren und nothwendigeren Aussprüche aufweise als diese. Erasmus weiß nur von 3300 Exemplaren beider Ausgaben. Aber wenn es noch mehrere wären, was werden die Leser daraus, daß in ihnen jene Stelle fehlt, anders entnehmen, als daß sie in den meisten Handschriften der Griechen nicht stehe? Dennoch sei sie Tausenden von Bibeln ja zugesetzt! Der Werth und Gehalt der Stelle werde von Lee weit überschätzt, wenn man hinblicke auf die Evangelien und paulinischen Briefe. Am Schluß erglüht Erasmus noch einmal in sittlicher Entrüstung, beklagt sich über Lees heimtückisches Gebahren und hält ihm in scharfen Worten sein Unrecht vor. Sit sui quisque iudex!

Wir haben hier wie auch sonst vielfach in der Zeit des Humanismus Anzeichen des erwachenden Kriticismus, des Geistes gründlicher Prüfung vor uns. Erasmus zeigte den Muth des vorurtheilslosen Fragens und der rücksichtslosen Forderung einer wirklich hinreichenden Begründung.

Digitized by Google

III. Der Streit des Erasmus mit Stunica.

Die Streitigkeiten mit Lee waren noch in ihren Anfängen, als sich ein anderer Gegner zeigte, dessen tiefere Kenntnisse und wichtigere Censuren dem Erasmus weit mehr zu schaffen machten [1]). Es war Diego Lopez de Zuñiga, Jakob Lopez Stunica, damals Professor an der Universität zu Alcala, Mitherausgeber des spanischen Bibelwerkes. Ein eifriger Verehrer und Verfechter der Vulgata, glaubte er diese gegen Erasmus, der nach seiner Meinung sie nur bitter tadelte, um sie durch die neue Uebersetzung zu verdrängen, vertheidigen zu müssen. Bei Lebzeiten des Cardinals wagte er nicht die Bemerkungen, welche er niedergeschrieben, drucken zu lassen, da dieser sich über sie mißbilligend ausgesprochen hatte. Erst nach seinem Tode gab er im Jahre 1519 seine Kritik über des Erasmus' Neues Testament heraus unter dem Titel: Annotationes contra Erasmum in defensionem translationis Novi Testamenti, in aed. Compl. 1519 [2]). Die spanische Polyglotte war ja in philologischer Kritik dem Werke des Erasmus an vielen Stellen überlegen. Ein Vergleich also, der den Unterschied der philologischen Ausrüstung und der gelehrten Vorbereitungen, der auch die Differenz der Endziele beider Ausgaben außer Acht zu lassen von vornherein sich vorgenommen, konnte an vielen Stellen Erasmus gegenüber den Spaniern im Nachtheil zeigen [3]). Wie Stunica an anderen Stellen, wo Erasmus abweichende Lesarten kenntlich gemacht hatte, sein Verfahren rügte, so auch in der Bemerkung zu 1 Joh. 5, 7. Er vertheidigt die vetus translatio. Die Handschriften der Griechen seien offenbar an dieser Stelle korrumpirt, die lateinischen enthalten die Wahrheit, ut a prima origine traducti sunt. Einen einzigen Grund führt er für seine Behauptung an, den Prolog des (Ps.-) Hieronymus zu den katholischen Briefen [4]).

1) S. Bludau, a. a. O. § 10.

2) Abgedruckt in dem exegetischen Sammelwerk: „Criticorum sacrorum T. VII. (Francf. ad Moen. 1695), p. 1229—1337.

3) Maurenbrecher, Gesch. der kath. Reformation I (Nördlingen 1880), S. 147.

4) Crit. sacr. VII. 1333.

Digitized by Google

Erasmus blieb seinem Gegner die Antwort nicht schuldig. Im Jahre 1521 erschien zu Löwen seine Gegenschrift: Apologia respondens ad ea quae Jac. Lopis Stunica taxaverat in prima dumtaxat novi testamenti aeditione[1]). Erasmus konnte sich bei der Vertheidigung seines Textes zu 1 Joh. 5, 7. 8 kürzer fassen, da er schon Lee hierüber geantwortet hatte.

Stunica hatte des öfteren in seiner Schrift Lesarten aus einem Codex Rhodiensis citirt[2]), so zu 2 Kor. 2, 3; Jak. 1, 22; 2 Petr. 2, 2. 1 Joh. 3, 16; 5, 20. Erasmus stellt deßhalb zunächst die Frage: Ubi dormit codex ille Rhodiensis? mirum est non hic adduxisse illius oraculum. Er habe es nicht unternommen, die griechischen Handschriften zu verbessern, sondern bona fide wiederzugeben, was in ihnen sich vorfinde. Gegenüber dem Zeugniß des Hieronymus verweist er auf jenes des Cyrill, welcher in dem Streite mit den Arianern eines so kräftigen Beweises gewiß nicht würde vergessen haben, wenn er in seiner Handschrift die Stelle gelesen oder geglaubt hätte, sie stamme vom Apostel her, auf Beda's Commentar, dem weder Sprachkenntniß abzusprechen, noch Nachlässigkeit in der Benützung alter Exemplare vorzuwerfen sei. Hieronymus sei zu heftig gewesen und sich nicht immer gleich geblieben. Uebrigens habe sein Zeugniß keine rechte Beweiskraft. Seine Klage beziehe sich nicht auf die griechischen Handschriften, sondern nur auf die lateinischen Uebersetzer. Aber jetzt fehle gerade in ersteren und auch mitunter bei letzteren die Stelle. Woher verbesserte denn Hieronymus den Irrthum der Uebersetzer? Aus griechischen Codices! Diese enthielten entweder dieselbe Lesart wie die heutigen, oder sie variirten. Wenn sie variirten wie auch die lateinischen, wie beweist denn Hieronymus, daß die Stelle richtig sei, vom Apostel herrühre, zumal was er tadelt damals der publicus usus ecclesiae war, wie aus den

1) Opp. IX 283 ss.; Crit. s. VII p. 1337 ss.

2) Nach Stunicas Bemerkung zu 2 Kor. 3, 2 und Jak. 1, 22 war der Codex irgendwie aus Rhodos nach Spanien gebracht worden und in den Besitz des Cardinals Ximenes übergegangen, welcher ihn der Universitätsbibliothek von Alcala einverleibte. Er enthielt die paulinischen und katholischen Briefe. S. Delitzsch, Studien, S. 30 f.

Digitized by Google

an Euſtochium gerichteten Schlußworten des Prologs ſich ergebe[1]), nach denen er falsarius und corruptor der hl. Schriften genannt wurde; Niemand hätte ihn ſo genannt, wenn er den Text nicht geändert hätte. — Zwei alte lateiniſche Handſchriften des Kollegiums des hl. Donatianus[2]) zu Brügge enthalten die Stelle ebenfalls nicht. Ebenſo ſtehe ſie nicht in dem codex vetustissimus der Vaticaniſchen Bibliothek, wie Paul Bombaſius ihm mitgetheilt habe[3]). Gegenüber Cyrill, Auguſtinus, Beda und ſolchen alten Handſchriften, daß ſie in der Zeit des Hieronymus geſchrieben ſein könnten, verſchlage das letztere Zeugniß nicht viel. Er kommt dann wiederum auf den Einwurf zu ſprechen: Erat hoc efficax telum adversus Arianos! Zunächſt ſtehe feſt, daß die Lesart einſt bei Griechen und Lateinern verſchieden war; es hat alſo die Stelle keine ausſchlaggebende Beweiskraft, da die Arianer ja pari jure die Lesart, welche für ſie ſprach, für ſich vindiciren konnten. Selbſt angenommen, die Lesart wäre nicht controvers, wären die Arianer wohl ſo dumm (tam stupide stupidos) geweſen, der Stelle von den himmliſchen Zeugen nicht ebenſo wie der von dem Zeugniſſe des Waſſers, Blutes und Geiſtes (V. 8) eine Deutung auf die Einheit des Zeugniſſes, ſtatt auf die Einheit der Naturen zu geben? Er verweiſt dann auf ähnliche Erklärungen der Orthodoxen in den Evangelien, auf Auguſtinus (c. Maxim. II, 22),

1) „Sed tu, virgo Christi Eustochium, dum a me impensius Scripturae veritatem requiris, meam quodam modo senectutem invidorum dentibus corrodendum exponis; qui me falsarium corruptoremque sanctarum pronuntiant Scripturarum.“ Migne, P. L. 29, 831 s.

2) Die Handſchriften laſſen ſich nicht mehr nachweiſen. S. Wordsworth, Old-Lat. Bibl. Texts (Oxford 1883), I 54.

3) Bombaſius überſandte am 18. Juni 1521 dem Erasmus einige Notizen aus dieſer Handſchrift (vetustissimis characteribus scriptus), dem berühmten Cod. Vaticanus 1209 (B) zu 1 Joh. und bemerkte, daß in c. 5 V. 7 fehle; Opp. III. 648 C. Es iſt alſo Sepulveda nicht der erſte, wie Delitzſch, Studien S. 13 meint, welcher im Brief an Erasmus vom 23. Oct. 1533 (nicht 1. Nov.) den hohen Werth dieſes älteſten Zeugen erkannt und ihn in den Bereich der Textkritik gezogen hat, ſ. Gen. Sepulvedae Opp. ed. Matriti 1780, III, lib. I ep. 4 (p. 81 ss.); die Opp. Erasmi geben den Briefwechſel nur excerptweiſe.

Digitized by Google

das Fragment in der Glossa ordinaria, wo es von unserem Verse heiße: Unum sunt i. e. de re eadem testantes (M. 114, 703). Das heiße nicht den Glauben kräftigen, sondern ihn verdächtigen, wenn wir uns auf einen derartigen Satz etwas einbilden. Es nützte mehr, im frommen Streben darnach zu trachten, mit Gott eins zu werden, als spitzfindig darüber zu streiten, wie der Vater von dem Sohne und beide vom hl. Geiste sich unterscheiden. Weil die ganze Stelle dunkel sei, habe sie wenig Beweiskraft, um die Häretiker durch sie zu widerlegen. Er wolle aber nicht verschweigen, daß in England eine griechische Handschrift aufgefunden sei, in welcher die Stelle stehe. Sie laute in diesem Codex Britannicus [1]): ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, πατὴρ, λόγος καὶ πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι· καὶ τρεῖς εἰσι· μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα, ὕδωρ καὶ αἷμα. εἰ τὴν μαρτυρείαν . . . Bei dem Zeugnisse der irdischen Zeugen (v. 8) fehlen die Worte: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν, die sonst in den griechischen Handschriften vorhanden sind. Um sich alle Vorwürfe für die Zukunft zu ersparen (ne cui sit causa calumniandi), nehme er die bestrittene Stelle in seine Textausgabe auf. Er vermuthe jedoch, die Handschrift sei nach den Codices der Lateiner korrigirt. Denn als die Griechen mit der römischen Kirche eine Einigung erzielten, da haben sie sich bemüht, auch in diesem Punkte (in den Texten) mit dieser übereinzustimmen [2]).

---

1) S. über diese Hdschr. weiter unten.

2) Es ist ein Erasmisches Märchen, welches manche Nachbeter gefunden hat, daß nach einem Beschlusse des florentinischen Concils (1439) die griechischen Handschriften in Einklang mit der Vulgata zu setzen gewesen seien, und daß daher ein Theil dieser Handschriften latinisire. Zu diesen rechnet er auch den Cod. Rhodiensis und spricht den Satz aus: eo magis fiderem exemplari Graeco, quod non usquequaque consentiret cum nostris (i. e. latinis), Apol. adv. Stun. zu 2 Kor. 2, 3 (IX 333), zu 2 Petr. 2, 2 (IX 351). Schon Sepulveda entgegnete dem Erasmus, der auch den Cod. Vat. (B) zu diesen latinisirenden Handschriften zählte, daß in der Bulla aurea des Florenzer Concils nichts über die Codices des Neuen Testamentes stipulirt sei. (S. Sepulv. Opp. III ep. 6 vom 23. Mai 1534, p. 89). Vgl. über diese latinisirenden Handschriften Michaelis, Einl. in die göttlichen Schriften des Neuen Testamentes (4. Aufl. Gött. 1788) I

Digitized by Google

In dem weiteren Verlauf des Streites zwischen Stunica und Erasmus wird unsere Stelle nicht mehr erörtert.

(Schluß folgt.)

III.

Hrabanus Maurus, der Begründer der theologischen Studien in Deutschland.

(Von Wilhelm Burger.)

Durch den Zusammenbruch des römischen Reiches unter dem Ansturm der germanischen Völker war zugleich der christlichen Kultur und Bildung ein gewaltiger Stoß versetzt worden, unter dessen Folgen die Kirche Jahrhunderte lang zu leiden hatte. Das Zeitalter der großen Kirchenväter war unter dem Schutte und den Trümmern des dahinsinkenden Reiches begraben. Männer, wie einen Athanasius, Basilius den Großen, wie die beiden Gregore, einen Hieronymus, Ambrosius und Augustinus brachten die kommenden Generationen nicht mehr hervor. Wohl hatte Italien trotz der drückenden Schwüle des politischen Himmels eine köstliche Nachblüthe in der theologischen Wissenschaft gezeitigt — ich erinnere nur an den Senator Cassiodorius und den hl. Gregor den Großen — doch als die germanischen Völker zugleich mit der Bekehrung zum Christenthum auch das Erbe der altchristlichen Kultur und Bildung antraten, da war jener Glanz und Ruhm, mit dem einst die großen Väter und Lehrer der Kirche diese verherrlicht hatten, nicht mehr zu finden. Der reiche Born des theologischen Wissens und Forschens war versiegt, dem Zeitalter der lehrenden folgte das Zeitalter der lernenden Kirche. Die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft in dieser Periode blieben vollständig in der Abhängigkeit von den großen Theologen des christlichen Alterthums. Keine neuen Gedanken kamen mehr an den Tag, sondern die wissenschaftliche Thätigkeit der folgenden Jahrhunderte bestand fast lediglich in dem Sammeln und Verarbeiten des früher Gelieferten. Mit diesem Zerfall der Wissenschaft ging auch ein allgemeiner Niedergang des

529; Marsch, Zusätze I 233; Eichhorn, Einl. in das N. T. (Leipz. 1827), V 235 ff., bes. Delitzsch, Studien, S. 13 f.

Digitized by Google

subjektiven Wissens und der Bildung Hand in Hand. Um so hervorragender sind daher die wenigen rühmlichen Ausnahmen, die diese wissensarme Zeit zu bieten vermochte, jene vereinzelt dastehenden Männer, die sich durch eine im Verhältniß zu ihrer Zeit geradezu staunenswerthe Gelehrsamkeit und Bildung auszeichneten. Zu diesen gehörten vor allem in Spanien Isidor von Sevilla, in England Beda der Ehrwürdige, im Frankenreich Alkuin und in Deutschland Hrabanus Magnentius Maurus.

Man war bisher gewohnt, hauptsächlich Hrabans Verdienste um die Pädagogik hervorzuheben [1]). Nicht mit Unrecht. Voll und ganz gebührt ihm der Ehrentitel eines *praeceptor Germaniae*. Doch darf man dabei nicht übersehen, daß Hrabans Lehrthätigkeit sich in erster Linie auf das theologische Gebiet richtete. Hraban ist daher nicht bloß im allgemeinen für die Pädagogik und Didaktik von Bedeutung, er hat auch auf die Entwickelung der Theologie im engeren und eigentlichen Sinn einen unverkennbaren Einfluß ausgeübt, ja die theologischen Studien in Deutschland geradezu inauguriert. Der Nachweis hierfür wird das Ergebniß unserer Untersuchung sein. Wohl hat schon einzelnes von Hrabans theologischer Arbeit da und dort eine Würdigung erfahren [2]), doch fehlte uns bis jetzt eine zusammenfassende Darstellung der Bedeutung Hrabans für die Theologie. Nachfolgende Blätter möchten als ein Versuch angesehen sein, diesen Mangel in etwa zu ersetzen.

Um aber von Hraban als Theolog ein richtiges Bild geben zu können, ist es nothwendig, der Schilderung seiner geistigen Thätigkeit eine orientirende Skizze seines persönlichen Werdens vorauszuschicken [3]).

---

1) Vgl., abgesehen von einigen älteren Schriften hierüber, besonders Türnau, Dietr. Rabanus Maurus, der praeceptor Germaniae. München 1900. — Die wichtigsten pädag. und didaktischen Schriften Hrabans in deutscher Uebersetzung sind gesammelt in der „Bibliothek der kath. Pädagogik", Bd. III mit Einleitung von P. G. Meier.

2) Die einschlägigen Schriften werden an gegebener Stelle angeführt.

3) Wir citiren nach der Gesammtausgabe der Werke Hrabans von Colvener, 6 Bde., Köln 1626. Die Schrift De institutione cleric. nach der verdienstvollen kritischen Neuausgabe von Knoepfler, München 1900, die Briefe nach MGH. Epp. V, die Gedichte nach Poet. lat. II. Es wäre sehr zu wünschen,

Digitized by Google

I. Das Leben Hrabans.

Hraban[1]), d. i. der Rabe, wurde, wie seine selbstverfaßte Grabinschrift bezeugt[2]), zu Mainz geboren, weßhalb er auch den Beinamen Magnentius führt. Das Jahr seiner Geburt ist nicht überliefert. Mabillon[3]) hat dasselbe nach der Diakonatsweihe, die Hraban 801 erhielt und für welche ein Alter von wenigstens 25 Jahren kirchlich vorgeschrieben war, berechnet. Demnach wäre Hraban 776 geboren. Dümmler[4]) schloß auf das Jahr 784, indem er von der Priesterweihe ausging, die Hraban 814 empfing und für die das 30. Lebensjahr erforderlich war. Doch scheint uns Dümmler's Argumentation aus verschiedenen Gründen, deren Erörterung uns hier zu weit führen würde, als unstichhaltig. Wir bleiben daher bei der Berechnung Mabillons und nehmen das Jahr 776 als das Geburtsjahr Hrabans an. In einer alten Fuldaer Urkunde[5]) glaubt man, die Namen der Eltern Hrabans gefunden zu haben. Nach ihr soll im Jahre 788 das Ehepaar Waluram und Waltrat dem Kloster Fulda nebst einigen Gütern seinen jungen Sohn Hraban, offenbar als oblatus, übergeben haben. Fulda, die Lieblingsschöpfung des hl. Bonifatius, war damals schon

---

daß nach Knoepfler's Vorgehen auch die übrigen wichtigen Schriften Hrabans ediert würden, da die bisherigen Ausgaben von Colvener und Migne vollständig unkritisch sind. Nach einer uns zugegangenen Privatmittheilung des Herrn Prof. Dr. Knoepfler steht eine kritische Neuausgabe des Matthäuskommentars in den „Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München" bevor. — Bezügl. der Literatur über Hrab. vergl. Kunstmann, Hrab. Magn. Maurus, eine histor. Monographie, Mainz 1841 (macht eine neue Monogr. wünschenswerth!), Hauck, Kirchengesch. Deutschlands 2. Bd. Leipzig 1900, S. 620 ff., Dümmler, Hrabanstudien in SB. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1898, S. 24 ff., Böhmer-Will, Regesten z. Gesch. der Mainzer Erzbisch. 1. Bd. Innsbruck 1877, Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des M.-A. 2. Bd. Leipzig 1880.

1) Er selbst schrieb sich nach deutscher Art mit vorangehender Aspirata, cf. Dümmler, Hrabanstudien S. 26.

2) Carm. 97 p. 244 Urbe quidem hac (Mainz) genitus sum etc.

3) Acta SS. ord. S. Bened. saec. IV. 2, 22.

4) Hrabanstudien p. 27.

5) Dronke, Cod. Diplom. Fuldensis p. 55.

Digitized by Google

ein angesehenes und blühendes Kloster. Hier empfing der junge Hraban unter Leitung des Abtes Baugulf, des Nachfolgers Sturms, seine erste Erziehung und wissenschaftliche Bildung. Nächst den Elementarfächern war es hauptsächlich die hl. Schrift, in deren Studium Hraban eingeführt wurde. In scripturis a pueritia valde studiosus sagte später von ihm sein Schüler Rudolf [1]). Sicherlich hatten Hrabans große Fortschritte in Wissenschaft und Tugend seinen Abt Baugulf bewogen, ihm noch im Jahre 801 die Weihe zum Diakon ertheilen zu lassen, eine Auszeichnung, die damals nur wenigen Mönchen zu Theil ward.

An Stelle Baugulfs war 802 Abt Ratgar getreten. Von diesem wurde Hraban zugleich mit seinem Mitschüler Hatto nach Tours zu Alkuin, dem berühmtesten der damaliger Lehrer gesandt. So wenigstens berichtet uns der glaubwürdige Katalog der Fuldaer Aebte [2]). Ebert [3]) ist indeß der Ansicht, daß besagter Katalog sich in der Person des Abtes geirrt habe, nicht von Ratgar, sondern schon von Baugulf seien Hraban und Hatto nach Tours gesandt worden. Hraban habe sich daher mehrere Jahre bei Alkuin aufgehalten, was nicht möglich wäre, wenn er erst unter Abt Ratgar zu ihm gekommen sei. Dieser Ansicht schloß sich Dümmler [4]) an. So verfänglich sie auch erscheinen mag, so bleibt sie doch eine bloße Vermuthung und läßt sich historisch nicht erhärten. Wir sehen uns demnach mit Hauck [5]) veranlaßt, der Nachricht unserer Quelle Glauben zu schenken, die Hraban erst unter Ratgar, also nicht vor dem Jahre 802 nach der Academia Turonensis kommen läßt. Sein Aufenthalt daselbst konnte nicht von langer Dauer gewesen sein, da er schon vor dem Tode Alkuins († 804) nach Fulda zurückgekehrt war, was der zwischen beiden stattgefundene Brief-

1) Rudolfi mirac. sanct. opp. tom. I.

2) Cat. abb. Fuld. M. G. Scr. XIII p. 272. Tertius abbas Ratgar . . . . Hrabanum et Hatton Turonis direxit ad Albinum magistrum liberales discendi gratia artes.

3) Cf. Sitzungsbericht d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1878, S. 98.

4) Neues Archiv XVIII, S. 66 ff und Hrabanstudien S. 28.

5) KG. II S. 152 Anm. 2; ihm schloß sich Knoepfler (Einleitung S. X) an. Auch Türnau's Verfahren, der beide Ansichten vereinigt und an einen zweimaligen Aufenthalt in Tours glaubt, ist unhistorisch.

Digitized by Google

austausch beweist. Der Unterricht in der Schule von Tours war für Hraban von grundlegender Bedeutung. Hier wurde er vertraut mit den Disciplinen des Triviums und Quadriviums, die das höhere Wissen der damaligen Zeit in sich schlossen, hier erwarb sich Hraban die tiefen und ausgebreiteten Kenntnisse, die wir so sehr an ihm bewundern. Alkuin hatte er fast alles zu verdanken und er verehrte ihn nicht bloß als Lehrer, sondern auch als geistigen Vater. Dieser selbst hatte eine herzliche Zuneigung zu dem strebsamen und sittenreinen Jüngling gefaßt. Er legte ihm auch den Namen Maurus bei, den einst der Lieblingsschüler des hl. Benedikt geführt hatte.

Alsbald nach seiner Rückkehr übernahm Hraban die Leitung der Fuldaer Klosterschule. Doch das bis dahin so ruhig verlaufene Leben des jungen Lehrers sollte eine unliebsame Störung erfahren. In den ersten Jahren des neunten Jahrhunderts war das ganze Frankenreich von einer Pest heimgesucht, die auch in Fulda eine verheerende Wirkung hervorrief. Eine große Zahl der jungen Mönche erlag der unheimlichen Krankheit, und die Knaben, die im Kloster ihre Erziehung erhielten, empörten sich, soweit sie von der Seuche verschont geblieben waren, gegen ihre Aufseher und entflohen den Klostermauern. So stand die Schule verlassen da, und die Thätigkeit Hrabans war hierdurch lahmgelegt. Dieses Mißgeschick blieb nicht allein. Der neuerwählte Abt Ratgar kannte nur ein Begehren, nämlich seine unersättliche Baulust zu befriedigen. Unter dieser Manie hatte das ganze Kloster zu leiden, nicht zuletzt Hraban. Wie andern Mönchen, so wurden auch ihm von dem rücksichtslosen Abte die Bücher hinweggenommen und vergebens blieben seine demüthigen Bitten um Zurückgabe der theuern „glossae parvique libelli“ [1]). Auch eine Beschwerdeschrift der Mönche an Kaiser Karl blieb ohne direkten Erfolg, bis es ihnen schließlich im Jahre 817 gelang, den tyrannischen Abt seines Amtes zu entsetzen. Damit kehrte wieder Ruhe und Frieden in das Kloster zurück. Der den wissenschaftlichen Bestrebungen freundlich gesinnte Abt Eigil war Ratgar nachgefolgt, und so war es Hraban, der

1) Carm. 20. p. 185.

Digitized by Google

inzwischen zum Priester geweiht worden war, vergönnt, seine Studien und seine Lehrthätigkeit von neuem aufzunehmen. Bald füllten sich wieder die Schulräume des Klosters mit wissensdurstigen Knaben und Jünglingen, die angelockt von dem mehr und mehr sich verbreitenden Ruhme Hrabans hierher aus allen Gegenden Deutschlands zusammenkamen. Seine unermüdliche Lehrthätigkeit und seine umfassende literarische Wirksamkeit erlitt auch dann keine Einbuße, als ihn im Jahre 822 nach dem Tode Eigils die Wahl seiner Mitmönche zum Abte des Klosters erhob. Freilich legte ihm dieses Amt eine Unsumme von zeitraubenden Geschäften auf, wie die Sorge für den äußeren Besitzstand des Klosters und für das leibliche und geistige Wohl seiner Bewohner.

Zwanzig Jahre hindurch führte Hraban „nobiliter et egregie", wie der oben genannte Rudolf [1]) sagt, den Abtsstab, dann legte er seine Würde nieder. Die politischen Verhältnisse hatten sich geändert. Hraban war ein treuer Anhänger Ludwig des Frommen gewesen; als nach dessen Tod seine drei Söhne sich gegenseitig befehdeten, da erkannte er in Lothar, dem Aeltesten der drei Brüder, den rechtmäßigen Nachfolger im Reiche. Indessen war es Ludwig dem Deutschen gelungen, seinen Bruder Lothar zu besiegen und die deutschen Völker auf seine Seite zu bringen. Auch unter den Mönchen zu Fulda hatte sich eine Partei gebildet, die sich für Ludwig erklärte. Diese Verhältnisse hatten Hraban zu jenem Schritte veranlaßt. Er verließ Fulda und zog sich auf den nahen Petersberg zurück, wo er einst selbst eine Zelle und eine Kirche hatte bauen lassen. Dort lebte er in stiller Zurückgezogenheit seiner Muße und war unermüdlich beschäftigt mit seinen literarischen Arbeiten.

Ludwig der Deutsche wußte jedoch die Persönlichkeit Hrabans sehr zu schätzen und verargte ihm seine politische Gesinnung durchaus nicht. Er selbst führte eine Zusammenkunft herbei und wünschte von ihm eine Erklärung der in der Matutin vorkommenden Hymnen. Nach einigen Bedenken erfüllte Hraban diesen Wunsch und versicherte den König in der Vorrede zu der kleinen

1) opp. tom. I.

Digitized by Google

Schrift seiner Dienste [1]). Er dachte wohl nicht daran, daß er so bald Gelegenheit habe, dieses Versprechen in die That umsetzen zu können. Als im Jahre 847 der Erzbischof Otgar von Mainz starb, ernannte Ludwig im Einverständniß mit Klerus und Volk Hraban zu dessen Nachfolger. Obwohl schon in hohem Alter übernahm Hraban die Leitung des großen Erzbisthums. Auch als Bischof war er noch unermüdlich thätig. Die wichtigsten Denksteine seiner Regierungszeit bilden die Synoden der Jahre 847, 848 und 851. Ueberall bewies sich Hraban als ein Vertheidiger der kirchlichen Lehre, als ein Vorkämpfer für die Sittlichkeit unter Klerus und Volk, als ein Schirmherr der Klöster, als ein treuer Vater der Armen. Nachdem er so neun Jahre lang als würdiger Nachfolger des Apostels der Deutschen den Bischofsstuhl von Mainz inne gehabt hatte, beschloß er hochbetagt am 4. Februar 856 sein arbeitsreiches Leben. Er ward beigesetzt im Kloster St. Alban zu Mainz, von da wurden seine Gebeine im Jahre 1515 durch den Erzbischof Albrecht von Brandenburg nach Halle transferirt.

Bisweilen wird Hraban mit dem Prädikat eines Heiligen ausgezeichnet. Indeß hat niemals eine Beatifikation oder Canonisation stattgefunden. Seine Verehrung war stets lokaler Natur und beschränkt sich heute auf die Diöcesen Mainz, Fulda und Limburg, deren Proprien am 4. Februar seines Festes gedenken [2]).

II. Hrabans literarische Thätigkeit.

Einen richtigen Einblick in die rastlose Thätigkeit des Fuldaer Abtes und Mainzer Erzbischofs kann schon eine kurze Uebersicht über seine uns erhaltenen Schriften bieten, deren Zahl ganz erstaunlich groß ist. Die literarische Thätigkeit Hrabans hatte fast

1) ep. 33. p. 465.

2) Eigenartig ist die Nachricht des Propr. Mogunt., welches von dem Fuldaer Abte berichtet: Ad extremum tamen nonnullos Religiosorum sibi infensos habuit, quod dicerent, nimium literis intentum temporalia negligere, quorum irae ut locum daret, relicto monasterio ad Ludovicum Pium Imperatorem sese recepit. (Durch gütige Mittheilung des hochw. Herrn Domdekan Dr. Raich, Mainz.) — In das Mainzer Proprium kam der Name Hrabans erst 1678—75.

Digitized by Google

ausnahmslos rein praktische Zwecke, wie sie auch meist unmittelbar aus seiner Wirksamkeit als Lehrer und Seelsorger hervorging.

Wir können wohl am besten die Schriften Hrabans in vier Gruppen eintheilen. Zur ersten rechnen wir seine zahlreichen Kommentare zu fast allen Büchern der hl. Schrift, insbesondere des Alten Testamentes. Sie sind so recht eigentlich eine Frucht des theologischen Unterrichts, den Hraban als Magister und Abt zu Fulda ertheilte. Die erste Arbeit in dieser Richtung war die Erklärung des Matthäusevangelium. Diese hatte Hraban auf Wunsch seiner Mitmönche, die mit ihm dieses Evangelium lasen, aber für dasselbe nicht eine so ausreichende Erklärung, wie für die übrigen Evangelisten besaßen, abgefaßt. Er theilte den Kommentar, den er dem Erzbischof Haistulf von Mainz widmete [1]), in acht Bücher ein, indem er womöglich jedes Buch mit einer Rede des Herrn abschloß. Die Entstehung fällt in die Jahre 821 bis 822 [2]). Ueber die Bedeutung dieses Kommentars werden wir noch später zu sprechen haben. Als Abt begann Hraban die Erklärung des Alten Testamentes. Auf Veranlassung Frechulfs, des Bischofs von Lisieux, der an einem solchen Büchermangel litt, daß er nicht einmal im Besitz einer Bibel war, kommentirte Hraban die fünf Bücher Mosis. Diese Arbeit über den Pentateuch fand ihre Fortsetzung durch Erklärung der Bücher der Richter und Ruth, die er dem Bischof Humbert von Würzburg, und des Buches Josua, das er Friedrich von Utrecht widmete. Daran schlossen sich im Laufe der Jahre Kommentare über fast alle übrigen Bücher des Alten Testamentes. Einige verfaßte er auf ausdrücklichen Wunsch Kaiser Lothars, dem er diese auch widmete. Die Auslegungen der Bücher Judith und Esther widmete er der Kaiserin Judith, die er mit der jüdischen Heldin verglich. Ludwig dem Deutschen dedizirte er die Kommentare zu den Paralipomena und den Makkabäern. — Aus dem Kreise der neutestamentlichen Schriften hat Hraban noch die Briefe des Apostels Paulus in einem sehr umfangreichen Werke kommentirt. In allen diesen Auslegungen herrscht die allegorische Deutung vor. Um nun seinen

1) ep. 5. p. 388.

2) cf. Dümmler, p. 33.

Digitized by Google

Schülern eine selbständige Anwendung der Allegorie zu ermöglichen, stellte er in seinen *Allegoriae in universam sacram scripturam* alle in der hl. Schrift vorkommenden allegorischen Begriffe zusammen, im ganzen 900 Wörter in alphabetischer Reihenfolge[1]).

Man könnte diese Allegoriae schon zu einer zweiten Gruppe Hrabanischer Schriften zählen, die den Charakter von Lehr- oder Handbüchern haben, die also ausschließlich der Bildung und dem Unterrichte des Klerus oder der Laien dienen sollen. Hierher gehören zunächst zwei grammatische Arbeiten, die eine trägt den Titel *Excerptio de arte grammatica Prisciani*, die andere *De inventione litterarum*. Ferner die philosophische Schrift *De anima*, welche Kaiser Lothar gewidmet ist, und dieser beigefügt eine Abhandlung militärischen Inhalts *De disciplina romanae militiae*[2]). Ausschließlich dem Unterricht diente auch die fast ganz auf Bedas De temporum ratione beruhende Schrift *De computu*, über die Zeitrechnung. Das wichtigste Werk aber in dieser Gruppe und man kann sagen von allen Schriften Hrabans sind die drei Bücher *De institutione clericorum*, über die Vorbildung der Geistlichen. Diese Arbeit ist, wie Hraban selbst in der Vorrede[3]) sagt, hervorgegangen aus den Antworten, die der Fuldaer Magister[4]) auf Anfrage seiner Mitbrüder, besonders der ordinirten, ertheilt hatte. Das erste Buch handelt von der kirchlichen Verfassung und den einzelnen Weihen, von der priesterlichen Kleidung, von den Sakramenten und von der Messe nach dem Ritus der römischen Kirche. Das zweite behandelt die kirchlichen Tageszeiten, das Fasten, die Beicht und die Buße, die verschiedenen Feste, die Lesungen, den kirchlichen Gesang, den katholischen Glauben und dessen Gegentheil, die Häresien. Im dritten Buche schließlich lehrt Hraban, welche Kenntnisse der Geistliche haben müsse und hebt besonders die Wichtigkeit des Studiums der hl. Schrift hervor, welche die Quelle aller Weis-

1) cf. Falk, F. Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz. Mainz, 1901. S. 14.

2) cf. Katholik 1899. I. Bd. S. 574 ff.

3) Knoepfler, S. 1.

4) Die Abfassungszeit wird in die Jahre 817—819 gelegt. cf. Dümmler, S. 32.

Digitized by Google

heit sei. Vom Studium der hl. Schrift geht er über zu den Wissenschaften der Heiden und behandelt vom 18. Kapitel an die einzelnen artes liberales und deren Nutzen. Zum Schlusse erörtert er, wie die Geistlichen lehren, predigen und die verschiedenen Pflichten ihres Berufes erfüllen sollen. Als Quelle benutzte Hraban besonders die Schriften der hl. Väter und Kirchenlehrer Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregorius, Johannes Damascenus (?), Cassiodor, Isidor und einiger anderer. Man hat dieses Werk eine theologische Encyklopädie genannt[1]), weit mehr noch verdienen die Bezeichnung einer Encyklopädie die 22 Bücher *De universo*. Dieses Riesenwerk, das zum größten Theil auf Isidors Etymologien beruht, hat Hraban in seiner Zurückgezogenheit auf dem Petersberg verfaßt. Es enthält Alles, was zu jener Zeit in den Kreis des gelehrten Wissens gezogen wurde und Gegenstand des höheren Schulunterrichtes war. Die fünf ersten Bücher behandeln ausschließlich theologische Gegenstände, sie handeln von Gott, der Trinität, den Engeln und ihren Ordnungen, von den Patriarchen und Propheten, von den Evangelisten, Aposteln und Martyrern, von den einzelnen Büchern der hl. Schrift, von deren Uebersetzungen, besonders der Septuaginta und Vulgata, schließlich von den Sakramenten. Vom sechsten Buch an werden weltliche Dinge in bunter Reihenfolge behandelt[2]). Diesen beiden Hauptwerken Hrabans schließen sich zwei weitere Schriften an *De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus* und *De disciplina ecclesiastica*, die aber beide zum großen Theil nur Wiederholungen aus dem in De inst. cler. Gesagtem sind. — Hier können wir noch nennen zwei Bußbücher oder Pönitentiale, die Hraban nach Vorlage älterer kirchlicher Canonen zusammengestellt hat und von denen das eine Erzbischof Otgar, das andere Bischof Heribald von Auxerre gewidmet ist.

1) König im Freib. Diöcesanarchiv. 3. Bd. S. 340.

2) Eine kostbare Handschrift dieses Werkes, mit zahlreichen herrlichen Miniaturen geziert, verwahrt das Kloster zu Montekassino. Die Miniaturen sind edirt unter dem Titel: Miniature sacre e profane dell' anno 1023 illustranti L'enciclopedia medioevale di Rabano Mauro. Montecassino 1886.

Digitized by Google

Zum Schluß sei noch das *Martyrologium* erwähnt, das uns später wieder begegnen wird.

Eine dritte Gruppe von Schriften Hrabans trägt den Charakter von Gelegenheitsschriften. Sie haben vielfach theologische Tagesfragen zum Gegenstand und sind meistens in der Form von Briefen abgefaßt. So behandelt er die Fragen, in welchem Verwandtschaftsgrade die Ehe erlaubt sei, was von jenen zu halten wäre, die durch magische Künste und Zaubersprüche die Menschen täuschen und aus ihrem früheren Zustand herausreißen können. In einer andern Schrift vertheidigt er die Rechte der Chorbischöfe, die damals von verschiedenen Seiten angegriffen wurden; dann gibt er wieder Gutachten ab über Fragen aus der kirchlichen Disciplin. Ferner behandelt er in verschiedenen Briefen die Angelegenheit Gottschalks und die Lehre über die Prädestination, in einem Brief an Abt Egil von Prüm den Streit über die Eucharistie. Von hervorragendem Interesse sind die beiden Flugschriften *De oblatione puerorum* und *De reverentia filiorum erga patres et subditorum erga reges*. In der ersteren, die durch Gottschalk veranlaßt war, sucht Hraban den Beweis zu führen, daß es christlichen Eltern erlaubt sei, ihr Kind Gott zu weihen, daß ein Gott gemachtes Versprechen nicht gebrochen werden dürfe und daß der Mönchsstand eine göttliche Einrichtung sei. Die zweite Schrift schrieb er zum Troste Ludwigs des Frommen, nach dessen schmählicher Gefangennahme und Entthronung im Jahre 833 durch die eigenen Söhne. — Zu diesen Schriften zählen wir auch die Homilien Hrabans, die uns in zwei Sammlungen überliefert sind.

An vierter und letzter Stelle haben wir Hrabans Gedichte zu nennen. Die poetische Begabung Hrabans war freilich sehr gering, obwohl ihn sein Schüler Rudolf als „sui temporis poetarum nulli secundus“ preist. Anzuerkennen ist bei ihm eine gewisse Gewandtheit im Versbau, die er sich offenbar bei seinem Lehrer Alkuin angeeignet hat. Von diesem erhielt er wohl auch die Anregung zu der berühmt gewordenen Bilderdichtung *De laudibus sanctae crucis*, die er nach seiner eigenen Angabe im Alter von 30 Jahren verfaßt hat. Sie ist eine mühsame Künstelei, an der Hraban viele Jahre gearbeitet hatte. Außerdem hat Hraban

Digitized by Google

zahlreiche Inschriften auf Kirchen, Altäre und Grabdenkmale gedichtet, denen man wenigstens einigen historischen oder kunsthistorischen, nicht aber poetischen Wert zuerkennen muß. Endlich werden Hraban mehrere Hymnen zugeschrieben, so auch der herrliche Pfingsthymnus *Veni creator spiritus*. Ob alle wirklich sein Eigenthum sind, vermögen wir nicht zu entscheiden. Es wäre eine dankenswerthe Aufgabe, wollte es jemand unternehmen, eine kritische Untersuchung über die Authenticität der Hraban zugeschriebenen Hymnen anzustellen.

III. Hraban als Exeget und Commentator.

Die Kommentare, die Hraban zur Erklärung der hl. Schriften verfaßt hat, nehmen unter dessen übrigen Werken ihrer Zahl nach weitaus die erste Stelle ein. Diese Erscheinung ist im Lichte der damaligen Zeitrichtung betrachtet durchaus nicht verwunderlich. Man kannte damals keine Theologie in Systemform, sondern das Schwergewicht der theologischen Bildung lag im genauen Verständniß der hl. Schrift. Fundamentum autem, sagt Hraban[1]), status et perfectio prudentiae scientia est sanctarum scripturarum. Nur wer gründliche exegetische Kenntnisse besaß, konnte als gebildeter Theologe gelten. Daher ist es erklärlich, daß auch Hraban in erster Linie Exeget war. Freilich ist nicht gesagt, daß durch die Menge der exegetischen Schriften die Schrifterklärung selbst im Verhältniß zur früheren Zeit besser geworden wäre. Die Zeit Hrabans konnte und wollte überhaupt nicht mehr leisten, als die der Väter versucht hatte, ja man hielt es sogar für einen Frevel, von der Methode, die einmal die alten Kirchenlehrer geübt und festgesetzt hatten, abzuweichen und eine neue zu ersinnen. Zu einem solchen Unterfangen hätten auch schon die nöthigen sprachlichen, grammatischen, historischen, geographischen und archäologischen Vorkenntnisse gefehlt. So bestand also die ganze Exegese, wie sie in dieser Zeit betrieben wurde, nicht so sehr aus eigener Forschung, als vielmehr aus einer sorgfältigen Blumenlese aus den Kommentaren der Väter. Auch Hraban macht hiervon keineswegs eine

1) De cler. inst. III, 2. p. 191.

Digitized by Google

Ausnahme, vielmehr kann man gerade ihn als das beste Beispiel für dieses Verfahren aufstellen. Er ist in seinen exegetischen Werken ein Meister der Kompilation. Doch liegt es ihm durchaus ferne, sich mit fremden Federn zu schmücken, im Gegentheil, er hatte ein ausgeprägtes Gefühl für literarisches Eigenthum. Stets pflegte er die meist wörtlichen Citate mit dem Anfangsbuchstaben des benutzten Autors zu bezeichnen, überdies seine eigenen Zusätze durch Beisetzung des Namens Maurus zu kennzeichnen [1]); auch wünschte er ausdrücklich, daß man dieses Verfahren bei der Abschrift seiner Werke beobachten solle [2]). So suchte er selbst den Schein eines Plagiats von sich fern zu halten. Während Alkuin noch bestrebt war, kurze, handliche Kommentare zu liefern, waren die Hraban's groß und umfangreich angelegt, um dem gesteigerten Bedürfniß und Interesse seiner Leser zu genügen, ein Umstand in dem man einen gewissen Fortschritt in der theologischen Bildung erblicken kann [3]). Das Hauptverdienst Hrabans bei Abfassung seiner Bibelkommentare lag nun darin, daß er als erster deutscher Theologe die Werke der Kirchenväter, die in jener Zeit sehr selten geworden waren, in einer guten Auswahl den Lesern leicht zugänglich machte. So schreibt Hraban in der Vorrede zu seinem Matthäuskommentar, daß dieses Werk nicht gerade pernecessarium, aber magis commodum sei, cum plurimorum sensus ac sententias in unum contraxerim, ut lector pauperculus, qui copiam librorum non habet, aut cui in pluribus scrutari profundos sensus patrum non licet, saltem in isto sufficientiam suae indigentiae inveniat.

Die exegetische Methode, die Hraban bei der Erklärung der hl. Schriften befolgte, ist die allegorische. Diese fand er bei den

1) ep. 11. p. 398. praef. in numerorum libr.: . . . temptavi pleraque iuxta eorum (sc. patrum) sensus vestigia inserere, non tamen latenter, ne forte pro fraude furti arguerer, sed manifeste ea agnominis mei praenotatione depinxi, sicut et in aliis opusculis nostris iam me fecisse recordor, ut sciret lector, qua securitate patrum dicta legere posset quantaque cautela nostra rimari deberet.

2) ep. 5. p. 389.

3) cf. Hauck, K.-G. II. p. 630, 631.

Digitized by Google

Vätern vor und sie blieb auch in seiner Zeit und noch lange nach ihm gebräuchlich. In der Einleitung zu seiner Schrift Allegoriae in universam sacram scripturam gibt er eine Art Theorie über diese Methode. Er spricht hier von dem vierfachen Schriftsinn und sagt: „Wer immer zum Verständniß der hl. Schrift gelangen will, der muß zuvor sorgfältig beachten, wann ihre Erzählung buchstäblich, wann allegorisch, wann anagogisch, wann tropologisch zu verstehen sei. Denn diese vier Sinnesarten (intelligentias) nennen wir die vier Töchter der Mutter Weisheit." Die Anwendung dieser vier intelligentiae richtet sich je nach der Schriftstelle; oft enthält eine Schriftstelle alle vier Sinnesarten, oft auch nur drei, zwei oder nur eine.

Man erkennt leicht, daß Hraban nicht so sehr auf das historische Verständniß der Schriftworte, das auf dem Wege der philologisch-kritischen Interpretation gewonnen wird, absah, als vielmehr auf die Erkenntniß des geistigen Sinnes, der zur Erbauung diente. Ein charakteristisches Beispiel für diese erbauliche Exegese bietet die Erklärung des Buches Exodus. Hier [1]) deutet Hraban den leiblichen Auszug der Israeliten als unsern geistigen Auszug aus dem Lande der Sünde, den Durchzug durch das rothe Meer als eine Versinnbildlichung der Taufe, die Opferung des Osterlammes als den Typus des wahren Lammes, das Manna vom Himmel und das Wasser aus dem Felsen als ein Vorbild der Geheimnisse des Altarsakramentes.

Seine biblisch-hermeneutischen Grundsätze hat Hraban in dem dritten Buche De institutione cleric. Kapitel 2—15 niedergelegt. Man kann diese Partie seines Werkes als die erste Hermeneutik in Deutschland bezeichnen. Freilich entbehrt sie jeglicher Originalität, da alles, was hier gesagt wird, aus Augustin, De doctrina christiana entnommen ist, was Hraban am Schluß seiner Abhandlung selbst bemerkt [2]). Selbstständiger spricht er an einer anderen Stelle [3])

1) ep. 9. p. 394.

2) De inst. cler. III, 15. p. 217. Sed haec in praesenti de signis dicta sufficiant. Ceterum qui plenius de his scire desiderat, in libris sancti Augustini de doctrina christiana, unde haec excerpsimus, quaerat et inveniet.

3) De inst. cler. II, 53. p. 161.

Digitized by Google

über den Canon der hl. Schrift. Zunächst vergleicht er das Alte und das Neue Testament und faßt diesen Vergleich in die Worte zusammen: Illa lex vetus velut radix est, haec nova velut fructus ex radice [1]). Darnach zählt er die einzelnen Bücher der hl. Schrift auf, wobei er genau übereinstimmt mit der Lehre der Kirche. Was Hraban fernerhin über die Inspiration der hl. Schrift sagt, ist wieder aus Augustin und Isidor entnommen [2]).

IV. Hrabans Antheil an dem Prädestinationsstreit des neunten Jahrhunderts.

Es ist leicht begreiflich, daß bei einem fast ausschließlichen Betrieb der Schrifterklärung die systematische Theologie nothleiden mußte. Bei Hraban werden die dogmatischen und moraltheologischen Fragen nur gelegentlich gestreift. Eine Ausnahme bilden für ihn die beiden großen Streitfragen des neunten Jahrhunderts über die göttliche Vorherbestimmung und über das Abendmahl, an denen Hraban einen regen literarischen Antheil nahm. Hier allein gibt er uns Gelegenheit, ihn *als Dogmatiker* kennen zu lernen.

Den Streit über die Prädestination [3]) hatte der Mönch Gottschalk veranlaßt. Dieser stammte aus sächsischem Geschlechte und war schon in früher Jugend von seinen Eltern zum Klosterleben bestimmt worden. Zum Manne herangewachsen, fühlte er sich in dem aufgenöthigten Stand unglücklich und verlangte daher von Hraban, unter dessen Leitung er in Fulda lebte, die Befreiung von dem Gelübde und die Entlassung aus dem Kloster. Doch niemand war weniger geneigt, diesen billigen Wunsch zu erfüllen, als eben Hraban. Mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen hielt er durchaus an dem Satze fest, den einst die dritte Synode von Toledo (633) aufgestellt hatte: monachum facit aut propria voluntas aut paterna devotio. Eine solche Anschauung verbot, einem jungen

1) l. c. p. 162.

2) Dies scheint Holzhey, K., Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des M.-A. München, 95, ganz übersehen zu haben.

3) Vgl. hierüber: Schrörs, H., Der Streit über die Prädestination im IX. Jahrhdt. Freiburg, 84. Hefele, Conciliengesch. 4. Bd. Freiburg, 60. S. 124 ff. Bach, J., Dogmengesch. des M.-A. 1. Bd. Wien, 73. S. 219 ff.

Digitized by Google

unglücklichen Mönche seine Bitte um Befreiung von der unfreiwilligen Bürde zu gewähren. Gottschalk suchte nun sein Recht bei der Mainzer Synode des Jahres 829, die ihn in der That seiner Verpflichtungen enthob. Gegen diese Entscheidung appellirte Hraban an eine andere Synode, die im Beisein des Kaisers Ludwig, der Hrabans Anschauung vertrat, abgehalten wurde. Zur Unterstützung seiner Sache schrieb damals Hraban die Abhandlung De oblatione puerorum. Wirklich kam es so weit, daß Gottschalk Mönch bleiben mußte; doch wurde ihm gestattet, Fulda mit Kloster Orbais in der Kirchenprovinz Rheims vertauschen zu dürfen. Hier vertiefte er sich in die Schriften des hl. Augustin. Was er bei ihm über Gnade und göttliche Vorherbestimmung las, fand in seinem zerrissenen Herz einen mächtigen Wiederhall. Mit einer weit über Augustin hinausgehenden Consequenz kam Gottschalk zu der schroffen Anschauung von einer doppelten Prädestination (gemina praedestinatio), der Erwählten zur Ruhe und der Verworfenen zum Tode. Zu dieser Lehre konnte ihn nur die falsche Voraussetzung führen, daß die göttliche Gnade ein von Ewigkeit fertiger, rein vorzeitlicher Willensakt sei, dem gegenüber jeder menschliche Wille ohnmächtig ist [1]). Es liegt auf der Hand, daß eine solche Lehre Widerspruch hervorrufen mußte.

Unter den Gegnern war einer der ersten Hraban. Durch die Sätze Gottschalks fühlte er sich in seiner innersten religiösen Ueberzeugung, in seinem Glauben an die unwandelbare Güte und Barmherzigkeit Gottes verletzt. Mit Abscheu spricht er von jenen, qui de deo bono et iusto tam nequiter sentiunt [2]). Der Gedanke, daß Gott einen Theil der Menschheit zum Verderben bestimmt habe, war in seinen Augen eine direkte Aufforderung zur Verzweiflung. Auf Anregung Notings, des ernannten Bischofs von Verona, faßte Hraban den Entschluß, diese falsche Lehre in einem besonderen opusculum über die Prädestination zu widerlegen [3]). In dem Eingange zu diesem Werke faßt Hraban die von

1) cf. Bach, S. 220.

2) ep. 22 ad Notingum p. 428.

3) In der Kölner Ausgabe nicht abgedruckt; bei Migne, Bd. 112, p. 1530 ff — Eine eingehende Analyse dieser Schrift bei Werner, Gesch. der apolog. und polem. Lit. Bd. II S. 670 ff.

Digitized by Google

ihm bekämpfte Lehre Gottschalk's folgendermaßen zusammen: „Einige wollen Gott zum Urheber ihres Untergangs machen, indem sie sagen: Gleichwie (sicuti) jene, die durch Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmen zur Herrlichkeit des ewigen Lebens berufen sind, unmöglich verloren gehen können, so (ita) werden auch die, welche dem ewigen Verderben entgegen gehen, durch die göttliche Prädestination dazu gezwungen (coguntur) und können dem Untergang nicht entrinnen," und ferner „die göttliche Vorherbestimmung bewirkt, daß der Mensch sündigen muß (invitum hominem facit peccare)". Diese Lehre erklärt Hraban für thöricht, da Gott nur das Beste der Menschen, d. h. ihre Seligkeit wolle. Prädestiniren und Wollen sei das nämliche, aber man müsse unterscheiden zwischen Vorauswissen und Vorausbestimmen. Nicht alles, was Gott voraus weiß, prädestinire er; denn das Böse weiß er zwar voraus, aber prädestinirt es nicht, das Gute weiß er voraus und prädestinirt es. Durch die Sünde Adam's sei die ganze Menschheit eine massa damnabilis geworden, aus ihr bestimme Gott die einen durch unverdiente Gnade (gratuita misericordia) vermöge seines Vorherwissens zur Seligkeit, die andern strafe er ebenfalls vermöge seines Vorherwissens mit verdienter Strafe. Also sei nicht die Sünde als solche, wohl aber die Strafe dem Sünder prädestinirt. Die Willensfreiheit des Menschen bleibe durchaus gewahrt, doch sei zum Guten die Mitwirkung der Gnade nöthig. Alle diese Sätze sucht Hraban mit zahlreichen Stellen aus der hl. Schrift und den Vätern zu beweisen.

In einem Schreiben an den Grafen Eberhard von Friaul [1]), bei dem sich Gottschalk aufgehalten hatte, verbreitet sich Hraban nochmals über die Lehren seines ehemaligen Mönches, den er hier etwas verächtlich einen „Klügling", quendam sciolum nomine Gotescalcum nennt. In diesem Briefe spricht Hraban die angeblichen Thesen Gottschalk's in ihrer ganzen Schroffheit aus, daß nämlich die göttliche Vorherbestimmung omnem hominem ita constringat, ut etiam, si quis velit salvus fieri, et pro hoc fide recta atque bonis operibus certet, ut ad vitam aeter-

1) ep. 42. p. 481.

Digitized by Google

nam per dei gratiam veniat, frustra et incassum laboret, si non est praedestinatus ad vitam. Durch eine solche Lehre, fährt Hraban fort, seien schon viele zur Verzweiflung getrieben worden. Gottschalk behaupte zwar, er könne seine Lehren aus den Schriften des großen Kirchenvaters Augustinus begründen, doch das thue er mit Unrecht, denn Augustin sei „defensor gratiae, non destructor rectae fidei" gewesen. Hraban selbst führt zahlreiche Stellen aus Augustin und aus dessen Schüler Prosper über die Prädestination an.

Dieser Brief hatte zur Folge, daß Gottschalk aus Italien vertrieben wurde, worauf er predigend durch Deutschland zog und im Oktober 848 auf die Synode nach Mainz kam. Hier legte er den versammelten Bischöfen ein Glaubensbekenntniß vor und übergab Hraban, der inzwischen Erzbischof von Mainz geworden war, eine Denkschrift, in der er sich gegen dessen Schrift über die Prädestination ausspricht. In beiden Schriftstücken bekannte er unumwunden seine Ansicht von der doppelten Prädestination. Nach dem Urtheil der Versammlung wurde er seines Irrthums für überführt erklärt und seinem Bischof Hinkmar von Rheims zur Bewachung übergeben. Dieser brachte seinen Gefangenen im folgenden Jahre auf die Synode von Quierzy, wo er, da man ihn von seiner Häresie nicht abbringen konnte, endgültig verurtheilt, gegeißelt und seiner Priesterwürde entsetzt wurde. Doch mit diesem Gewaltsakte war der Streit über die Prädestination noch nicht aus der Welt geschafft, einzelne Theologen nahmen sogar Gottschalk in Schutz und sahen in ihm auch Augustin angegriffen.

Um diese zu bekämpfen, wurde Hraban von Hinkmar gebeten, gegen die Gottschalk'schen Irrthümer nochmals die Feder zu ergreifen. Doch er erwiderte [1]), daß Krankheit und Alter ihn an einer solchen Arbeit hindere, im übrigen glaube er, daß seine Ansicht schon genügend in den Schreiben an Noting und Graf Eberhard begründet sei. Mit Nachdruck betont er, daß die hl.

1) ep. 44. p. 490.

Digitized by Google

Schrift nur von einer Prädestination zum Guten rede und daß Gott niemals auctor mali sein könne [1]).

Hiermit findet Hrabans Antheil an dem Streit über die göttliche Vorherbestimmung seinen Abschluß. Man kann nicht gerade sagen, daß er sehr tief in diese geheimnißvollen Fragen eingedrungen sei. Hraban hat nicht den echten Augustinismus gegen Gottschalk vertreten, daher fand auch dieser Anhänger und Vertheidiger. Gottschalk's spekulatives Talent hat Hraban bei weitem nicht erreicht. Er hat ihn überhaupt wohl nie recht verstanden, sondern mehr das bekämpft, was er von andern über Gottschalk's Lehren hörte. Doch ist es ein Unrecht, Hraban die Strenge, mit der er gegen Gottschalk vorging, zum Vorwurf zu machen [2]). Ihm war es lediglich daran gelegen, den großen sittlichen Gefahren, die Gottschalk's Lehre für das gewöhnliche Volk mit sich brachte, vorzubeugen [3]). In Rücksicht darauf glaubte er mit allen Mitteln seiner Autorität vorgehen zu dürfen.

---

1) Zwei weitere Briefe Hrabans (ep. 43 u. 45) an Hinkmar in derselben Angelegenheit bringen keine wesentlich neue Momente.

2) Eine solche Stellung nimmt Freystedt ein in seinen „Studien zu Gottschalk's Leben und Lehren" in Brieger's Ztschrift für Kgesch. 18. Bd. 1897. — Er glaubt, daß Hraban jede Gelegenheit willkommen gewesen sei, um „dem von ihm gehaßten Mönche einen wuchtigen Schlag zu versetzen".

3) cf. ep. 42 ad Eberh. p. 487. Haec ergo, amice carissime, ideo tibi scripsi, ut cognosceres, quale scandalum de illis partibus opinio veniens in hoc populo generarit.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

IV.

Zur Stellung des Katholicismus im 20. Jahrhundert.

Unter diesem Titel hat der hochwürdigste Herr Bischof Egger von St. Gallen kürzlich eine vortreffliche Schrift veröffentlicht, die die Beachtung aller deutschen Katholiken verdient. Eine Reihe der durch das bekannte Erhard'sche Buch angeregten Fragen über die Stellung und Aufgabe der katholischen Kirche im neuen Jahrhundert werden darin mit großer Klarheit erörtert und in einer Weise beantwortet, die allerdings nicht selten die ganze Wehmuth eines um das Heil der Seelen tief besorgten Oberhirten zum Ausdruck bringt, aber stets der Wirklichkeit entspricht und überall die große Liebe des Verfassers zu der katholischen Kirche kundgibt. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, den der hohe Schriftsteller behandelt, und der Auctorität, die seinen Worten zukommt, dürfte ein genaueres Eingehen auf seine Ausführungen angezeigt sein.

Dieselben gliedern sich in drei Abschnitte. Der erste zeichnet die „ringenden Mächte", die katholische Kirche und die „Welt". Unter der ersten ist natürlich nicht jenes Produkt rein menschlicher Kräfte zu verstehen, als welches sich die katholische Kirche einem Harnack darstellt, sondern vielmehr die Stiftung Christi, die sich sowohl als Ganzes wie auch in vielen ihrer einzelnen Institutionen als Gotteswerk seither bezeugt hat und noch fort und fort Proben der ihr innewohnenden überirdischen Kraft ablegt. Allerdings finden sich auch in ihr stets Mängel: „sie besteht nach ihrer menschlichen Seite aus Adamskindern, welche mit mancherlei Gebrechen behaftet sind und zugleich einen freien Willen besitzen, von welchem sie einen guten oder schlimmen Gebrauch machen können." (35.) Damit tritt uns in der Kirche selbst ein ihrem höhern Wesen feindliches Element entgegen, ein Theil der „Welt", jener ungeheuren Macht, mit der die Kirche beständig zu kämpfen hat. So vielgestaltig die Form ist, in der die „Welt" erscheint, so schwer es fällt, sich eine einheitliche Vorstellung über Alles, was irgendwie unter diesem biblischen Begriff zu verstehen

Digitized by Google

ist, zu bilden, eins ist sicher: was immer ein „Uebergewicht der niederen Begierden und Leidenschaften gegenüber den höheren Geisteskräften" fördert, fördert die „Welt" und damit den geschworenen Feind der katholischen Kirche. „Es gibt aber keinen Faktor im öffentlichen und socialen Leben der Menschheit, dessen er sich nicht zu bemächtigen und mit nachhaltigem Erfolge gegen das Reich Gottes zu bedienen wüßte [1])."

Sehr dankenswerth sind die umfassenden Auseinandersetzungen des Verfassers über das so viel gebrauchte und so oft mißverstandene Wort „Welt" (37—47), wie überhaupt durchsichtige Begriffsbestimmungen und klare Unterscheidungen einen Vorzug der Broschüre bilden. Der trefflichen Stellen, durch die das Verhältniß der Kirche zur Welt hier gekennzeichnet wird, sind es so viele, daß nur auf die Lectüre der Schrift selbst verwiesen werden kann.

Ist der erste Theil derselben mehr allgemein gehalten, so zeigt uns der zweite Theil, wie sich concret in der Gegenwart der Kampf zwischen Kirche und Welt gestaltet, in welchen Feinden der Kirche die „Welt" gleichsam Gestalt angenommen hat, welche Aussichten sich dem Katholicismus für diesen Streit bieten. Der erste Factor, der die Beachtung der Katholiken fordert, ist der Protestantismus, der in seiner heutigen Gestalt eine Unzahl von religiösen menschlichen Meinungen in sich vereinigt, deren gemeinsames „unauslöschliches Merkmal" die Abneigung gegen die katholische Kirche bildet. Wenn es auch unter den Protestanten „noch eine schöne Zahl von Christusgläubigen besten Willens gibt, deren Gesinnungen und Wandel auch von unserer Seite Hochachtung verdienen" [2]), so sind doch unter ihnen, wie im Protestantismus überhaupt, „unbefangene Beurtheiler" der katholischen Kirche „ehrenvolle, aber leider allzuseltene Ausnahmen [3])." „Unionshoffnungen und Bestrebungen, so edel sie an sich sind, dürfen darum, wenn sie auch im einzelnen manches Gute wirken mögen, in absehbarer Zeit auf einen eigentlichen Erfolg kaum hoffen [4])." Gegenwärtig ist vielmehr die Los von Rom-Bewegung im Gange. Sie wird große oder geringe Verluste der Kirche bringen, je nachdem „viel

1) S. 39. — 2) S. 52. — 3) S. 54. — 4) S. 54.

Digitized by Google

oder wenig Spreu" unter dem Weizen in den einzelnen katholischen Gegenden sich findet, je nachdem „man auf den Angriff gut vorbereitet ist" oder nicht, je nachdem „man sich kräftig zur Wehr setzt oder nicht [1])." Diese Agitation zur Trennung von der Mutterkirche wird übrigens das Gute haben, daß die Katholiken selber sich des hohen einzigen Werthes ihres Glaubens mehr und mehr bewußt werden.

Eine zweite kirchenfeindliche Macht repräsentirt die moderne Wissenschaft, die bei hunderten von Professoren antichristliche Tendenzen verfolgt. „Manche ihrer Leistungen mögen der menschlichen Wissenschaft förderlich sein, aber sie sind amalgamirt mit dem Geiste des Unglaubens und um so gefährlicher, je mehr Gutes in denselben gelegen ist [2])." Katholische Gelehrte, fast vollständig von den Staatsuniversitäten verdrängt, haben mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen. „Sie gleichen einer kleinen Kämpferschaar, deren Gegner hinter den gesicherten Mauern einer Festung sich wohl befinden. Wenn man alle Umstände berücksichtigt, so muß man sich billig verwundern, daß die katholische Wissenschaft mit ihren Vertretern und Leistungen so ehrenvoll dasteht, wie es wirklich der Fall ist [3])."

Der dritte Feind der katholischen Kirche ist der moderne Staat. Ein Gegensatz zwischen dem Staate und der Kirche braucht nicht zu sein, allein thatsächlich kommt der unchristliche Staat, das Produkt des Abfalles von Kirche und Christenthum, wie die Geschichte des letzten Jahrhunderts zeigt, „bald da, bald dort, bald in mehreren Ländern zugleich" zur Bedrückung der Kirche. „Das Bedenkliche" dabei „liegt nicht bloß in der einzelnen Gewaltthat, solche hat es auch in früheren Zeiten oft gegeben, sondern in dem Umstande, daß das Rechtsbewußtsein der modernen Welt daran gar keinen Anstoß nimmt, daß es diese Aufhebung der allgemeinen Rechtsgrundsätze ganz in der Ordnung findet, sobald es sich um die Kirche und kirchliche Institute handelt, daß diese also von der modernen Welt als rechtlos angesehen werden [4])." Bemerkenswerth ist auch das in diesem Abschnitte ausgesprochene Urtheil des Bischofs über die römische Frage: „Das Oberhaupt einer Welt-

1) S. 55. — 2) S. 60. — 3) S. 60. — 4) S. 66.

Digitized by Google

kirche, welche alle Nationen umfaßt, kann nicht Unterthan irgend einer Regierung sein, es muß souverän, unabhängig sein, bedarf eines eigenen Territoriums, hat ein solches auch rechtmäßig besessen [1])."

Die schlimmsten Besorgnisse für die Zukunft weckt endlich das „Volksleben in der modernen Welt". Die Gewohnheiten des Volkes schützen nicht mehr Religion und Sittlichkeit; die Angehörigen der verschiedensten Confessionen vermischen sich überall in Folge der modernen Verkehrs- und Erwerbsverhältnisse. Der „Zug zur Stadt" macht Tausende Jahr für Jahr mit den großstädtischen Unsitten bekannt und vertraut. Die Wirkung von alledem zeigt sich in zahllosen Kämpfen einzelner Seelen, die für die Kirche verloren gehen und deren schlechter Ausgang die Kirche selbst mehr und mehr schwächt.

Wird die Kirche den Gefahren gewachsen sein, die ihr der Protestantismus, die moderne Wissenschaft, der moderne Staat und die bedenklichen Erscheinungen des Volkslebens bereiten? „In Bezug auf die gesammte Kirche kann die Antwort ohne Vorbehalt bejahend lauten [2])." In Bezug auf die einzelnen Glieder der Kirche, die einzelnen Völker, die der Kirche angehören, dürfen wir aber das Gleiche nur in dem Falle sagen, daß dieselben das Ihrige thun. „Auch in dieser Hinsicht haben wir Grund zur Hoffnung. Wohl begegnet man einer Unzahl von Uebeln und Gebrechen, wenn man den katholischen Erdkreis überschaut, wohl ist fast überall das Uebergewicht der feindlichen Mächte ein sehr beunruhigendes, wohl waltet noch in vielen Kreisen eine beklagenswerthe Schläfrigkeit, aber auf der andern Seite ist doch auch vieles geschehen, was zu weitern Hoffnungen berechtigt [3])."

Welches ist „die Aufgabe der Katholiken" für die Zukunft? Diese Frage beantwortet der dritte Theil der Schrift. Eine „erschöpfende Darlegung der Anforderungen, welche die neue Zeit an die Katholiken stellt", will sie aber nicht geben, sondern nur „wenige Bemerkungen über die Hauptpunkte" machen [4]). Solche „Hauptpunkte" sind dem Bischofe die rechte Verbindung von „Einheit und Freiheit" in der Kirche und die „innere Erneuerung"

1) S. 64. — 2) S. 76. — 3) S. 78 f. — 4) S. 80.

Digitized by Google

der Katholiken durch die rechte „Volkserziehung" und die richtigen „Volkserzieher".

In Bezug auf den ersten Punkt spricht der Verfasser höchst beachtenswerthe Worte. Die „Freiheit" jener Katholiken geht ihm zu weit, die nach Art des Amerikanismus „Zugeständnisse" in religiösen Dingen den Gegnern machen, um sie zu gewinnen. Sehr entschieden betont er die Pflicht, Allen, die von uns getrennt sind, mit dem größten Wohlwollen entgegenzukommen, warnt aber mit den Worten des hl. Vaters vor Bestrebungen, die darauf abzielen, den Ernst der katholischen Wahrheit mit Rücksicht auf die Akatholiken abzuschwächen oder „gewisse Grundsätze der katholischen Lehre zu übergehen und in das Dunkel der Vergessenheit gerathen zu lassen" [1]). Mit Leo XIII. verurtheilt der bischöfliche Schriftsteller selbstverständlich auch „jene Meinung, nach welcher die Anhänger von Neuerungen dafür sind, daß eine gewisse Freiheit in die Kirche eingeführt werde, indem die Macht und Aufsicht der Kirchengewalt zurücktrete und den Gläubigen gestattet werde, daß jeder einzelne für seine eigene Einsicht und Thatkraft einen weiten Spielraum habe" [2]). Solchen irrigen Anschauungen gegenüber ist es die Aufgabe der Katholiken, auch in der Gegenwart das Heil der Kirche vor Allem zu fördern durch treuen Anschluß an die kirchliche Autorität, durch pietätvolles Festhalten an der ganzen kirchlichen Vergangenheit. „Was die Kirche mit ihrer Theologie, Liturgie, Disciplin im Laufe der Zeiten geworden und noch ist, darf weder als Werk des Zufalls noch der Willkür angesehen werden, es ist im großen und ganzen die Entfaltung ihres Wesens als einer gottmenschlichen Anstalt [3])." In diesem Geiste wird aber nur jener Katholik seine Kirche betrachten, der sie liebt. „Um ein wahrer Katholik zu sein, muß man sich der Kirche gegenüber in das Verhältniß des Kindes zur Mutter zu finden wissen. Man braucht deßwegen nicht blind zu sein gegen Moos und Spinngewebe und andere Dinge, welche die Kirchenmauern verunstalten, aber die gläubige Erfassung ihrer Beziehung zu Christus und ihrer Beziehung zu uns verpflichtet uns ihr gegenüber zu kindlichem Vertrauen, zu kindlicher Ergebenheit, zur

1) S. 83. — 2) S. 85. — 3) S. 88.

Digitized by Google

Gemeinsamkeit der Gesinnungen und Interessen, wie sie zwischen Mutter und Kind selbstverständlich sind. Das ist es, was man den kirchlichen Geist nennt. Wo dieser fehlt, ist das ein Mangel an echt katholischer Gesinnung. Wenn manche Katholiken gegen die Kirche das Gefühl in sich tragen, als sei sie nur eine Stiefmutter, so kommt dies daher, daß sie sich selber auf Grund irgend welcher Schiefheiten in die Stimmung eines schmollenden Stiefkindes hineinspeculirt haben [1])."

Trotz der in der Natur der Sache begründeten Notwendigkeit, von dem Erbe, das uns eine große neunzehnhundertjährige Vergangenheit in der katholischen Kirche überliefert hat, ohne zwingende Gründe nichts aufzugeben, ist doch nicht jeder Fortschritt in der Disciplin und in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren ausgeschlossen. Letztere speciell hat die Aufgabe, „die Traditionen der Vergangenheit mit den Bedürfnissen der Gegenwart in das rechte Verhältniß zu bringen" [2]). Wie weit ein Katholik von diesen Traditionen abgehen kann, läßt sich kaum ganz genau sagen. „Wer von der Theologie der Vergangenheit abweichen will, legitimire sich durch werthvollere Leistungen [3])." Neben der Rücksicht, die die theologische Wissenschaft ihrer eigenen Vergangenheit schuldig ist, hat sie selbstverständlich den unveränderlichen Inhalt der durch die Kirche verkündeten göttlichen Offenbarung stets als Wahrheit und darum als Richtschnur ihrer Forschungen anzuerkennen. Ein wahrer Segen ist in dieser Beziehung, daß eine „Autorität da ist, die nöthigenfalls daran erinnert, was katholisch ist. Um sich unter ihr wohl zu fühlen, braucht es nur zwei Dinge: man muß katholisch genug sein, um die von Christus gestiftete Lehrautorität mit voller Ueberzeugung anzuerkennen, und bescheiden genug, um sich selber als einen fehlbaren Menschen anzusehen [4])." Die kirchliche Autorität hindert uns keineswegs, die un- und außerkirchliche Wissenschaft zu verwerthen, insoweit das möglich ist; nur eine sog. „Versöhnung" der katholischen Theologie mit der „akatholischen Theologie und Philosophie und der von ihnen beeinflußten Tendenzwissenschaft" wird durch die Autorität nicht geduldet. Allein ist denn eine solche „Ver-

1) S. 92. — 2) S. 98. — 3) S. 98. — 4) S. 99.

Digitized by Google

söhnung überhaupt möglich?" „Wenn man die Kirchendisciplin noch so stark zustutzen würde, wenn wir den Syllabus noch so sehr abschwächten oder ganz opferten, wenn wir die ganze mittelalterliche Theologie und noch einiges andere mit in den Kauf gäben, um unsere Gegner günstig zu stimmen, diese aufgeklärten Herren würden uns mit Hohngelächter empfangen. Die Kluft ist viel zu tief, als daß die weitgehendsten Zugeständnisse sie ausfüllen würden [1])."

Auf diesem Standpunkte soll der Katholik keineswegs gleichgiltig sein gegen das Wohl und Wehe seiner Mitbürger, im Gegentheil, er soll nach dem Willen seiner Kirche für die Andersgläubigen beten, daß sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, er soll aber auch mit ihnen „nach Kräften zur allgemeinen Wohlfahrt beitragen", mit ihnen „zur Förderung der Wissenschaft und Kunst, des Fortschrittes auf allen Gebieten [2])" zusammenwirken. „Die Vorbehalte der Kirche beginnen erst da, wo für das, was dem Christen das Höchste sein muß, die Gefahren beginnen. Glaube und Tugend wiegen auf der Wage der Kirche viel schwerer als alle gesellschaftlichen Beziehungen und Rücksichten, schwerer als alle irdischen Güter und Vortheile. Darum muthet sie bei gewissen Anlässen den ihrigen eine Ausscheidung von der Welt zu, welche diese nicht verstehen will, welche aber auf dem christlichen Standpunkt nothwendig und selbstverständlich ist [3])."

Ebenso wichtig für die Katholiken wie das rechte Verhalten gegen Andersgläubige, ist die apologetische Thätigkeit, deren Hauptzweck ist, „die Katholiken selber im Glauben zu befestigen" [4]). Was über die Art und Weise derselben von Bischof Egger im Einzelnen gesagt wird, ist so zutreffend und zeigt so ganz den Mann, der mitten im Leben der Gegenwart steht, daß alle seine einzelnen Winke verdienten, hier angeführt zu werden. Da aber das zu weit führen würde, kann nur abermals auf die Broschüre selbst hingewiesen werden.

Doch Alles, was in Wort und Schrift zur Vertheidigung der Kirche gesagt wird, wird wenig helfen, wenn nicht die wahrhaft apostolischen Mahnungen befolgt werden, die der Bischof von St. Gallen in dem Abschnitt über die „innere Erneuerung" an

1) S. 100. — 2) S. 105. — 3) S. 105 f. — 4) S. 107.

Digitized by Google

die deutschen Katholiken richtet. So viel auch von „Reformen“ in den letzten Jahren geredet worden ist, so selten und so wenig gründlich ist doch eigentlich der Krebsschaden berührt worden, an dem der Katholicismus Unzähliger in der Gegenwart leidet, der schreiende Contrast zwischen Glauben und Leben. „Man glaubt, daß man beten, daß man den Nächsten lieben müsse, hat aber von Jugend auf gelernt, das Gegentheil von dem zu thun, was der Glaube verlangt. Der Glaube ist da, aber es fehlt der Geist des Glaubens, welcher das ganze Denken und Wollen in christlichem Sinne beeinflußt. Der Glaube ist da als Theorie, aber den Einfluß auf die Praxis, auf das Leben hat ihm der Weltgeist mit Erfolg streitig gemacht. Von diesem her stammen Maximen über Recht und Unrecht, Liebe und Haß, irdische und selbstsüchtige Bestrebungen und ebenso Anschauungen über kirchliche und andere Dinge, welche sich, näher besehen, mit dem Evangelium durchaus nicht vertragen [1]).“ Dieser Widerspruch zwischen Bekenntniß und Bethätigung zeigt sich besonders hinsichtlich der wichtigen Wahrheit von der Nothwendigkeit der Gnade. Diese wird zur Zeit von den Katholiken nicht gerade geleugnet, aber praktisch ist sie aus dem Bewußtsein Vieler ausgeschaltet. „Man hat das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Gnade verloren, man macht Vorsätze, ohne an die Nothwendigkeit ihres Beistandes zu denken, man denkt und lebt, als ob überall der eigene Wille und die eigene Kraft ausreichen [2]).“ Die Gefahr, die diese unbestreitbare Thatsache dem Bestande der katholischen Kirche vielerorts bereitet, ist „sehr ernster Art“.

Ein sehr bedenkliches Symptom der gegenwärtigen Lage des Katholicismus, das große Besorgnisse für die Zukunft einflößt, ist auch das fast allgemeine Schwinden der Selbstverleugnung, dieser „Lebensbedingung des Christenthums“. „Es beginnt ein Geschlecht heranzuwachsen, welchem der Ernst des Lebens und die Kraft des Willens fehlen, welches blindlings dem Genusse des Augenblicks die höchsten Interessen zum Opfer bringt, welchem das Verständniß, die Fähigkeit und Uebung der christlichen Selbstverleugnung immer mehr entschwindet, dessen Christenthum gefährdet wäre, wenn gar keine anderen Feinde dasselbe bedrohen würden“ [3]).

1) S. 117. — 2) S. 118. — 3) S. 120.

Digitized by Google

Daß bei solcher Lage der Dinge die Aussichten für den Katholicismus trübe, sehr trübe sind, ist klar. Allein zu verzagen brauchen die Katholiken nicht. Die Völker sind heilbar, und die Kirche hat in sich die Kraft, alle Schwierigkeiten, die sich ihrer Aufgabe entgegenstellen, zu überwinden, aber der Erfolg ihrer Thätigkeit ist „örtlich und zeitlich bedingt von der Mitwirkung ihrer Glieder“ [1]). Auch ist die Seele „von Natur aus eine Christin“ und „der Glaube, welcher als göttliche Gabe in die Seele eingepflanzt wurde, ist eine überaus zählebige Pflanze“ [2]). Die „übernatürlichen Lebenselemente des Katholicismus“ werden vom Bischof Egger entschieden betont, „weil sie einerseits absolute und unentbehrliche Existenzbedingungen desselben sind und weil sie anderseits in den Anschauungen vieler allzusehr in den Hintergrund treten, wohl auch ganz übersehen werden [3]).“ Aber die katholische Volkserziehung verlangt auch noch Anderes: nothwendig ist die „politische Schulung“ des katholischen Volkes, nothwendig die „Schulung für das sociale Leben“, nothwendig die Weckung des Interesses für das weite Gebiet der christlichen Charitas. Sehr wichtig sind auch umfassende Organisationen für eine bessere religiöse Erziehung der Kinder, als sie unter den heutigen Verhältnissen vielfach möglich ist. Höchst wünschenswerth ist ferner der weitere Ausbau der Fürsorge für die religiöse und sittliche Erhaltung und Hebung der reiferen Jugend aller Stände. Daß Presse und Volksliteratur und Vereinsleben von höchster Bedeutung für den Katholicismus sind, versteht sich von selbst. Diese Faktoren dürfen aber nie außer Acht lassen, daß „die Einheit in den Grundsätzen und Bestrebungen zu wahren“ ist, „weil diese zum Wesen des Katholicismus gehört“ [4]). Ferner „muß das System der Volkserziehung, welches von jeher in der Kirche bestanden hat, auch in der Gegenwart und Zukunft als Fundament gelten, an welches sich die neuen Einrichtungen anlehnen, um es zu verstärken und von ihm gestärkt zu werden“ [5]). Alle neuen Institutionen, die im Interesse einer wahren inneren Reform der katholischen Kreise in's Leben treten, müssen schließlich darauf berechnet sein, die einzelnen Familien „von ihren Schäden zu befreien und im katholischen

1) S. 122. — 2) S. 123. — 3) S. 123. — 4) S. 129. — 5) S. 129.

Digitized by Google

Geiste zu erneuern", sowie in den einzelnen Gemeinden den christlichen Sinn wieder zur Herrschaft zu bringen.

Bei dem großen Werke der Erneuerung des katholischen Geistes in der Gesellschaft „muß helfen, wer helfen kann". „Die Vollmachten und Pflichten", welche in dem Lehr-, Priester- und Hirtenamt der Hierarchie gegeben sind, bilden das „Haupterforderniß für die Existenz und die Lebensfrische des Katholicismus", allein der Klerus muß bei den „ausgedehnten und mannigfaltigen Aufgaben und Bedürfnissen" der Gegenwart durch das „Apostolat der Gläubigen" unterstützt werden. „Die Mission" der Geistlichen „ist für das Reich Gottes so wichtig, daß jeder treue Bürger dieses Reiches derselben nicht blos den besten Erfolg wünschen, sondern dieselbe nach besten Kräften befördern wird" [1]). Anderseits dürfen aber auch die Mitglieder des Klerus nicht vergessen, daß das Lehr-, Priester- und Hirtenamt nur da ist zur Heiligung der Gläubigen. „In der heutigen Zeit, wo die größten Gefahren nicht blos Einzelne, sondern das gesammte Volk bedrohen, ist zur Bekämpfung derselben nothwendig, daß Alle mit vereinten Kräften zusammenwirken [2])." Nur bei „uneigennützigem, opferwilligem Eifer für die Interessen Christi und der Kirche" ist ein solches gedeihliches Zusammenwirken möglich. Gegenwärtig fehlt er noch bei vielen einzelnen Katholiken und in ganzen „katholischen Gemeinden und Gegenden, in denen die Selbstsucht in der Form des bequemen Gehenlassens regiert, welche jede Anstrengung, jedes Opfer scheut", denen „das auf eine lebendige Ueberzeugung gegründete Interesse an der katholischen Sache abgeht und darum auch der Eifer und die Energie, für dieselbe einzustehen" [3]). Wie wird sich aber dieser Eifer wecken, wie wird er sich in den Zerstreuungen, Aufregungen und Geistesströmungen der modernen Welt erhalten lassen? Durch „geistliche Uebungen, die sog. Exercitien". „Man kann dieselben ohne weiteres als ein dringendes Bedürfniß für Priester und Laien in der heutigen Zeit bezeichnen .... Allgemeiner geübt, würden sie viel dazu beitragen, im öffentlichen Leben den unerleuchteten Eifer abzuklären, die Leidenschaften zu beruhigen, eine klare und bewußte Grundsätzlichkeit zu verleihen, die uneigennützige Hingabe an die gute Sache zu läutern, zu befestigen [4])."

1) S. 133. — 2) S. 133 f. — 3) S. 135 f. — 4) S. 138 f.

Digitized by Google

Wie eine Art ernster, strenger Gewissenserforschung an die heutigen Katholiken klingt die gehaltvolle Schrift des Herrn Bischofs von St. Gallen aus. Gerade in dem nachdrücklichen Hinweis auf das weite Gebiet, das bereits unter den Gliedern der Kirche der Weltgeist sich erobert hat, besteht aber ein Hauptverdienst der Broschüre. Wer immer die Zeichen der Zeit versteht, wird nicht umhin können, dem Urtheil, das am Schlusse der Broschüre gefällt wird, zuzustimmen: „Das Räthsel unserer Zukunft könnte am besten ausgedrückt werden durch eine Denkmünze auf den Beginn des Jahrhunderts mit dem Avers: „Der Weltgeist hat die Herrschaft über die christliche Gesellschaft," und mit dem Revers: „Diese Gattung (dieser Weltgeist) kann durch nichts ausgetrieben werden als durch Gebet und Fasten [1])." „Alle übrigen Kulturaufgaben, so werthvoll und nothwendig sie an sich sein mögen, sind diesem Geiste gegenüber ohnmächtig ohne das Gebet, d. h. ohne die Bethätigung des Glaubens und der Religiosität, durch welche die höheren übernatürlichen Kräfte erlangt werden, und ohne das Fasten, d. h. ohne Selbstverleugnung und ohne sittliche Selbstbeherrschung, durch welche die gestörte sittliche Ordnung im Herzen und in der Gesellschaft wieder hergestellt und erhalten werden muß [2])."

Die Schrift mit ihren zeitgemäßen Hirtenworten verdient die weiteste Verbreitung.

Mainz. Dr. Schmidt.

V.

Literatur.

Dr. Johannes Belser, o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen. Einleitung in das Neue Testament. Freiburg, Herder. 1901. 852 S. *M.* 12.

Den trefflichen Einleitungen zum Neuen Testamente, womit uns die letzten Jahrzehnte beschenkt haben, stellt sich in Belser's Buch ein eigenartiges, höchst gehaltvolles und gediegenes Werk an die Seite. Ohne auf Einzelfragen einzugehen, heben wir im Folgenden einige allgemeine Gesichtspunkte hervor.

1) S. 142. — 2) S. 141.

Digitized by Google

1. Die neutestamentliche Einleitung im engeren Sinne hat die Geschichte der Entstehung der einzelnen Offenbarungsschriften des neuen Testamentes und die Geschichte der Sammlung dieser Bücher wissenschaftlich darzustellen. Als solche Offenbarungsschriften des Neuen Testamentes oder „als inspirirte Schriften der Apostel und Apostelschüler" empfängt der Katholik aus der Hand der Kirche die siebenundzwanzig Schriften des neutestamentlichen Canons. Die gläubige Hinnahme dieser Schriften bildet für den katholischen Gelehrten, der sich mit der Einleitungswissenschaft beschäftigt, ein unverrückbares Fundament. Er fußt so allerdings auf einer Voraussetzung, nämlich auf dem Glauben von der unfehlbaren Autorität der Kirche, die ihm mit einer jeden Zweifel ausschließenden Gewißheit den inspirirten Charakter jener Schriften verbürgt; diese Voraussetzung aber ist eine solche, die ihrer wissenschaftlichen Begründung nicht entbehrt, vielmehr in der Fundamentaltheologie ausgiebig empfängt. Wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, steht „dieser Umstand," (sc. daß uns Katholiken die neutestamentlichen Schriften im kirchlichen Canon als 27 an der Zahl gegeben sind), „einer wissenschaftlichen Behandlung der bezeichneten Fragen betreffs des Ursprungs und der Sammlung der neutestamentlichen Schriften nicht im Wege." Denn bei Anstellung der Untersuchung bringen wir rein wissenschaftliche Mittel in Anwendung. Wir untersuchen nach äußeren und inneren Merkmalen, d. h. auf Grund der kritisch geprüften traditionellen Nachrichten, wie auf Grund der dem Inhalt und der Form der Schrift entnommenen Beweismomente, die Entstehungsgeschichte der Urkunden, die den Anspruch machen, sich aus den Händen der Apostel und Apostelschüler abzuleiten. Gerade bei Anstellung dieser Untersuchung aber verdient Belser alles Lob. Er führt uns gleichsam in seine geistige Werkstätte ein; wir begleiten ihn auf den geistigen Pfaden, die er einschlägt, um bei den jeweils gestellten Fragen und Problemen zum Ziel zu kommen; unterwegs setzt er sich, alle neuere und neueste Literatur gründlich berücksichtigend, bald mit diesem bald mit jenem Gegner immer in sachlicher, edler Weise auseinander; oftmals werden wir auf verschiedenen Pfaden zu demselben Resultate geführt. Freilich wird man nicht gerade jeden Pfad überzeugend

Digitized by Google

mit dem Verfasser zu Ende gehen; nicht in allen Ansichten vermag man ihm zu folgen; aber bei einem Buche, das auf 852 Seiten so viele subtile Fragen historischer Natur erörtert und dabei keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht, ist eine Zustimmung Aller in allen Punkten überhaupt ein unerreichbares Ideal.

2. Was nun den Zusammenhang der Einleitungswissenschaft mit der systematischen Theologie betrifft, so ist derselbe leicht ersichtlich. Er ruht darin, daß die Bücher, mit denen die Einleitung sich zu beschäftigen hat, göttlich-inspirirte Quellen sind für die Kenntniß der christlichen Offenbarung und darum Norm des Glaubens und der Sitten. Schwieriger aber ist die Frage, welchem Zweige der systematischen Theologie die Einleitung einzugliedern ist. Ich gebe in Beantwortung dieser Frage Belser recht, wenn er sagt: „Da das historische Element prävalirt, wird die Einleitung am besten der historischen Theologie beigezählt." (S. 3.) Freilich wird jede katholische Einleitung heutzutage auch einen stark apologetischen Charakter tragen. Denn die Untersuchung über die Entstehungsverhältnisse einer Schrift kann auf Gründlichkeit nur dann Anspruch machen, wenn die Aechtheit und Unverfälschtheit derselben auch den von der modernen Kritik erhobenen Einwänden gegenüber nachgewiesen worden ist. Und da die moderne Kritik der „inneren Kritik" das letzte Wort zuerkennt, innere Kritik aber nicht ohne sorgfältige Exegese geübt werden kann, so werden in einer guten Einleitung auch manche Schriftstellen exegetisch erörtert werden müssen. Gerade in diesen beiden Punkten leistet Belser Vortreffliches; mit Wärme und Kraft vertheidigt er siegreich die kirchliche Tradition und Lehre, und auf etwa 230—240 Schriftstellen geht der Verfasser bald mehr, bald weniger ausführlich ein. Gerade diese ausgiebige Auseinandersetzung mit der modernen Kritik verleiht seinem Buche einen eminent apologetischen Charakter. Dennoch ist der Verfasser unseres Erachtens mit Recht der Meinung, daß das apologetische Moment nicht als wesentliches und nothwendiges Moment der neutestamentlichen Einleitung angenommen werden müsse; denn „es hat schon am Ende des 2. Jahrhunderts eine, wenn auch unvollkommene Einleitung zum neuen Testament gegeben (muratorischer Kanon),

Digitized by Google

also zu einer Zeit, wo die Göttlichkeit der Heiligen Schrift nicht so in Zweifel gezogen wurde, wie heute, und es wird eine Einleitungswissenschaft auch in Zukunft geben, wo vielleicht der in unseren Tagen entfesselte Sturm ganz oder größtentheils sich gelegt haben wird". (S. 2.) Der Verfasser betrachtet vielmehr die auf die Darstellung der Einleitungsfragen abzielende Forschung zunächst als eine „literarhistorische und die Darstellung selbst als Literaturgeschichte des N. T.", als einen Theil der allgemeinen Literaturgeschichte, „nicht speciell als eine theologische Disciplin". (S. 2.)

3. Weil der Gegenstand der Einleitung ein historischer ist, so versteht sich in Behandlung der Einleitung die Anwendung der historisch-kritischen Methode von selbst. Die Anwendung dieser Methode übt Belser mit Meisterschaft. Mit Fleiß und Gründlichkeit untersucht er insbesondere die Entstehungszeit jeder einzelnen Schrift, „weil nur durch die bezügliche Feststellung das Verständniß des Inhalts erschlossen und erleichtert wird." (S. 7.) Von Belser's Resultaten heben wir hier hervor insbesondere die Datirung der Evangelien: 41/42 hebräischer Matthäus; 44 Abfassung des Marcusevangeliums, zunächst für die römische Gemeinde; 59/60 griechischer Matthäus; 61/63 die Lucasschriften; 63 und 64 das Markusevangelium weiteren Kreisen zugänglich gemacht durch eigentliche „Herausgabe"; 92—96 Johannesevangelium; 95 die Apokalypse. Unter den pauliniischen Briefen, mit deren Besprechung in trefflicher Weise die Darstellung der Lebensgeschichte des Apostels verflochten wird, setzt der Verfasser, wie bekannt, den Galaterbrief zuerst, und zwar mit Val. Weber vor das Apostelconcil. (In dieser Zeitschrift 1901, II, S. 559 ff. haben wir unsere Ansicht über diesen Punkt schon ausgesprochen.) Es wäre noch viel des Interessanten hervorzuheben; allein wir müssen uns beschränken und geben nur noch dem Gedanken Ausdruck, es möchte doch durch eine dem Buche beigegebene, genaue chronologische Tafel der Ueberblick erleichtert sein über die Resultate der in dem Buche angestellten Untersuchungen. Man könnte dann die Entstehungszeit der einzelnen neutestamentlichen Bücher in dem Rahmen der allenthalben berührten Geschichte des Urchristenthums mit einem Blicke überschauen.

Digitized by Google

4. Noch ein Wort über die Haupttheile des Buches. Die Geschichte der Sammlung der einzelnen neutestamentlichen Bücher oder die Geschichte der Entstehung des Canon läßt Belser, wie viele neuere Gelehrten, der Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften folgen; es ist dieser Weg ebenso gangbar, wie der früher katholischerseits mehr beliebte, der zuerst die Geschichte des Canon behandelte, weil das neue Testament sich dem Katholiken von vornherein als vollendeter Canon darbietet. Statt mit einer Textgeschichte, die man sonst häufig in Einleitungen behandelt findet, beschenkt uns der Verfasser mit einer recht dankenswerthen Abhandlung über die Apokryphen. Es erübrigt uns nur der Wunsch, es möchte dies treffliche, anregend und anziehend geschriebene Werk nicht blos bei Denen, die sich berufsmäßig mit den Einleitungsfragen zu beschäftigen haben, einen Leserkreis finden, sondern bei Allen, die wahres und warmes Interesse für die hl. Schriften des neuen Testamentes beseelt.

Mainz. Dr. Jakob Schäfer.

J. Hückelheim, Die Apostelgeschichte. Uebersetzt und erklärt für den Unterricht an den höheren Lehranstalten, sowie zur Selbstbelehrung. Mit einer Karte. Paderborn, Schöningh. 1902. 167 S. ℳ 1.60.

Sogleich die erste Nummer der neuen „Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten" (Januar 1900) hat sich mit dem Thema „Kenntniß und Beschäftigung mit der hl. Schrift" befaßt und dessen Wichtigkeit in sachgemäßer Weise dargelegt. Unbestreitbar ist es ein Mangel, daß die an höheren Lehranstalten gebildete Jugend, welche in die Kenntniß der Weltliteratur eingeführt wird, abgesehen von der knapp bemessenen Biblischen Geschichte und einer Anzahl klassischer Belegstellen zur Glaubens- und Sittenlehre, von der hl. Schrift, von dem Reichthum ihres Inhaltes, von der erhabenen Schönheit ihrer Form blutwenig erfährt. Gewiß haben wir nicht die mindeste Ursache, die Protestanten um ihren Bibelunterricht — sei es mit der „Vollbibel", sei es mit der „Schulbibel" — zu beneiden.

Digitized by Google

Aber der bezeichnete Mangel macht sich doch fühlbar. „Der Inhalt der bibl. Bücher A. und N. Test. ist leider unseren gebildeten Laien nur in geringem Maße bekannt, selbst der Inhalt der historischen Schriften; von den prophetischen und Lehrschriften kennt man höchstens die in den meisten Gebetbüchern und in der Liturgie, so weit ihr die Laien folgen, vorkommenden Abschnitte. Was die Beschäftigung mit der Bibel angeht, so ist mir nur ganz selten ein katholischer Laie gebildeten Standes begegnet, der von Zeit zu Zeit in der Bibel las; auch die Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien, wie sie die Handpostille bietet, findet man leider recht selten gerade bei gebildeten katholischen Laien." (A. a. O. S. 10.) Wer bessere Erfahrungen gemacht hat, melde sich zum Wort! Die Lehr- und Stundenpläne an den höheren Anstalten lassen nun leider wenig Spielraum für die Beschäftigung mit der hl. Schrift. Es können auf der Oberstufe höchstens einzelne ausgewählte Abschnitte zur Lesung vorgelegt bezw. zur Mittheilung gebracht werden, um die Schüler wenigstens in den Hauptinhalt und Zusammenhang einzelner Bücher einzuführen, den Sinn für solche Lectüre zu wecken und die Besprechung der Glaubens- und Sittenlehre an diese Lesung anzuknüpfen. (So der Lehrplan aus dem Jahre 1901.) Aber auch dafür fehlt es bislang an geeigneten Hilfsmitteln[1]), wenn man nicht der früher vielfach üblichen Lesung nach dem griechischen oder lateinischen Text das Wort reden will. Dazu ermuthigen aber weder die früheren Erfahrungen, noch der Stand der jetzigen griechischen und lateinischen Sprachkenntnisse bei den Schülern der Oberklassen.

Es gilt darum, solche Hilfsmittel, wie sie das kath. Frankreich, England und Amerika bereits besitzen, für Deutschland erst zu schaffen. Die vorliegende Uebersetzung und Erklärung der Apostelgeschichte bezeichnet einen Anfang dazu; das Lukas-Evangelium soll folgen. Man kann den ersten Wurf als gelungen bezeichnen. Die Uebersetzung und Erklärung ist zweckentsprechend;

1) In der a. a. O. gegebenen Aufzählung vermißten wir die „Biblische Geschichte und Lehre in urkundlichem Wort" von Specht (Regensburg, 1879), ein Buch, das speciell für höhere Lehranstalten bestimmt und geeignet ist, aber nicht die gebührende Beachtung gefunden zu haben scheint.

Digitized by Google

erstere sinngetreu, verständlich und fließend, letztere, aus kurzen Noten unter dem Text und ausführlichen Anmerkungen am Schlusse bestehend, sachgemäß, klar, praktisch, für die Bedürfnisse studirender Jünglinge und gebildeter Laien bemessen. Der Verf. hat seiner Arbeit in der Eingangs erwähnten Zeitschrift (Januar 1901. S. 19 ff.) eine Einführung vorausgeschickt, der wir nichts beizufügen haben. Unsere Wünsche und kritischen Bemerkungen wollen wir auf Folgendes beschränken. Die Theilung der Erklärung in kurze Fußnoten und ausführliche Anmerkungen am Schlusse erklärt und rechtfertigt sich aus dem nächsten pädagogischen Zweck der Schrift; für andere Leser hat sie immerhin etwas Mißliches. Ferner ist die Ausstattung einer Vervollkommnung fähig, vielleicht sogar bedürftig, wenn derartige Bearbeitungen für das gebildete Publikum ihren Zweck erfüllen sollen. Am Kopf der Seite sollte Vermerk von Kapitel und Inhalt nicht fehlen; die Versabtheilung könnte, nach Vorbild der Vulgataausgabe von Fillion, weniger aufdringlich sein. Druck und Papier ist für eine Schulausgabe gut, dürfte aber für weitere Kreise etwas eleganter werden. Das soll nicht der vorliegenden Ausgabe zum Tadel gereichen. Vielleicht empfiehlt es sich aber, gewissen modernen Forderungen in Bezug auf äußere Ausstattung um so mehr Rechnung zu tragen, als es sich um das „Buch der Bücher" handelt. Allenfalls könnte neben der Schulausgabe eine Ausgabe auf besserem Papier hergestellt werden. Wir möchten dem vorliegenden Versuch, einzelne Theile der hl. Schrift mehr „populär" zu machen, den besten pädagogischen und buchhändlerischen Erfolg wünschen!

Mainz. Dr. Selbst.

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbe's katholischem Katechismus und ein Lehrbuch zum Selbstunterrichte. Von W. Wilmers, Priester d. G. J. Sechste, verbesserte Auflage, nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Aug. Lehmkuhl, Priester derf. G. J. Erster Band. Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott, den Dreieinigen und Erschaffer insbesondere. Mit Gutheißung der geistlichen Obern. Münster. 1902. Aschendorff. 8°. XV. 698 S. ℳ 6.25.

Mit P. Wilmers hat sich diese Zeitschrift zuletzt befaßt aus Veranlassung der Besprechung des zweiten Bandes seiner lateinischen Apologetik, welche De ecclesia Christi handelt

Digitized by Google

(Katholik 1898 II, 166). Unterdessen ist dieser große Theologe am 9. Mai 1899 in das bessere Leben eingegangen, um den verdienten Lohn für seine reiche schriftstellerische Thätigkeit im Dienste der Wahrheit zu empfangen. Pietätsvoll hat der Herausgeber seinem Ordensbruder im Vorworte zur sechsten Auflage seines berühmten „Lehrbuches der Religion" eine kurze biographische Skizze gewidmet, aus welcher man mit Vergnügen entnimmt, daß der dritte Band des ersteren Werkes unter dem Titel: De fide divina bald die Presse verlassen wird, sowie, daß die sechste Auflage des letzteren vom hingeschiedenen Verfasser noch vorbereitet worden. Wenn der Herausgeber bemerkt, das Handbuch der Religion von Wilmers sei in's Englische und in's Französische übersetzt, so wünsche ich beizufügen, daß mir eine italienische Uebertragung vorliegt, die bei Desclée in Rom 1901 als Manuale della religione cattolica tradotto dal tedesco per cura di Pietro Vigo (pag. XX. 553) erschienen ist.

Was das „Lehrbuch der Religion" von Wilmers anlangt, so kann von einer Kritik oder Empfehlung keine Rede sein. Nicht leicht dürfte Jemand das Urtheil anfechten, gemäß welchem wir in deutscher Sprache nicht viele Bearbeitungen der katholischen Religion besitzen, die in edler Sprache, und bei durchaus volksthümlicher Darstellung eine so umfassende, tiefe und sichere Doctrin darbieten, wie dieses in seiner äußeren Erscheinung bei alldem schlichte Lehrbuch. Daher auch die Thatsache, daß es ein Lieblingsbuch unserer Studenten der Theologie geworden, denen es bei der Vorbereitung zu den Prüfungen geradezu hervorragende Dienste nach Ausweis der Erfahrung leistet. An diesem Buche Veränderungen vornehmen, hieße ein Werk der Zerstörung wagen. Von dieser allein richtigen Ueberzeugung geleitet, hat der Herausgeber nur an einigen wenigen Stellen in Anmerkungen die durch den Fortschritt der Wissenschaft geforderte Erweiterung, oder genauere Fassung angebracht. Solche befinden sich auf S. 123 und 374, wo für die scientia media eine Lanze eingelegt wird.

Auch die jetzige Index-Gesetzgebung ist gebührend berücksichtigt. Die neuesten Controversen über das Privateigenthum im Lichte des Naturrechtes geben dem Herausgeber Veranlassung zu einer

Digitized by Google

sachgemäßen Anmerkung auf S. 670. Gegen die fünfte Auflage vom Jahre 1894 stellt sich der Zuwachs der Seiten auf 27 (661 : 688). Die Ausstattung ist schön, der Druck genau. S. 67 steht Wiſemann statt Wiſeman, S. 304 Quéstions statt Questions.

Aachen. A. Bellesheim.

Actus beati Francisci et sociorum ejus. Edidit *Paul Sabatier*. Paris, Librairie Fischbacher. 1902. 8°. LXIV, 272 pag. frcs. 10. [Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge. Tom. IV.]

Dieſe neue Publication von Paul Sabatier, deſſen Arbeiten über den hl. Franziscus die Durchforſchung der älteren Franziscanerliteratur ſo kräftig gefördert haben, wird ſicher auch in Deutſchland eine freudige Aufnahme finden. Wer kennt nicht die lieblichen Fioretti mit ihren ſo anmuthsvollen Erzählungen über den hl. Franziscus und deſſen erſte Jünger? Nun bietet uns aber Sabatier in der vorliegenden Schrift das lateiniſche Original, von dem die italieniſchen Fioretti nur eine Ueberſetzung ſind. Nicht als ob man nothwendiger Weiſe annehmen müſſe, daß der Bearbeiter der Fioretti die hier veröffentlichten Actus als Vorlage benutzt habe. Derſelbe hat allem Anſcheine nach eine vollſtändigere Sammlung vor ſich gehabt, aus welcher ſowohl die Actus mit ihren 76 Kapiteln, als die Fioretti mit ihren 53 Kapiteln entnommen worden ſind. So erklärt ſich auch beſſer, wie es gekommen iſt, daß in den Fioretti ſechs Kapitel ſich befinden, die in den Actus fehlen.

Sabatier lebt der Hoffnung, daß die vollſtändige Sammlung noch einmal aufgefunden werde. Um andern Forſchern die Arbeit zu erleichtern, glaubte er indeſſen jetzt ſchon die Actus nach den beſten Handſchriften herauszugeben. Wenn auch, wie S. ſelber hervorhebt, bei dem jetzigen Stande der Forſchung verſchiedene Fragen, welche die Actus betreffen, noch nicht genügend gelöſt werden können, ſo wird doch die vorliegende, ſehr ſorgfältig bearbeitete Ausgabe mit der werthvollen Einleitung allen Jenen, die ſich für die Geſchichte des hl. Franziscus und der Anfänge des Minoritenordens intereſſiren, höchſt willkommen ſein.

Digitized by Google

Mit ziemlicher Sicherheit stellt S. fest, daß die Actus im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts verfaßt worden sind. Nicht so leicht läßt sich die Frage beantworten, wer das Werk verfaßt habe. S. hält es für wahrscheinlich, daß der Franziscaner Hugolin von Monte-Giorgio der alleinige Verfasser der Actus sei; jedenfalls sei Hugolin der Hauptverfasser. (S. XX.) Im 69. Kapitel tritt allerdings Bruder Hugolin als Verfasser des betreffenden Berichtes auf: Omnia praedicta retulit mihi Hugolino ipse fr. Johannes. (S. 200.) Dies ist aber auch die einzige Stelle, in welcher sich Hugolin ausdrücklich als Verfasser kundgibt. In einem anderen Kapitel wird er blos von dem anonymen Verfasser als Gewährsmann angeführt: Ego qui scripsi ab ore fratris Hugolini (habui). (S. 39.) Wer hat nun den Hauptantheil an der Abfassung der Actus, Hugolin oder der anonyme Autor? Referent meint, Sabatier stelle mit allzu großer Bestimmtheit Hugolin als Hauptverfasser hin. Stichhaltige Gründe scheinen hierfür nicht vorgebracht werden zu können.

Sehr schwierig ist es auch festzustellen, welche Quellen die Verfasser der Actus benutzt haben. S. ist der Ansicht, daß die Erzählungen, die sich auf den hl. Franziscus und dessen erste Jünger beziehen, auf den bekannten Bruder Leo zurückgehen, und daß folglich die Actus, wie auch die Fioretti, von dem Historiker nicht ganz außer Acht gelassen werden dürfen. Wie es sich hiermit verhalte, mögen competentere Forscher entscheiden; Referent wagt es nicht, hierüber ein Urtheil abzugeben. Doch kann er S. nur beipflichten, wenn Letzterer es mißbilligt, daß man die Actus und die Fioretti nicht als historische Quellen gelten lassen wolle. Mögen auch diese Sammlungen allerhand Legenden mit poetischen Ausschmückungen enthalten — man denke nur an die reizende Erzählung von der wunderbaren Bezähmung des Wolfes von Gubbio — so ist man doch berechtigt anzunehmen, daß nicht selten unter der legendenhaften Hülle ein historischer Kern verborgen ist. Allerdings wird es nicht leicht sein, in den einzelnen Fällen das streng Geschichtliche von der sagenhaften Ausschmückung zu unterscheiden. Diese Schwierigkeit ist indessen kein Grund, die Actus als historische Quelle in Bausch und Bogen zu verwerfen.

Digitized by Google

Mit Recht macht Sabatier (S. XXII) auf einen Umstand aufmerksam, der für die Geschichte des Portiuncula-Ablasses nicht ohne Bedeutung ist. Bekanntlich wird als Hauptargument gegen die Aechtheit dieses Ablasses das Stillschweigen der ersten Biographen des hl. Franziscus in's Feld geführt. Nun wird aber der Portiuncula-Ablaß auch in den Actus nicht erwähnt. Dies Werk wurde zu einer Zeit verfaßt, wo der berühmte Ablaß bereits viele Gläubige anzog. Die Verfasser des Werkes mußten daher den Ablaß nothwendiger Weise kennen, ihrer Stellung nach mußten sie auch denselben für ächt halten; dennoch sprechen sie niemals davon. Ist man nun nicht berechtigt, dies Stillschweigen gegen den Ablaß geltend zu machen, so wird man auch dem Schweigen des hl. Bonaventura und Anderer keine allzu große Bedeutung beimessen dürfen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß Sabatier, nebst der hier besprochenen kritischen Ausgabe der Actus, noch eine kleinere Ausgabe, eine édition populaire, veröffentlicht hat, die für weitere Kreise bestimmt ist und daher den wissenschaftlichen Ballast bei Seite läßt: Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco. Paris, Fischbacher. 1902. 12°. XVI, 250 pag. frcs. 3.50. Diese kleinere Ausgabe enthält blos die 53 Kapitel, die sich auch in den italienischen Fioretti befinden.

München. Dr. N. Paulus.

Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (1549—1804) und der mit ihr verbundenen Lehr- und Erziehungsanstalten. Von Dr. Thomas Specht, o. Professor der Theologie am Königl. Lyceum zu Dillingen und Bischöfl. Geistl. Rath. Mit 15 Abbildungen. Freiburg, Herder. 1902. Lex. = 8°. XXIV. 707 S. ℳ 15. Geb. ℳ 17 50.

Welch' bedeutenden Einfluß die alte Universität Dillingen auf die Bildung und Erziehung der katholischen Geistlichkeit Deutschlands während einer Periode von dritthalb Jahrhundert ausgeübt, das hat bereits 1883 M. Hausmann in seiner ansprechenden „Geschichte des ehemaligen päpstlichen Alumnats in Dillingen" dargelegt, die im Litter. Handweiser Nr. 351 von mir

Digitized by Google

zur Anzeige gebracht wurde. Weit über den von Hausmann verfolgten Zweck hinausgehend, spendet der Verfasser obigen Werkes eine Gesammtgeschichte der alten Hochschule und ihrer sämmtlichen Lehr- und Erziehungsanstalten im großen Stile der modernen Geschichtswissenschaft. Der erste Theil ist darstellender Natur und entwirft mit unsäglicher Mühe und in lebensvoller Frische ein anmuthendes Bild der Entwickelung der Universität in drei Perioden: 1. von 1549—1563; 2. von 1563—1773 unter der Leitung der Jesuiten; 3. von 1773—1804, wo die alma mater unter den Einflüssen der Neuzeit des Todes verblichen ist. Welches Maß von Arbeit der Verfasser sich kosten ließ, sein Werk auf der Höhe der Zeit zu halten, erhellt aus dem Verzeichniß der handschriftlichen wie der gedruckten Quellen. Bei den letzteren hätte ein Verweis auf den dritten Band meiner Geschichte der katholischen Kirche in Irland, S. 699, sowie auf Janeuschek's Xenia Bernardina p. II. vol. II, 500 über den Professor P. White, der nicht England, sondern Irland seine Heimath nannte (323), näheren Aufschluß geben dürfen. Das überaus reiche Material ist kunstgerecht und mit der Ruhe und Würde des Geschichtsforschers verarbeitet. Nur an einigen wenigen Stellen, wo es die Widerlegung falscher Auffassungen der alten Lehr- und Studienpläne galt, die in unserer Zeit des sich ebenso sehr überhastenden, wie gefahrdrohenden Experiments durch nichts Besseres ersetzt worden sind, begegnen wir einer maßvollen Polemik. Nach einleitenden Bemerkungen über die traurige Lage der Religion und ihrer Diener in der Zeit der Glaubensspaltung schildert der Verfasser die Universität, die vom Cardinal Truchseß, Bischof von Augsburg, 1549 errichtet, durch Julius III. und Karl V. ihre Bestätigung empfing, zunächst von 1549 bis 1563 in den drei Kapiteln: Das Collegium des hl. Hieronymus, Erhebung desselben zu einer Universität und das Studienwesen. Der Kern und Stern der Darstellung ruht im zweiten Theile: die Universität unter Leitung der Jesuiten 1563—1773 mit den Abschnitten: Hauptmomente aus der Geschichte der Universität, Organisation, Prilegien, Studienordnung, Vorstände und Lehrer, wissenschaftliche und literarische Thätigkeit, Studenten, Convict und Seminarien,

Digitized by Google

endlich das Collegium der Gesellschaft Jesu. Die beiden Hauptgesichtspunkte, unter denen dieser ebenso umfangreiche, wie anziehende Stoff sich auffassen läßt, sind die Pflege der Wissenschaft in den Gebieten der Philosophie und Theologie, der Humaniora, Geschichte und Jurisprudenz, sodann die Kunst der Erziehung und Heranbildung der Studenten. In der ersteren Beziehung behauptet Dillingen auch nach heutigen Begriffen eine sehr ehrenvolle Stellung, in der letzteren überragt es die Bemühungen moderner Hochschulen. Die alten Jesuiten müssen es in der Kunst der Erziehung weit gebracht haben, wenn es ihnen möglich war, an einem Orte die S. 368 bis 471 verzeichneten Anstalten mit Erfolg zu leiten. Welches unbegrenzten Vertrauens sie sich bei den Benediktinern, Augustinern, Prämonstratensern und anderen Orden, welche ihnen die jungen Religiosen zur Ausbildung anvertrauten, dauernd erfreuten, mag man aus S. 414—419 ersehen. Zu lebhaftem Dank hat der gelehrte Verfasser den Leser verbunden durch die Namensverzeichnisse der verschiedenen Professoren und Beamten der Hochschule, wobei hervorgehoben sei, daß Heywodus (Heywood) und Higinus (Higgins) Iren waren.

Mehr als eine Abtheilung besitzt übrigens wie für den Theologen, so auch für den Kanonisten, Culturhistoriker und Pädagogen hervorragendes Interesse. Die Mittheilung der Studienordnungen, die auszüglich im darstellenden Theile, wörtlich im zweiten Theile erfolgt, der zahlreiche Akten und Urkunden darbietet, dient zum Beweise, mit welcher Seelenkenntniß, aber auch mit welchem Erfolge eine geistliche Genossenschaft im Sinne der Kirche und des Christenthums das Werk der Erziehung und Bildung von Clerikern und Akademikern ausgeübt hat, die in unseren Tagen für vogelfrei erklärt ist. Und dennoch bleiben die christlichen Grundsätze der Erziehung stets dieselben, und dennoch ist die Natur der Jugend mit ihren Strebungen und Bedürfnissen keinem Wechsel unterworfen.

Indem wir für den dritten Theil den Leser auf das Buch selbst verweisen, sei noch des musterhaften Registers und des fünfzehn Abbildungen umfassenden herrlichen Bilderschmuckes mit

Digitized by Google

ſp vielen ernſten Köpfen der Vorzeit gedacht, um das liebe und anſprechende Werk mächtig zu empfehlen.

Aachen. A. Bellesheim.

Katholiſche Reformer von Dr. P. Einig, Profeſſor der Theologie am Prieſterſeminar in Trier. Paulinus-Druckerei. 39 S. 50 Pfg.

Wir bringen hier ein Schriftchen zur Anzeige, welches ſeiner ruhigen und vornehmen Haltung, ſowie ſeines vortrefflichen Inhaltes wegen zur Orientirung in den Fragen, welche unter den Katholiken gegenwärtig viel beſprochen werden, auf's angelegentlichſte empfohlen zu werden verdient.

Der Liberalismus, der mehr und mehr in katholiſche Kreiſe einzudringen droht, die pomphaften Phraſen und leeren Redensarten, welche vielfach die Stelle ruhiger, ſachlicher Erörterung vertreten müſſen, die verſchwommenen, unklaren, bedenklichen Anſchauungen und Reform-Ideen, denen ſo manche Katholiken, katholiſche Schriftſteller, katholiſche Gelehrte und ſolche, die dafür gelten, verfallen ſind, laſſen Schriften, wie die vorliegende, als dringendes Bedürfniß erſcheinen.

Herr Einig redet über die im Kirchheim'ſchen Verlage erſcheinende „Weltgeſchichte in Karakterbildern", über Schell: „Die Kämpfe des Chriſtenthums", endlich über das bekannte Buch des Wiener Profeſſors Ehrhard: „Der Katholicismus und das zwanzigſte Jahrhundert".

In einem von der „Germania" unter dem 30. März 1902 gebrachten „Wort zur Verſtändigung", Profeſſor Ehrhard und ſeine Gegner betreffend, das zwar großes Selbſtbewußtſein und die überlegene Miene des Kenners zur Schau trägt, im Grunde aber äußerſt wenig beſagt, kommt auch der hochtönende Satz vor: „Die kindliche Liebe zur hl. Mutter der Kirche verlangt in ſehr vielen Fällen, daß man die Hand auf eine Wunde legt, wenn man verſteht, es zu rechter Zeit, in der rechten Weiſe und im Vollbeſitze der dazu nothwendigen Eigenſchaften zu thun."

Herr Einig liefert in ſeiner Broſchüre den Beweis, daß er es verſteht, zu rechter Zeit, in der rechten Weiſe und im Vollbeſitze der dazu nothwendigen Eigenſchaften die Hand auf die

Digitized by Google

Wunden zu legen, die wir oben kurz angedeutet haben. Wir hätten nur gewünscht, daß er dabei etwas ausführlicher zu Werke gegangen wäre.

Möge das vortreffliche Schriftchen die weiteste Verbreitung finden und in unsern für die Kirche ohnehin so traurigen Zeiten die Gefahr der Spaltung und Uneinigkeit unter den Katholiken abwenden helfen.

Die „katholischen Reformer" aber und die katholische Presse, wenn es uns gestattet ist, eine Mahnung an sie zu richten, mögen doch das letzte Rundschreiben des hl. Vaters an die Bischöfe des Erdkreises recht beherzigen und demgemäß ihr Verhalten einrichten — zur Vertheidigung, Ehre und Freude der Kirche, nicht aber der Kirche zur Trauer und deren Feinden zur Befriedigung.

G. Weber.

Lingg Max, Dompropst in Bamberg, Dr. jur. et theol. ꝛc. Kulturgeschichte der Diöcese und Erzdiöcese Bamberg seit Beginn des 17. Jahrhunderts auf Grund der Pfarrvisitations-Berichte. 1. Bd. Das 17. Jahrhundert. 8°. VIII und 174 S. Kösel, Kempten 1900. *M* 2.80.

Wir begrüßen in diesem Werke einen schätzbaren Baustein zu einer allgemeinen kirchlichen Kulturgeschichte Deutschlands. Freilich wird hier eine nach allen Seiten hin ausgebaute Kulturgeschichte des Bamberger Sprengels im angegebenen Zeitraume nicht geboten: denn wichtige Momente, wie die Zustände in den klösterlichen Anstalten, den charitativen Instituten ꝛc., sind von der Darstellung ausgeschlossen; eine tiefere, pragmatisch-genetische Geschichtsbetrachtung wurde weniger angestrebt. Aber was das Buch bietet, ist in sich werthvoll. Es zeigt quellenmäßig an der Hand der bislang unbenützt gebliebenen Pfarrvisitationsprotokolle, in welchem beklagenswerthen Zustand tiefsten Niedergangs sich das Bamberger Bisthum im Anfang des 17. Jahrhunderts befand, wie dann aber besonders die Uebung der Pfarrvisitation im Verlauf dieses Säkulums eine durchgreifende Besserung der Verhältnisse erzielte. — Wir sehen gerne der Fortsetzung der ebenso fleißigen als verdienstvollen Arbeit entgegen.

Digitized by Google

VI.
Miscellen.

Ein Briefcodex des 16. Jahrhunderts auf der Hamburger Stadtbibliothek enthält mehrere eingeschobene gleichzeitige Schriftstücke, welche von einer merkwürdigen Sympathie für Luther und Antipathie gegen den Papst und seine Legaten zeugen. Eine gegen den Papst gerichtete Travestie des Paternoster und ein zur Verherrlichung Luthers mißbrauchter Text der hl. Schrift dürfte einen Abdruck verdienen, da ich mich nicht erinnere, diesen Persiflagen in der Reformationsliteratur begegnet zu sein. Diesen Stücken schließt sich ein Wormser Placat an, welches bisher nur seinem Inhalte nach im Allgemeinen bekannt ist.

Des Bapst pater noster. Papa noster qui es in Rhoma: amplificetur nomen tuum: aduenіat fauor tuus: fiat symonia: sicut in urbe et in orbe: pinguia beneficia da nobis hodie et dimitte nobis peccata nostra: sicut et nos tibi mittimus peccunias nostras et ne nos inducas in excommunicationem. Sed libera nos a manu laicorum. Amen.

Hanc orationem papisticam orat continue omnis creatura Antichristi. Nr. 468.

Passio doctoris Martini Lutheri secundum Marcum Catzewedelinum. Egressus est Martinus Luther trans flumen Rhenum cum discipulis suis et intrauit Wormaciam, ubi habebat comitia cesar. Scientes autem eum uenisse, principes sacerdotum et pharisei congregati sunt in atrium praesulis Maguntinensis, qui dicitur Cayphas, et consilium inierunt cum legis peritis, ut non servaretur ei salvus conductus, sed eum dolo tenerent et comburerent. Dicebant enim: hereticus est et non potest ei dari liber commeatus, sed debet capi et occidi, non autem in diebus comitialibus, ne forte fieret tumultus in populo. Cum autem Lutherus esset in domo commendatoris scti Johannis [1]),

1) Im Johanniterhof. Spalatin, Annal. p. 89, sagt, daß Luther „zum Comptur Johanniterordens" einzog.

Digitized by Google

miserunt ad eum ministri pontificis, Carraciolus pedico et Aleander Judeus, qui sub osculo pacis volebant eum tradere. Lutherus autem sciens omnia, quae uentura erant super eum, processit et dixit: Quem queritis? Responderunt ei: Doctorem Lutherum. Dicit Lutherus: Ego sum. Nr. 507.

So ist disse absag vffs luthers verantwürtten an die minz [1]) geschlagen.

Als wir gerett vnd versprochenn habend den gerechten Luther nit zu verlaassenn in vnsser zall II C geschworen edelleut klains verstands schribenn wir Fursten Herren Rhomanisten vnnd zuvor erst dem bischoff von mentz unser ernstlich feindschafft. Die will doch er vnd göttlich recht vertruckt soll sein, on sonder anzeigens aynches namens und zuflucht aller tyranni wider pfaffen und ire bystender. Nr. 469.

Der verschrobene Absagebrief dürfte i… er Weise zu construiren sein: Wie wir unter einander g… versprochen haben, den gerechten Luther nicht zu verlass… Zahl 400 geschworene Edelleute, kleines Verstand… Hand, fältigen Sinnes) schreiben wi… Fürsten, …homan… und vor allem dem Bischof … nz — … Ehr göttliches Recht unterdrückt … — … re An… unseres Namens (also anor… Zuflu… — E… burg!) vor aller Tyrannei, …liche … vider… Pfaffen und ihre Beistänber… …h.

1) Die „Münze", das bürger… …stand… der Bürgerhof. Hennes, Luther i… …S… haus, so auch Janssen-Pastor II, 1… nannt, stieß in der Seitenstraße (im …

Redigirt unter Verantwortlichkeit von …
Mainzer Verlagsanstalt …

Digitized by Google

VII.

Eine altchristliche Nekropolis der „großen Oase" in der libyschen Wüste.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

(Fortsetzung.)

V. Die Fresken der Todtenstadt.

Eine der anziehendsten Vorstellungen der egyptischen Eschatologie bildet die von den „seligen Inseln". Man hat sich diese träumerischen Oasen der Ewigkeit im fernen Westen des Nillandes gedacht und merkwürdigerweise grade die große Oase, namentlich deren vorgeschobenen Theil Testes (Dachel), ausdrücklich so bezeichnet. Eine Stelle (col. 13) des Sonnenliedes im Tempel bei El-Kargeh singt von Amon:

„Es öffnen sich Dir
„die Wolkenschleier,
„und du segelst dahin
„mit günstigen Winden.
„Der Seligen Insel,
„das Land der Oase,
„wie ist sie beglückt
„durch Deine Nähe[1])!"

Werfen das Sonnenlied sowie die „geheimnißvollen Sprüche" Amons im Tempel zu Hib wiederholt Licht auf derartige eschatologische Anschauungen der Urbewohner, so sollte man versucht sein, ähnliche Auskunft für die jüngere Zeit der Ansiedlung unter den Ruinen der Christenstadt zu vermuten, zumal die Nekropolis und der aufs Jenseits gerichtete Blick der christlichen Völker derartige Vorwürfe grabezu herausforderten. Leider sind von den Fresken der Grabkapellen, die hierbei analog den Katakombenmalereien, vor allem in Betracht kommen, nur wenige mehr erhalten. Selbst diese wenigen aber zeigen Eigenarten der specifisch altchristlichen Kunst zur Genüge. Bisher waren wir über egyptische Werke dieser Kunst wenig unterrichtet. Erst die Funde im Fajum gaben willkommenen Aufschluß über die Symbolik und den Bilder-

1) Wie Brugsch a. a. O. S. 41 Nr. 6 angibt, nennt das hieroglyphische Original ausdrücklich die „Insel Testes".

Digitized by Google

cyklus des Landes, wobei allerdings das Gros des zu Tage getretenen einer verhältnißmäßig jungen Zeit, dem V—VII. Jahrhundert angehörte. Auch in den Cömeterialanlagen Alexandriens, von denen kleine Theile bekannt geworden sind, fehlt es an Material der älteren Zeit, d. h. etwa aus der zweiten Hälfte des zweiten und der ersten des dritten Jahrhunderts. Boldetti erwähnt einmal Grabanlagen der Stadt ohne nähere Angaben. In der von Agnew 1838 beschriebenen „Family Catacomb“[1]) fanden sich nur Inschriften, aus denen übrigens wenig für den christlichen Charakter der Grabanlage hervorgeht. Ein interessantes und der Anlage nach sehr altes Cömeterium, das beim Bahnbau südwestlich von Alexandrien zu Tage trat, haben Wescher[2]) und Neroutsos-Bey[3]) mit mehr Erfolg durchforscht. Während die Gräbergallerie dieser Anlage keine Gemälde aufweist — das untere Stockwerk ist zugemauert — zieren die Vorhalle einige Wandgemälde, von denen Wescher konstatirte, daß sie aus drei verschiedenen Epochen stammen müssen, da mehrfache Stuckschichten aufgetragen erscheinen. In der Apsis[4]) selbst erscheint Christus mit gekreuztem Nimbus auf einer Sella und gekennzeichnet durch die Beischrift $\overline{\text{IC}}$ $\overline{\text{XC}}$, übrigens Wescher zufolge übermalt. Links vom Heiland ΠЄ(τ)PO(C), rechts ANΔPEAC, letzterer mit viereckigem Nimbus. Er reicht dem Herrn, zu dessen Füßen einige Körbe Brot stehen, zwei Fische auf einer Platte.

Links von dieser Scene sieht man die Hochzeit zu Kana mit der ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ und der ΠΑΙΔΙΑ, d. i. Dienerschaft[5]).

1) H. C. Agnew, Remarks on some remains of ancient greek writings on de walls of a family-catacomb of Alexandria abgedruckt in Archaeologia or miscellaneons Tracts. 1840. p. 152—170.

2) Archives des missions scientifiques et littéraires, Sér. II, I, 190.

3) Notices sur les fouilles récentes exécutées à Alexandrie, Alexandr. 1875. cf. auch de Rossi in seinem Bullettino 1865 p. 57—77 und 1872 p. 267.

4) Garrucci, Storia del arte cristiana vol. V, tavola CV.

5) ἡ παιδία, vielleicht aber auch ἡ παιδιά, die bei keiner Hochzeit fehlende lustige Jugend. Da weiter links noch die Reste einer mit $\overline{\text{IC}}$, also „Jesus“, bezeichneten Figur deutlich sichtbar sind, dort also wohl Christus das Weinwunder am Credenztische der Dienerschaft vornahm, hat die Lesart παιδιά viel für sich.

Digitized by Google

Entsprechend dem Hochzeitsmahle ist rechts vom Gesammtbilde eine zweite stark zerstörte Mahlscene mit der Ueberschrift TAC EVΛOΓIAC TOY XY ЄCΘIONTЄC „die die Eulogie d. i. Christi Abendmahl Genießenden“. De Rossi ist zwar geneigt, das Gemälde ins vierte Jahrhundert, vielleicht sogar ins dritte herabzusetzen, doch spricht dagegen zum mindesten der quadratische Nimbus der Apostelfigur, der zudem der älteren Gemäldeschicht angehören soll. Weit weniger würde die eigenartige, in der Kunstübung ziemlich alleinstehende Gesammtcomposition Anstoß zu erregen haben, die V. Schultze[1]) für die Entstehung im fünften oder sechsten Jahrhundert mit ins Feld führt. Auch die außerhalb der Apsis befindlichen Gemälde gehörten verschiedenen Epochen an. Es waren Einzelfiguren von Engeln, Propheten, Aposteln, durchgängig mit Beischriften versehen.

Damit sind wir mit den altchristlichen Cömeterialanlagen aber schon zu Ende, denn vom Gemeindecömeterium der Alexandriner fehlt bisher jede Spur; es würde voraussichtlich wenigstens für die ältere Periode subterraner Anlagen gewiß weitere Aufschlüsse vermitteln. Um so wohlthuender wird der Cyklus von Grabmalereien in El-Kargeh seine enge Verwandtschaft mit der Kunstübung der römischen Katakomben erweisen.

Fresco im großen Cubiculum der Katakombe von Alexandrien.

1) Die Katakomben. Leipzig 1882. S. 284.

Digitized by Google

a) die Gemälde der Grabkapelle E beim „großen Gebäude". (Plan S. 14.)

Nur wenige Kammern der Nekropolis haben, wie schon angedeutet, ihren Freskenschmuck bewahrt. Unter ihnen nimmt die auf dem Grundriß des „großen Gebäudes" unter E verzeichnete Kapelle die erste Stelle ein. Der Grabraum ist, wie aus dem Plane ersichtlich, quadratisch; in einem Winkel öffnet sich der etwas oblonge Schacht zur Gruft. Nach Bock[1]) durchbrechen zwei Fenster die Rückwand, je eines die Seitenwände. Vier corinthische Säulen sind unter den Wandel-Arcaden, im Norden, Osten und Westen angemalt, kleinere bilden die imaginären Stützen der Deckenbordüren, während die Wände mit Teppichmustern decorirt sind. Die Größenverhältnisse der Kapelle gleichen dem Durchschnitt der übrigen ähnlichen Quadratbauten, die selten mehr als 10 Quadratmeter inneren Flächenraum haben. Der Nabel der Kuppel ist eingebrochen, in Folge dessen sich ein Netz von gut 20 schmutzigen Streifen in flußartigen Linien über die Kuppelgemälde vertheilt; einige sind fast unkenntlich geworden. Die Darstellungen gruppieren sich kreisförmig um ein ovales Feld von Weintrauben auf weißem Grunde. Trauben entwickeln sich in zahlreichen Zweigen, die alle in einem dicken Stamm ihren Ursprung haben, welcher aus einer Art Kübel herauswächst. Viele lilafarbige Tauben picken an den Beeren.

Die spitzen Ausläufer der Kuppel schließen meist mit dem ankχ, einmal auch mit zwei offenen cruces immissae ab. Das ankχ, das zuerst von Champollion mit dem Namen crux ansata belegt wurde, haben wir schon oben auf Inschriften als unzweifelhaft christlicher Natur kennen gelernt. Seine Grundbedeutung ist Leben, vivere, vita, oder mit dem causativen s verbunden vivificare. Auch im koptischen und memphitischen findet sich das Wort in gleicher Bedeutung. Es ist natürlich kein reiner Zufall, wenn der egyptische Silbenwerth ☥ von den Christen des Nillandes in irgend einer Weise acceptirt wurde. Die Aehnlichkeit des sog. Nilschlüssels mit dem Kreuzeszeichen allein würde gewiß nicht zur Uebernahme in den christlichen Symbol- oder Monogramm-Schatz geführt haben, wenn

1) Matériaux, p. 21. IV. Abb. 32

Digitized by Google

dem Silbenwerth eine weniger passende Bedeutung zu Grunde gelegen hätte.

Dagegen forderte das „Zeichen des Lebens“, das ja dem Christen von vornherein im „Zeichen des Kreuzes“ gegeben war, auch abgesehen von der Form höchst wahrscheinlich zu einer, vielleicht anfangs halbunbewußten Verschmelzung auf. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß etwa das alte egyptische Symbol kritiklos vom Christenthum als solches übernommen wurde.

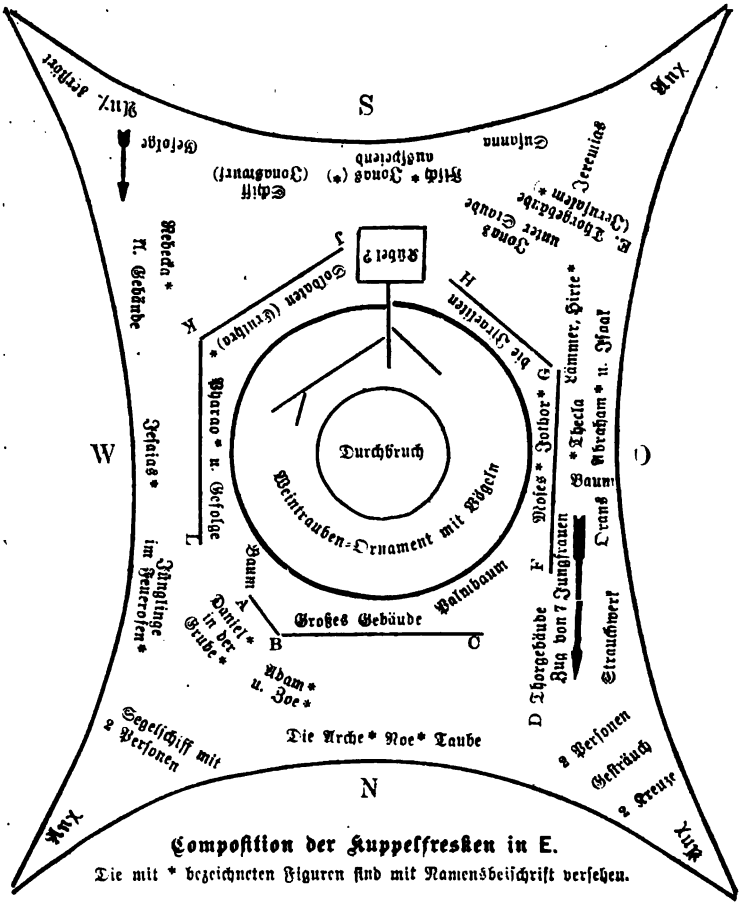
Thatsächlich treffen wir es auf christlichen Denkmälern sowohl allein als in Verbindung mit der crux immissa. Die oben wiedergegebenen Inschriften zeigen es zwei Mal, aber auch zwei Mal das Monogramm . Auch die Kuppelmalerei in E führt das anχ sowohl allein, als in Verbindung mit dem offenen Kreuz vor. Man darf in manchen dieser Fälle vielleicht annehmen, daß damit ausdrücklich die Christianisirung des Symbols betont werden soll; oft genug wird auch aus Gründen der Symmetrie die doppelte Form gewählt worden sein. So bei der in Kammer E wiederholt an den Wänden zu treffenden Gruppe:

und auf zahlreichen koptischen Textilien.

Verschiedenartige Combinationen von anχ und Monogramm ergaben sich aus den Grabfunden im Fajum. Eben so sinnig wie dekorativ wirkte namentlich das ins Henkelkreuz eingelegte Monogramm. (IV. Jahrh.) [1])

1) Vgl. R. Forrer, Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis. Straßburg 1893. Tafel XIV 1 und 2, sowie Swoboda, Ein altchristlicher Vorhang aus Egypten. Römische Quartalschrift 1892. Abbild. S. 105. Auch Mémoires de l'institut royal de France, Acad. des inscr. et belles-lettres vol. XVI 236, 285 s., XVII 348 s. Keinenfalls hat das anχ etwas mit der crux monogrammatica , der es ja ähnelt, zu schaffen. Zu den einschlägigen Fragen vergl. man de Rossi bei Pitra, Spicilegium Solesmense IV 517 ff., wo die ältere Litteratur, Garrucci u. a., Berücksichtigung findet.

Digitized by Google



Composition der Kuppelfresken in E.

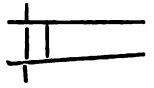
Die mit * bezeichneten Figuren sind mit Namensbeischrift versehen.

Beim Betreten der Kapelle sind es die Fresken des dem Eingang gegenüberliegenden nördlichen Kuppelbogens, die zunächst ins Auge fallen, während von Süden her die Rebenornamentik im Centrum sich entwickelt. Die Gesammtcomposition erscheint einheitlich und symmetrisch entworfen. Den inneren Kreis bilden zwei reiche Scenerieen, Moses und die Israeliten (im Osten), Pharao und sein Gefolge (im Westen), die ihren Abschluß finden im nördlichen Bogen, wo sich zwischen Palmen ein großes Gebäude zeigt. Der äußere Kreis beginnt (im Norden) mit Noah in der Arche. Rechts davon im Zwickel erscheinen über den Kreuzen zwei Personen. Etwas darüber, schon dem Ostbogen zu, sieht man

Digitized by Google

einen Zug von sieben Jungfrauen sich einem Gebäude nahen. In der Mitte des Ostbogens neben einem Baume wird Isaac geopfert und darüber erscheint eine wunderhübsche Hirtenstaffage. Weiter rechts wieder ein Gebäudetheil, darunter der Prophet Jeremias, neben dem Susanna zu erkennen ist. Die Südvolte ist vor allem dem Propheten Jonas reservirt (3 Scenen). Ueber der sehr verdorbenen Südwestecke erblickt man Rebecka mit Gefolge und im Westen Jesaias, die drei Jünglinge im Feuerofen, sowie Daniel in der Grube. Ein Segelschiff mit zwei Personen schließt den Winkel nach Norden hin ab und mit einer Darstellung von Adam und Zoe sind wir wieder am Ausgangspunkte der Betrachtung angelangt.

Einzelheiten, wie das Hineinreichen der Schiffsschnäbel der Arche in das darüber liegende Gebäude u. a., lassen darauf schließen, daß der Künstler bei der Ausschmückung der Kuppel mit der unteren Zone von Fresken begann; so wollen auch wir sie zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung wählen.

Untere Zone. 1) Noe in der Arche. Genau über der Mitte des N-Bogens erscheint ein Schiff, dessen Schnäbel nach altegyptischer Manier oben fest zusammenlaufen. Es führt zwei hochragende Cojen und ein großes  primitives Steuer von beigezeichneter Form. In der Arche erblickt man zwei Personen: Νωε steht über dem Kopfe derjenigen, welche am Vordertheil herauslehnt, und dem eine schön gezeichnete große Taube den Palmzweig zuträgt. Eine zweite Gestalt, bedeutend kleiner, schreitet eben aus der hinteren Coje hervor. Etwas über ihrem Kopfe liest man KIBCOTOC = Κιβωτός, Kasten. Jedenfalls ist die zweite Gestalt keine weibliche und nicht an eine Parallele zu den phrygischen Noemünzen von Apamea zu denken (Ἀπάμεια ἡ κιβωτός[1]), die

1) Mann und Frau, nach links einer mit dem Zweige zufliegenden Taube entgegensehend, stehen in der Kiste, auf deren Ende ein Rabe sitzt. Das Paar ist dann nochmals mit erhobenen Händen wiederholt. Man vergl. die Abbildungen im Numismatic-Chronicle. 1866 p. 198 ff. sowie Madden's Beschreibung On some coins of Septimius Severus etc. Ebenda p. 173 ff.

Digitized by Google

wohl zeitlich den Fresken in E nicht fern stehen. Von den etwa 30 Noebildern der römischen Katakomben, zu deren ältestem Inventar diese Scene gehört, unterscheidet sich unsere wesentlich. An Stelle des auf dem Wasser schwimmenden Kastens ist ein Schiff gegeben. Noe — ob jugendlich läßt das Fresko nicht erkennen — erscheint nicht als Orans und nicht allein. Von einer Beeinflussung seitens der römischen Kunst ist nichts wahrzunehmen. Der Umstand, daß auf römischen Denkmälern der jüngern Epoche Figuren verschiedenen Alters und Geschlechts für Noe substituirt waren, kommt überhaupt nicht in Betracht und wo, wie auf einem Gemälde im Cömeterium Thrasonis eine zweite Figur (Orans) neben Noe und zum gleichen Bilde gehörig erscheint, wissen wir, daß wir es mit der Darstellung eines Verstorbenen zu thun haben. Im analogen Falle hätte aber auf unserem Schiffe eine Orans oder nach paganegyptischem Vorbilde eine Mumie zu stehen. Uebrigens können wir mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, der aus der Backbordcoje Heraustretende sei der Steuermann des Schiffes, der thatsächlich auch auf den beiden anderen Schiffsscenen der Kuppel nicht fehlt. Wir sehen ihn denn auch gleich auf dem Bilde, welches links unterhalb der Arche gemalt ist, einem

2) Segelschiff mit zwei Personen.

Das Fahrzeug, das bedeutend schlanker und leichter gebaut ist, wie die Arche, geht unter Segel. In der Mitte erhebt sich der Mastbaum mit einer Querstange. Rück- und Vorderseite sind ebenfalls hoch emporgebaut, aber nach oben ganz frei. Im Gegensatz zur gedeckten Arche, die schon ihrer Form nach eine Κιβωτός darstellt, ist also der Segler ein offenes Fahrzeug. Hoch oben an der Rückseite sitzt der Steuermann, mit der einen Hand das schwere Steuer meisternd, die linke (im Rufgestus?) erhoben. Eine zweite Person lugt vom Bug des Schiffes stehend aus, der Fahrrichtung zugewandt. Der Sinn der Darstellung bleibt, da die rechts angrenzende Bildfläche verdorben ist, zweifelhaft [1]). Sie ist scharf abgegrenzt vom oberen Bilde der

1) An das Schiff zur Fahrt ins Jenseits, worüber H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I Sintflutsagen (Bonn 1899) handelt, ist aus dem oben sub 1) angeführten Grunde nicht zu denken. Für die Symbolik vgl. Kaufmann, Jenseitsdenkmäler a. a. O. S. 178—186.

Digitized by Google

3) Stammeltern im Paradiese.

Auch diese Darstellung weicht ab von der sonst üblichen. Leider ist zudem die Figur des Adam im oberen Theile fast ganz zerstört. Wir erblicken die Protoplasten, über deren Häuptern die Inschriften ΑΔΑΜ und ΖΩΗ zu lesen sind, in einem üppigen Garten, der links mit einer rechteckigen geschlossenen Thüre abschließt. Wie es scheint, schreiten die Stammeltern nach links, also der Pforte zu und Adam hält, soweit die zerstörte Fläche es erkennen läßt, die eine Hand erhoben. Wir haben es hier mit der im Alterthum sehr seltenen Darstellung des ersten Menschenpaares vor dem Sündenfalle zu thun. Außer den Bildern der Schöpfung kennt die altchristliche Kunst nur die des Sündenfalls der ersten Eltern, wobei die Schlange nicht fehlt. Ein Deckenfresko der Katakombe San Gennaro dei Poveri (Neapel) ist zu den Ausnahmen zu rechnen, die jedoch immer ein Charakteristikum der Sündenfallscene (Apfel, Schlange) aufweisen. Auch sonst weicht das Fresko von El-Kargeh von der üblichen Art ab, die meist, zwischen den nackten Stammeltern symmetrisch angeordnet, den von der Schlange umwundenen Baum zeigt. Die ausnahmslos durchgeführte Nacktheit der Protoplasten ist auch auf unserem Bilde zu erkennen, das an Ort und Stelle jedenfalls noch weitere Details verrathen würde, die sich aus der photographischen Wiedergabe nicht so leicht ergeben[1]). Die nächste nach Westen sich anschließende Scene steht dagegen ganz auf dem Boden der bisher bekannten altchristlichen Kunstrichtung. Es ist

4) Daniel in der Löwengrube, wie die Ueberschrift besagt

ΔΑΝΙΗΛ
ΕΝ ΛΑΚΚΩ.

Eine scharfe Umrahmung grenzt sie von den seitlich benachbarten Bildern ab, oder, was vielleicht noch wahrscheinlicher ist, dient zur Vorstellung eines λάκκος. Darinnen steht etwas erhöht Daniel als Orans mit erhobenen Händen, mit der Aermeltunica bekleidet, mitten zwischen zwei Thieren, welche Löwen darstellen sollen, aber ebenso gut Hunde oder Lämmer sein könnten. Der

1) Matériaux, table XII.

Digitized by Google

Umstand, daß Daniel, entgegen der regulären Kunstübung, nicht nackt erscheint, ist um so weniger auffallend, als thatsächlich das älteste bisher bekannte Daniel-Fresco in der Domitillakatakombe ihn, gemäß der biblischen Vorstellung, die keinen nackten Daniel kennt, in gegürteter Tunica zeigt [1]). Auch in der Katakombe von S. Gennaro dei Poveri tritt er in phrygischer Gewandung auf. Ich halte diese — vielleicht von Egypten beeinflußte — Auffassung für die ältere. Auf einem Kamme von Achmim, welcher der Gewandung und Holzschnitzerei nach zu schließen, dem 4.—5. Jahrhundert zuzuweisen wäre, ist Daniel ebenfalls bekleidet [2]), und auch die Sarcophagplastik kennt solche Bilder [3]). Auch die folgende Scene, die der

5) drei Jünglinge im Feuerofen, gehört zum festen Bestand der altchristlichen Kunst. Drei weißgekleidete Oranten ohne Kopfbedeckung stehen in einem Flammenmeer, über dem man das Wort KAMINOC (Ofen) liest; eine dritte Person rechts ist in gebückter Stellung beschäftigt, den Ofen zu schüren. Vom Ofen selbst ist nichts zu erkennen.

Die Zeichnung ist im Uebrigen ebenso roh und mangelhaft wie die ganze übrige Dekoration der Kuppel, wobei allerdings sehr zu beachten ist, daß ebenso wenig wie an die Gemälde tief unter der römischen Campagnaerde, an die ferne vom Verkehr in

---

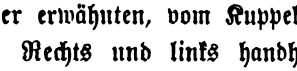
1) De Rossi, Bullettino 1865, p. 42 f.

2) Forrer a. a. O. S. 15 Tafel XII. J. Strzygowski, Die christlichen Denkmäler Egyptens, Römische Quartalschrift 1898 S. 36. Daß Daniel nach letzterem byzantinischen Typus haben müßte, ist nicht erwiesen. Mit viel Phantasie wird man auch auf dem bei Forrer Taf. XV 4 abgebildeten rohen Clavus Daniel wiedererkennen. Auf eine sehr eigenthümliche Danieltextur macht Fr. Bock, Katalog frühchristlicher Textilfunde des Jahres 1876, Düsseldorf 1887 aufmerksam. Das Stück Nr. 346, eine von einer Tunica herrührende Rotula, hat in der Mitte eine Kreisrundung und darin ein Brustbild mit Nimbus und gegenüberstehend zwei Löwen. Darüber und darunter fliegen Genien, die Daniel stärkend zu Hilfe eilen. Das Fragezeichen, welches Bock dem Passus über den Beruf der Genien anfügte, war sehr am Platze.

3) Die Danieldarstellung der Katakombe von Alexandrien war in ihren Details bei der Entdeckung unkenntlich. De Rossi Bullettino 1865 p. 60.

Digitized by Google

einem Wüsteneiland entstandenen ein strenger Maaßstab in künstlerischer Beziehung angelegt werden darf. Die drei als Typus der christlichen Helden angesehenen Jünglinge hatten in Egypten einen eigenen Tempel (zu Alexandrien). Auf koptischen Textilien kommen sie, meines Wissens, nicht vor. Auf Katakombenbildern (ca. 24) tragen sie zuweilen die phrygische Mütze, der Ofen hat, falls er sichtbar ist, viereckige Form, auf die übrigens auch die viereckige Flammenumgebung unseres Bildes hindeutet, und mitunter Schüröffnungen (1—4). Wie oben, so bringt auch auf einem Gemälde im Cömeterium Jordanorum ein gebückter Mann Brenn-Material herbei [1]).

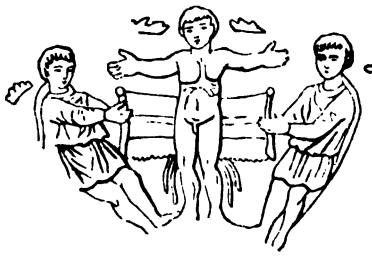
6) Jesaias. Eine überaus seltene Darstellung, das Martyrium des Propheten, zeichnet die Mitte der Westseite aus. Der Prophet sitzt nackt und mit herabhängenden Armen auf einer Art Stuhl von der Form über seinem Haupt der Name IHCAIAC, dessen erstes I in einer der erwähnten, vom Kuppelnabel kommenden Linien verschwindet. Rechts und links handhabt, ihm zugewandt, je ein Henker die Säge  , welche im Begriffe ist, seinen Leib unterhalb der Brust zu durchschneiden; sie sind in kurzen Chiton gekleidet, in leicht schreitender Stellung gedacht, so wie es die Bewegung beim Sägen benöthigt. Die Anordnung der Composition macht es wahrscheinlich, daß ein etwas links unterhalb des linken Henkers sichtbarer Bau nicht im Zusammenhang mit dieser Scene steht, und nicht wie W. von Bock's Gewährsmann vermuthet, das Prophetengrab andeute.

---

1) Aringhi, Roma Subterranea II p. 127. Garrucci, Storia del' arte cristiana tav. LXXI, 3; cf. auch Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien, Freiburg 1891 S. 9 f. u. 17.

Digitized by Google

Da die Scene in der altchristlichen Kunst bisher nur einmal bekannt ist, wird es von Interesse sein, das Gegenstück kennen zu lernen. Es findet sich auf einem Segment eines von Garrucci veröffentlichten Goldglases[1]) zusammen mit einer Darstellung seiner prophetischen Thätigkeit. Unsere Abbildung veranschaulicht sie. Auch hier erscheint der Prophet unbekleidet, aber mit ausgebreiteten Händen im Gestus der Oranten. Zwei Henker bearbeiten ihn mit der sehr breiten Säge und das Blut fließt in Strömen herab.



Jesaias (Goldglas).

Außer diesem Goldglas ist der altchristlichen Kunst nur die ebenso seltene „prophetische Vision" der Geburt des Erlösers — abgesehen von den jüngeren Einzelbildern — bekannt[2]), wie sie das vielgenannte Bild in der Priscillakatakombe veranschaulicht. Auch das Malerbuch vom Berge Athos spricht nur von 1) der Visionsscene, 2) der des Martyriums. Jedoch ist in der griechischen Kunstübung die zweite Scene schon weiter ausgedacht und die einfache aus der jüdischen Tradition übernommene Thatsache ausgeschmückt. Der Prophet ist an einen Baum gebunden, Manasses und Gefolge präsidiren der Hinrichtung u. s. w.

Auch auf egyptischem Boden findet sich weiter keine Parallele, denn das Prophetenfresko in der alexandrinischen Katakombe, von dem oben andeutungsweise gesprochen wurde, stellte eine Einzelfigur dar und war zudem im 6. Jahrhundert völlig übermalt worden.

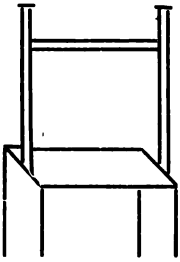
7) Rebecka. Dies Gemälde ist ein Unikum für die ganze Kunstübung der altchristlichen Zeit. Es leitet von der Westwand über zur Südwand. Die Hauptfigur PЄHBЄKA schreitet mit zwei an der Schulterstange getragenen Wasserkrügen oder Schläuchen

1) Civiltà cattolica I p. 692 und vetri tab. I 3.

2) Eine Seidenstickerei mit einer geflügelten Figur aus Achmim darf nicht für Jesaias in Anspruch genommen werden, ebensowenig wie für einen der drei Könige. Publicirt von Forrer, Römische und byzantinische Seidetextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis S. 17 Taf. XVII.

Digitized by Google

einem zweithürigen Gebäude zu, neben welchem ein Baum steht. Sie hat den Ziehbrunnen, der links sichtbar ist und dessen Gebälk die einfachste Form aufweist, soeben verlassen und wendet den Kopf nach links dem Manne zu, der ihr, zwei Kameele am Halfter führend, gegenüber zur Linken des Brunnens steht. Während Rebecka, wie es scheint, in aufgeschürztem Gewande dahinschreitet, zeichnet den Mann eine gegürtete, verzierte weiße Aermeltunica aus. Ob er eine Kopfbedeckung trägt, läßt die Aufnahme bei Bock a. a. O. nicht entscheiden; sicher ist, daß die rechte Hand die Kameele führt und die Figur en face gemalt ist; hinter den Kameelen und getrennt durch ein großes wohl später aufgemaltes anχ schreitet mit geschultertem Stab der Kameeltreiber. Ueber den Sinn der Scene brauche ich kein Wort zu verlieren; das Gebäude rechts soll offenbar das väterliche Haus darstellen. Unter den Textilien Fajums findet sich kein Bild der Rebecka, dagegen ist der Name auf Inschriften egyptischer Provenienz bezeugt, so u. a. auf einem allerdings späten Cippus des egytischen Museums im Vatican in der Verbindung mit der bekannten Formel:



Der Ziehbrunnen

ΕΙC ΘΕΟC BOHΘΕΙ . . . PΕBΕΚΑ[1])

8—10) Die Südvolte zeigt drei Jonas-Scenen. Zunächst an Rebeckas Gefolge anschließend den Wurf ins Meer, dann die Rettung aus dem Fische und drittens die Ruhe unter der Staude, alles wohlbekannte Probleme der altchristlichen Kunst. Das Schiff in reicher Takelage wird von dem hoch auf der Puppis

1) O. Marucchi bespricht den decorativ interessanten Cippus in der Römischen Quartalschrift 1896 S. 380. Ueber die Anwendung der Formel im Abendlande siehe ebenda 1895 p. 507 ff.

Digitized by Google

sitzenden Matrosen gesteuert. Am Bug steht ein Ruderer, die Hand wie zum Befehl erhoben, zwei weitere Personen in der Mitte sind kaum zu erkennen. Dafür läßt die Hauptscene an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Zwei Matrosen haben den Propheten an Arm und Bein gepackt, seine Füße schwingen bereits in der Luft, und das Unthier naht in Schlangenwindung seinem Opfer. Weiter links, der Mitte zu, haben breite, vom Centrum herablaufende Schmutzlinien fast alles verwischt. Doch ist der große Fisch mit Ueberschrift KHTOC zu erkennen, dessen Maul geöffnet ist. Jonas ist nicht zu sehen. Auch scheint am Kopfe des Fisches KHTOC (nicht etwa ICONAC) zu lesen zu sein. Das erstgenannte KHTOC ist offenbar eine plumpere spätere Zuthat, wie sie beispielsweise auch auf dem Bilde der Jungfrauen (Ostvolte) nachzuweisen ist. Die dritte Scene, Jonas unter der Staude ausruhend, reicht schon in die östliche Kuppelwölbung hinüber. Auch hier, wie beim Wurf ins Meer erscheint der Prophet nackt; die Kürbisstaude zieht sich über der ganzen Gestalt hin, die in der bekannten charakteristischen Ruhepose den Arm unter den Kopf legt und das eine Bein hochstellt.

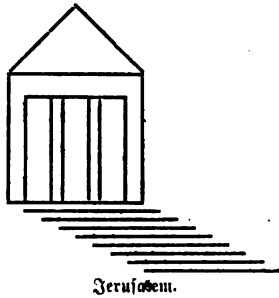
11) Susanna. Auf einem hochlehnigen Stuhle sitzend, nach rechts gewandt, aber im Profil, erblickt man rechts unterhalb der Staude eine Person, die nur die Beischrift COYCANNA erkennen läßt. Rechts von ihr und ihr zugewandt scheint eine weitere Gestalt gestanden zu haben, jedoch ist die Umgebung (Grundfarbe rosa) so verdorben, daß nichts zu rekonstruiren ist. Die sitzende Susanna ist ein Unikum in der Kunstübung. In der Regel erscheint sie als Orans, so auch als Pendant zu Daniel auf einem Kamme aus Fajum [1]), falls man dort nicht an Thekla zu denken hat.

12. Den Propheten Jeremias ΙεΡΗΜΙΑC wird die Darstellung, welche Süd- und Ostvolte verbindet, im Sinne haben; die von Bock gelesenen fünf Buchstaben, welche von der Beischrift des arg

1) Forrer a. a. O. Tafel XII 2; vergl. auch Strzygowski, Die christlichen Denkmäler Egyptens a. a. O. S. 35. In den angeblich „liturgischen" Charakter dieser Kämme setze ich starken Zweifel; der Umstand, daß die meisten derartigen Stücke, so auch der Kamm aus Antinoë, Doppelkämme (enger und weiter K.) sind, spricht doch schon von vornherein für sehr profane Zwecke.

Digitized by Google

zerstörten Prophetenbildes noch sichtbar sind, lassen kaum eine andere Deutung zu. Die unkenntliche Figur steht am Fuße eines Gebäudes, das durch die bis in die Jonasruhe hineinreichende Inschrift IЄpoYCAAHM als Sinnbild der heiligen Stadt hinreichend gekennzeichnet ist. Der tempelartige Bau ist dreithorig und wie man am Giebel deutlich sieht mit Palmenguirlanden verziert [1]).


Jerusalem.

Mit der Rampe oder Treppe, die zu ihm emporführt, erinnert er an zahlreiche Vorbilder der altchristlichen Kunst. Die Darstellung an sich in Verbindung mit Jeremias ist freilich der abendländischen Uebung fremd geblieben. Vielleicht haben wir hier aber einen Vorläufer der Athoskunst, in deren Kanon der Prophet neben der bekannten „Sumpfscene" auch bei der Eroberung Jerusalems zugleich mit Baruch neben der Stadt erscheint und diese beweint.

13) Auch Abrahams Opfer, die am öftesten wiederholte Darstellung der altchristlichen Kunst, fehlt nicht. Sie nimmt die ganze untere Mitte der Ostwölbung ein und wird beiderseitig abgeschlossen durch je einen Strauch, während in der Mitte sich ein langstämmiges Bäumchen hoch erhebt. Details sind wenig erkennbar. Abraham, beglaubigt durch die Beischrift ABPαAM ist in eine weiße Tunica gehüllt. Wie mir scheint, befindet sich zwischen ihm und Isaak, der links von ihm (etwas erhöht?) steht ein Thier (Widder?). Weiter links, direkt vor dem hochragenden Bäumchen, steht eine Orantenfigur und daneben als Abschluß der quadratisch gedachte Altar. Ob man in der Oraus eine Wieder-

1) Die Verzierung wäre an sich nicht allzu auffallend, wenn man in ihr einen primitiven Vorläufer der reichverzierten Kirchen- oder Städtedarstellungen orientalischer Bilder sehen wollte. Man vergleiche den Kuppelschmuck in St. Georg zu Saloniki, namentlich auch die Mosaikdarstellung von Sardica und Antiochia im Mittelschiff der Geburtskirche zu Bethlehem. — Die öfters auf egyptischen Textilien, vielleicht auch auf dem Kamm von Antinoe, vorkommende Scene des Einzuges in Jerusalem gibt keine nähere Auskunft.

Digitized by Google

holung Isaaks (oder vielleicht Sarah?) zu erkennen hat, wage ich nicht zu entscheiden. Die Darstellung reiht sich im Uebrigen gut in die alte Kunstübung ein, indem sie eine Combination von Opfer und Danksagung vorstellt.

Speziell in Egypten genoß der Patriarch mit seinem Sohne ja seit alters höchste Ehre. Auf Inschriften und in der Todtenliturgie wird er ständig angerufen [1]) und die Opferscene findet sich schon auf Gewandstoffen der römisch-egyptischen Periode, also im zweiten und dritten Jahrhundert [2]). Leider ergießt sich grade über die Mitte der Ostvolte der Kuppel ein Schmutzstrom, der auch das unmittelbar darüber gelegene Idyll aus dem Hirtenleben, das jedoch der inneren Gemäldezone angehören dürfte, besudelt.

14) Die Protomartyrin der orientalischen Kirche, St. Thecla,

Die sieben Jungfrauen. (Kuppel in E.)
(Rechts oben Thecla.)

trennt nur die Krone des vom Abrahambilde emporsteigenden Bäumchens von der eben genannten Hirtenlandschaft. Sie ist noch größtentheils auf unserer Abbildung der sieben Jungfrauen sichtbar und erscheint als Orans von Flammen umgeben, also wohl eine Anspielung auf ihre wunderbare Errettung vom Flammentode, zu dem sie bestimmt war. Ueber die hervorragende Verehrung der hl. Thecla bei den Griechen brauche ich kein Wort zu sagen. In Rom besucht man noch heute eine — constructiv von den übrigen abweichende — Katakombe unmittelbar bei dem Ponticell hinter

1) Vgl. die herrliche Inschrift des Schenoûdi aus Süd-Egypten in meinen „Jenseitsdenkmälern" a. a. O. S. 68 f.

2) Beispiel bei Forrer a. a. O. Tafel IX 8.

Digitized by Google

St. Paul, welche nach einer hl. Thecla benahmt wird. Die Frage, welche Heilige des Namens dort nach dem Salzburger Itinerar in spelunca in aquilone parte verehrt wurde, harrt noch ihrer Lösung. Wollte man an die in Seleucia begrabene hochgefeierte Heilige denken, so wäre eine Translation ihrer Gebeine nach Rom nachzuweisen. Thatsächlich paßt die bisherige Ueberlieferung auf keine andere Heilige dieses Namens. Die Orantenfigur ist bezeugt durch Beischrift ΘЄΚΛΑ. In der Commendatio animae ist der Name noch heute beibehalten, ihr Auftreten im sepulcralen Cyklus also erklärlich. Analogien fehlen in der ältesten Kunstübung, abgesehen von einem Fragment aus der Valentinkatakombe. In einer Masseria am Fuße des Monte Gargano unweit Manfredonia notirte ich den Bruchtheil einer Inschrift .... T.. HECLAM ET SEBERVM IN . . . die hier wegen der Seltenheit des Namens Thecla für ältere Zeit erwähnt sei. Auf IN können höchstens fünf Lettern gefolgt sein, dagegen ist nicht zu berechnen, wieviel vom Anfang des Titels verloren ging. Wenn auch die Dicke des Materials gegen seine Verwendung als Loculusplatte spricht, so hege ich doch über seinen cömeterialen Charakter keinen Zweifel, da der Stein aus den Katakomben von Sipont stammt, die jetzt als Ställe und Geräthelager einen Theil eben jener Masseria bilden. Das verwaschene Fragment dürfte posuerunT tHECLAM ET SEVERVM IN (pace?) zu ergänzen sein. Es gelang mir im Frühjahre 1901 einen weiteren Theil der sipontinischen Katakomben aufzufinden; es fehlen ihm gleichfalls Malereien und Inschriften, wie denn auch die epigraphische Ueberlieferung der paganen Colonia Sipontina äußerst dürftig erscheint. Die christliche schließt an die Legende an, Petrus habe zwischen 63 und 65 dorten eine Gemeinde gegründet. Jedenfalls ist das Vorkommen des Namens Thecla bemerkenswerth.

15) Den Abschluß der unteren Gemäldezone bildet ein Zug von sieben Jungfrauen nach einem Gebäude, das der unter Nr. 12 besprochenen Darstellung Jerusalems ähnelt. Bezeichnet als ΠΑΡΘЄΝΟΙ schreiten sie in gleichem Abstand von einander von rechts her. Ihre Gewandung schließt ab mit einem Kopfschleier, der über die Schultern herabfällt. Sie

Digitized by Google

tragen processionsartig in der Rechten eine Art Fackel, in der Linken ein Gefäß. Wie die Figur zeigt, hat die vorderste den Aufgang zu einem tempelartigen Bau erreicht, zu welchem 7—8 Stufen emporführen. Zwei Säulen helfen den Stützwänden das Gebälk tragen. Die Fackeln oder Lichter haben gewundene Form. Zum Vergleiche mag ein Leuchter mit aufliegender Fischlampe dienen, wie er auf einem von mir publicirten koptischen Grabsteine zu den Seiten einer Orans ausgemeißelt ist [1]).

Leuchter auf einem koptischen Grabcippus.

Daß wir es hier mit einem Bilde der „klugen Jungfrauen" zu thun haben, geht aus einem Vergleiche mit den wenigen ähnlichen Darstellungen hervor, welche die altchristliche Kunst überlieferte. Das älteste einschlägige Katakombenfresko, im Ostrianum, zeigt sie, wie hier, mit brennenden Fackeln und Oelkrügen einerseits und am Mahle des Bräutigams theilnehmend andrerseits. Ueber Conception und Auffassung dieser interessanten Scene habe ich mich im fünften Abschnitt des dritten Haupttheils der „Jenseitsdenkmäler" ausführlich verbreitet. Ein zweites Fresco kam vor einigen Jahrzehnten beim Einsturz eines Cubiculums in der Cyriacakatakombe unter dem Agro Verano ans Licht. Es ist auf die Lunette eines Arcosolgrabes gemalt und zeigt, dem biblischen Berichte folgend, die klugen sowohl als die unklugen Jungfrauen um den Heiland gruppirt. Im Hintergrunde erblickt man einen Thorbau [2]). An der Siebenzahl der Jungfrauen auf unserem Bilde darf man sich nicht stören. Ein Blick auf die Fresken und Sarcophagwände der altchristlichen Zeit ergibt, wie oft die Künstler in ähnlichen Fällen Regeln der Symmetrie oder ihren eigenen Gedankengang der Bibelüberlieferung vorgezogen haben. Erinnert sei nur an die Magierbilder. That-

1) „Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler" a. a. O. Tafel III u. S. 120.

2) Die Zeichnung Wilpert's in „Die gottgeweihten Jungfrauen", Freiburg 1892 Taf. II 1 gibt nicht den jetzigen Bestand des Gemäldes wieder.

Digitized by Google

sächlich hat unser Kuppelmaler allen verfügbaren Raum ausgenutzt; der Umstand, daß die hinteren Figuren auf obiger Abbildung etwas kleiner erscheinen, schreibe ich der Curve zu, die ja in der Regel aller photographischen Kunst spottet.

Die **obere Zone** der gesammten Composition ist — wenn wir zunächst vom Bilde eines großen Gebäudes absehen — einer einzigen Darstellung gewidmet, dem Auszug des von Pharao verfolgten Moses, eine Scene, welche die nachconstantinische Sarcophagplastik wiederholt verwerthete. Etwa 40 Personen ziehen gleichsam im „Panorama“ vorüber, darunter Reiter, Treiber u. dgl., im Osten Moses und die Israeliten, im Westen ihnen folgend Pharao und seine Krieger. Dort, wo der Entwickelungspunkt des centralen Weintraubengeheges liegt, stoßen beide Gruppen auf einander. Der vorderste des ganzen Zuges ist MΩYCHC; er schreitet rüstig vor, gestützt auf die virga dei in manu sua (Exod. II, 4, 20); seinen weißen Chiton zeichnen runde Clavi aus; er nähert sich einem fruchtbeladenen Baume, welcher das Rundgemälde vom „großen Gebäude“ abschließt. (Siehe die Abbildung S. 102.) Sein nächster Begleiter ist sein Verwandter IOΘOP; dieser hat sich bereits neben einem anderen Wegsgenossen niedergelassen. Es folgen eine Frau mit Kind, Lastträger in Menge, Maulthierreiter. Ueber den ersten Lastträgern liest man das Wort ICPAHΛEITAI; auch der ΠOIMHN [1]) mit seiner Schafheerde (5 Lämmer) in der Mitte der Ostvolte scheint sich anzuschließen. (Siehe Plan Seite 102 F G H.)

Die Reihe der Verfolger eröffnet im SW ein Krieger mit Schild und phrygischer Mütze. Ihm folgen zwei Reiter mit rothen Rundschilden und den Feldzeichen (Drachen). Ueber der phrygischen Mütze des ersten liest man ЄPVΘPA = θάλασσα Ἐρυθρά das rothe Meer, das übrigens durch nichts kenntlich gemacht ist. Nun folgt eine Heeresabtheilung, sieben Krieger mit

1) Ein Hinweis auf Christus den ἄγιος ποιμήν darf in diesem Bilde ebensowenig gesehen werden, wie auf den beiden zusammengehörigen Gewandclavi, welche Forrer a. a. O. Taf. XV. 1 u. 2 publicirt, und in denen er a) den Moment der Uebergabe des Hirtenamtes, b) die vollzogene Uebergabe an Petrus zu erkennen glaubt.

Digitized by Google

Lanze und Schild und ihnen als mittlerer von drei Lanzenreitern der Herrscher von Egypten ΦΑΡΑϢ selbst. Er trägt mit seinem berittenen Gefolge gelbe Mütze und ist mit purpurnem Chiton und grauem Mantel bekleidet. Von seinen Beinen bemerkt W. de Bocks Notiz, sie seien grau, als ob sie durch metallische Panzerung geschützt wären. Den gesammten Zug des Pharao bezeichnen auf unserem schematischen Plane die Linien J K L.

Wenn man von den grotesken Auswüchsen der jüngeren christlichen Epoche in Egypten absieht, aus deren banausischen Denkmälern Gayet und Ebers eine koptische „Kunst" construirt haben, darf man sagen, daß diese Darstellung des Auszuges der Israeliten, selbst für das historisch engagirte Land, in dem sie begegnet, ein Unikum ist.

Man wird sich die Frage vorlegen können, ob und in welchem Zusammenhang diese historische Composition stehe zu jenem merkwürdigen Gebäude, welches dem die Grabkammer Betretenden zuerst in der Mitte der Nordwölbung auffällt. „Du wirst sie hinführen," heißt es Exodus II 15, 17, „und pflanzen auf den Berg deines Erbes, in deine überfeste Wohnung, die du, o Herr, bereitet; es ist dein Heiligthum, o Herr, das gefertigt deine Hände." Thatsächlich endigt des Moses Weg an jenem prächtigen Baume, welcher den palastartigen Complex östlich begrenzt. Es wäre also denkbar, daß hier das Ziel der Israeliten, „die überfeste Wohnung" des Herrn dargestellt wäre, denn an dem pharaonischen Herrschersitz, wie ihn beispielsweise ein Sarkophagrelief (Durchgang durchs Rothe Meer) andeutet [1]), ist kaum zu denken. Würde man auf einem altchristlichen Gemälde den Pharaonensitz durch das ανχ ausgezeichnet haben? Soviel scheint gewiß, ein Blick auf die Composition selbst ergibt sofort den Gedanken, daß man es mit einem bestimmten Gebäude zu thun hat und noch mehr mit einem Complex von mehreren zusammenhängenden Baulichkeiten, deren Lage durch den beiderseitigen Abschluß hinreichend deutlich in fruchtbarer Gegend gedacht ist. Central liegt ein langer hallenartiger Bau mit zwei Eingängen und einer Art Kuppel, in welcher das

1) Bottari, Tav. CLXXXXIV.

Digitized by Google

☥ prangt; möglicherweise soll jedoch der ragende Bogen über den Eingängen einen höher geführten Frontabschluß, eine Art Rundgiebel darstellen, der eine Kuppel maskirte. Eine Reihe von 10 Arcaden ziert die Front des Baues und einen Blick auf das Dach vermitteln die über den entsprechenden Pfeilern, perspektivisch nicht grade schön gezeichneten Balken des flach konstruirten Dachwerkes, denn an ein zweites Stockwerk ist nach Analogie der nebenliegenden Bauten nicht zu denken. Diese kleineren Seitenbauten haben ihre eigene Bedachung. Der Portikus links, welcher an Jerusalem, sowie das Haus neben der Jungfrauenprocession erinnert, unterscheidet sich grade in der Bedachung wiederum von diesen. Statt spitz zugehenden Balken sind es stufenartig zur Pyramide fortschreitende Theile, welche das Dach bilden und an die Kragsteine einer Kuppel

Das große Gebäude. Mittelstück der Nordwand. (Kuppel in E.)

Digitized by Google

erinnern. Mitten im Dachfelde erscheint auch hier das anχ. Eine Treppe oder Rampe von 9 Stufen bildet den Zugang zu diesem tempelartigen Gebäudetheil. Ein kleineres, nicht ganz quadratisches Haus erblickt man rechts etwas im Hintergrunde. Die Abbildung läßt nicht erkennen, daß auch dieses Gebäude von dem anχ überragt ist. Die Dachform soll hier die einer Eselsbrücke sein [1]).

Bei Besprechung des Planes zum sog. „großen Gebäude" der Nekropolis von El-Kargeh wurde schon angedeutet, daß auf einem Gemälde der Todtenstadt ein Bild jenes Gebäudes wiederkehre. Und in der That, Plan und Fresko fordern zu einem Vergleiche geradezu heraus. Der Portikus P des Grundrisses mit seinen drei Eingängen entspricht dem tempelartigen Bau des Fresko. Wie zu den Thüren K und L (Plan) zwei Rampen Z emporführten, so ist es wahrscheinlich, daß auch zu P eine längere Rampe oder Treppe lief, da erwiesenermaßen das Gebäude hoch lag. Da W. v. Bock direkt vor P keine Ausgrabungen veranstaltete, darf den Analogien ZZ zufolge mindestens angenommen werden, daß dort der Wüstensand, der sich meterweise über alles gelegt, den „Aufgang" von ehedem verdeckte. Um nicht allzusehr den für das centrale Traubengeäste bestimmten Raum in Mitleidenschaft zu ziehen, hat der „Künstler" die beiden Bauten in eine Linie gesetzt. Der Hauptbau zeigt wie auf dem Plane 2 Zugänge und 10 Arcaden; erstere liegen im Bilde nahe vereinigt. In dem deutlich zurückgesetzten Seitengebäude rechts wäre dann, dem Plane entsprechend, die Grabkapelle E zu erkennen, deren Kuppel unser Bild ziert. Der Umstand, daß gerade dieser Bau ein Dach in Form der Eselsbrücke aufweist, dürfte ebenso wie die eigenartige Construction des großen Doppelportales am Mittelbau phantasievolle Zugabe des Künstlers sein.

Links vom Gesammtbau nähert sich dem Portikus eine Gestalt, deren Deutung leider nicht mehr möglich ist, da kaum mit Bestimmtheit zu sagen ist, ob das, was sie in der linken Hand hält, ein Stab ist und sie im übrigen ganz der Zerstörung anheimfiel. Ein Zusammenhang mit dem Gebäude erscheint unverkennbar;

1) Matériaux p. 22.

Digitized by Google

allerdings schließt das dann wohl auch jede Verbindung mit dem Auszuge des Moses aus. Das Zeichen ανχ andererseits vindizirt meines Erachtens dem Hause einen besonderen kirchlichen Charakter, etwa den eines Cönobiums mit Kirche ꝛc. Den beiden Tauben der Centralwölbung, welche auf den Giebeln des Baues ihre Beeren picken, darf keine besondere Symbolik unterlegt werden.

Die Gesammtcomposition des Kuppelgemäldes in E umfaßt also folgende Scenen:

Altes Testament:	Neues Testament:
(*) Adam und Eva	* Die klugen Jungfrauen
* Noe	—
* Abrahams Opfer	† Thecla
† Rebecka	
Moses Auszug	
(*) Isaias	
† Jeremias	
* Jonas (3 Scenen)	
* Daniel	
* Susanna	
* Die drei Jünglinge im Feuerofen.	

Die mit * bezeichneten Scenen finden sich bereits in der Kunstübung der ersten drei Jahrhunderte, die mit † bezeichneten sind Unica, der Durchgang durchs rothe Meer wird auf Sarcophagen der nachkonstantinischen Zeit abgebildet. Es fehlen dagegen ganz die so populären Bilder aus der Jugendzeit des Christenthums, die des christologischen Cyklus, und somit ergibt sich ein auffallendes Mißverhältniß zwischen den Darstellungen aus dem alten und denen des neuen Testamentes. Diese Thatsache beweist — wenn man die Analogien der übrigen christlichen Kunst Egyptens in Betracht zieht — das hohe Alter der Gemälde in E.

Auch unter den zahlreichen christlichen Funden von Arsinoe und von Achmim-Panopolis findet sich keine einzige Scene aus dem bekannten christologischen Kreise, die nicht mit einiger Sicherheit der „byzantinischen“ Epoche, d. i. der Zeit vom VI.—VIII. Jahrhundert, zuzuschreiben wäre, während beispielsweise Abrahams Opfer schon auf Stoffen des zweiten und dritten Jahrhunderts

Digitized by Google

nachgewiesen wurde [1]). Es macht den Eindruck, als habe die disciplina arcani in der egytischen Provinz eine noch bedeutsamere Rolle gespielt, als man bisher annahm. Sicherlich dürfen in Bezug auf diese Disciplin die Verhältnisse in den Katakomben mit denen in einer Wüstenoase verglichen werden, und so mag es kein bloßer Zufall sein, wenn im ältesten Gemälde unserer Nekropolis alles auf Christum den Herrn selbst bezügliche, unter Symbolen verborgen ist. Das classischste und schönste dieser Symbole auf dem Kuppelfresko ist zudem hervorragend ausgezeichnet durch seine centrale Lage. Es zeigt den mystischen Weinberg des Herrn, der sich aus einem Stamme heraus entwickelt und dessen specifisch eucharistischer Charakter nicht in Frage steht, wenngleich er offen erst verhältnißmäßig spät zu Tage tritt [2]).

Man könnte einwenden, grade in der großen Oase sei zu vermuthen, daß etwa vorkommende Weintraubenbilder lediglich Ornamente seien oder auf das Product der Oase hinweisen. Allerdings haben sich grade die Oasenweine vor allen anderen in- und ausländischen im Lande genossenen Sorten ausgezeichnet und wiederum, besonders in der Römerepoche, die Weinsorten von Kenem oder Kenemem, also El-Kargeh [3]). Doch hält

1) Der Cyklus christologischer Textilienbilder umfaßt: Verkündigung, Maria mit Elisabeth, Anbetung der Magier, Flucht nach Aegypten, Blinden- und Lahmenheilung, Lazarus, Einzug in Jerusalem, Verleugnung (?), Kreuzigung, Auferstehung. Auch scheint eine Art majestas Domini vorhanden zu sein, Bilder, die gewöhnlich als „Christus als Richter und Lehrer" bezeichnet werden; endlich zählen einige den sog. Horus-Christus (St. Georg) diesem Cyklus bei.

2) An Stelle des Bottichs, wie ihn unser Fresko zeigt, tritt dann der Henkelkelch. Ganz augenscheinliche Beispiele fanden sich u. A. in Tebessa, vgl. Künstle bei Kraus, Realencyklopädie II 982 f. Namentlich die Musive hat diese Auffassung dann übernommen. In der epigraphischen Symbolik tritt an die Stelle der Weinrebe der Wein selbst, bezw. der (mitunter mit Trauben gefüllte!) Kelch. Beispiele hiefür bei W. Schnyder, Die Darstellungen des eucharistischen Kelches auf altchristlichen Grabschriften Roms, im Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν. Rom 1900. S. 97—118.

3) Welchen Luxus man in der weltfernen Oase mit Wein betrieb, zeigt die Opferliste im Osirismysterium bei El-Kargeh (Tempel von Hib), die außer dem Oasenwein vier andere Sorten anführt. Die „Weinkrüge von Testes

Digitized by Google

dieser Einwand dem Geist der ganzen Composition nicht Stand, völlig abgesehen von der Vogelwelt, welche zum Naturproduct der Oase hinzukäme. Außerdem bietet sich in dem Wandgemälde einer leider zerstörten Grabkapelle in wahrhaft klassischer Ausführung eine willkommene Parallele, welche aus dem Weinstock abwechselnd eine Traube und ein Monogramm Christi ☧ hervorwachsen läßt [1]).

Wandgemälde in einer halbzerstörten Kammer.

Ueber den symbolischen Charakter der Gesammtcomposition endlich braucht kein Wort verloren zu werden. Als echt sepulcrales Fresko athmet jedes Bild ein anderes besseres Leben und die Hoffnung darauf. Einfachheit der Darstellung, sparsame Raumbenutzung lassen sich nicht leugnen. Nur der Auszug aus Egypten sticht davon durch seine charakteristische jeder Schablone fremde Ausführung ab. Man wird nicht leugnen können, daß die Dekoration der Kammer E — dem ältesten Theil des „großen Gebäudes“ — ganz den Geist athmet, der den Besucher der großen unterirdischen Nekropolen Roms umhaucht.

(Schluß folgt.)

---

und Kenem“, also der „großen Oase“ kehren auf zahlreichen hieroglyphischen Texten wieder, auch spielt der Wein in den Kyphi-Recepten eine Rolle. Vgl. Brugsch, a. a. O. S. 79 ff. und S. 90 ff.

1) Man vgl. hierzu das in meinen „Jenseitsdenkmälern“ auf S. 129 abgebildete Katakombenfresko (Fig. 15).

Digitized by Google

VIII.

Hrabanus Maurus, der Begründer der theologischen Studien in Deutschland.

(Von Wilhelm Burger.)

(Schluß.)

V. Hrabanus Lehre von den Sakramenten und sein Streit mit Radbertus über die Eucharistie.

Nächst dem Prädestinationsstreit, war es die Kontroverse über die Gegenwart Christi im Altarsakrament, an der Hraban literarischen Antheil nahm. Bevor wir näher hierauf eingehen, ist es erforderlich, Hraban's Anschauung von den Sakramenten überhaupt kennen zu lernen.

Wohl kein theologischer Terminus hat eine reichere und mannigfaltigere Entwickelung aufzuweisen, als der Begriff von sacramentum. Während die älteren lateinischen Väter dieses Wort ganz allgemein im Sinne des griechischen μυστήριον gebrauchten, begann man seit Augustin demselben eine specifischere Bedeutung zu geben. Dieser verstand unter sacramentum ein äußeres Zeichen, das unter einer sichtbaren Hülle etwas Höheres, Geistiges andeutet und mittheilt[1]). Im engsten Anschluß an Augustin hat sich später Isidor von Sevilla folgendermaßen über Zahl und Begriff von Sakrament ausgesprochen: Sunt autem sacramenta: baptismus et chrisma, corpus et sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus

---

1) Cf. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten. Frbg. 93. p. 35.

Digitized by Google

vel sacris sacramenta dicuntur[1]). Diese Definition hat Hraban wortwörtlich von Isidor übernommen[2]).

Taufe, Firmung und Abendmahl waren ehemals der wichtigste Gegenstand des Katechumenenunterrichts. Daher behandelt die Mehrzahl der älteren Autoren nur diese drei Sakramente. Auffallend ist, daß Hraban von vier Sakramenten spricht, indem er das obige corpus et sanguis nicht als ein, sondern als zwei Sakramente auffaßt[3]). Dies erklärt sich indes ganz natürlich aus der Definition selbst. Bei dem Leibe und Blut des Herrn findet nämlich ein zweifaches tegumentum corporale statt, also sind auch corpus et sanguis zwei verschiedene Sakramente. Nach eben dieser Definition konnte Hraban die übrigen Sakramente in unserer jetzigen Zählung nicht als solche bezeichnen, weil ihnen das tegumentum corporale mangelt. Thatsächlich hat Hraban die Buße, letzte Oelung, Ehe und Priesterweihe ebensowohl gekannt, was uns seine Schriften zur Genüge beweisen.

Eingehender spricht Hraban in seiner Pastorallehre über die Eucharistie[4]). Er macht hier die Unterscheidung zwischen dem Sakramente als solchem und der virtus sacramenti. Das Sakrament, die äußere Seite der Eucharistie, wird mit dem Munde genossen und geht gleich jeder anderen Speise in den Leib über, durch die virtus sacramenti dagegen wird der innere Mensch gesättigt. Sacramentum enim in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti aeternae vitae dignitas

1) Isid. Etym. VI, 19.

2) De inst. cler. I, 24. p. 41. Daneben kennt Hraban auch noch die allgemeinere Bedeutung des Wortes sacramentum. So bezeichnet er De inst. cler. I, 27 die bei dem ordo catecizandi übliche apertio aurium als ein Sakrament.

3) De inst. cler. I, 31 fährt Hraban, nachdem er über Taufe und Firmung im Einzelnen gesprochen hat, fort: Superest, ut *de reliquis duobus* (sacramentis), id est corpore et sanguine domini etiam nunc . . . diligentius investigemus. Noch deutlicher sagt er ibidem p. 77: Sed quia de ordinibus sacris et *de quattuor sacramentis* sermonem explicavimus etc.

4) De inst. cler. I, 31. p. 58 ff.

Digitized by Google

adipiscitur [1]). Beide Seiten der Euchariſtie, das Sinnliche ſowohl, wie die virtus, das Geheimnißvolle gehören zuſammen wie Leib und Seele. Wohl betont Hraban ausdrücklich, daß die Euchariſtie der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti ſei, doch ſchreibt er dieſem wahren Leib, den er ſynonym virtus sacramenti nennt, ein immaterielles, geheimnißvolles Sein zu. Daher unterliege der euchariſtiſche Leib Chriſti nicht, wie der hiſtoriſche, den Geſetzen der Räumlichkeit und Körperlichkeit, ſondern habe nur rein geiſtige Eigenſchaften. Aus dieſem Grunde erſcheint Hraban das euchariſtiſche Fleiſch als eine alia caro, als ein von dem aus Maria geborenen verſchiedenes Fleiſch.

Paſchaſius Radbertus, Mönch des Kloſters Corbie, hatte nämlich die Behauptung aufgeſtellt, daß nach der Conſekration Chriſtus mit dem nämlichen Fleiſch und Blute zugegen ſei, wie er von der Jungfrau Maria geboren, am Kreuze gelitten und vom Grabe auferſtanden ſei. — In einem Briefe an Abt Eigil von Prüm [2]) verwahrt ſich Hraban gegen dieſe Auffaſſung als einer grob-ſinnlichen und daher unzuläſſigen. Nicht der Art (specialiter), ſondern nur der Natur nach (naturaliter) ſei der euchariſtiſche Leib derſelbe, wie der aus der Jungfrau geborene. Ein anderer iſt specialiter der hiſtoriſche Leib, ein anderer specialiter der euchariſtiſche Leib Chriſti. Daher werde auch das Leiden Chriſti beim hl. Meßopfer nicht wieder erneuert, weil eben der euchariſtiſche Leib Chriſti ein impaſſibler iſt.

In einem Brief an Biſchof Heribald [3]), der in verſchiedenen Fragen Hraban um Aufſchluß gebeten hatte, kommt dieſer nochmals auf die Streitigkeiten über die Euchariſtie zu ſprechen. Er macht hier wieder die Unterſcheidung zwiſchen den ſichtbaren Geſtalten und dem unſichtbaren Weſen des Sakramentes und deſſen Wirkungen. Die ſichtbaren Geſtalten ſeien, wie jede andere Speiſe, der Verweſung anheimgegeben, was Radbertus beſtritt. Infolge

1) Ibid. p. 62.

2) In der Kölner Ausgabe nicht abgedruckt, bei Migne Bd. 112. p. 1510. — Vgl. zu dieſer Controverſe die intereſſante Schrift von J. Ernſt, Die Lehre des hl. Paſchaſius Radbertus v. d. Euchariſtie. Frbg. 96.

3) Ep. 56. p. 513.

Digitized by Google

dieser Aeußerung wurde Hraban vielfach des Stercorianismus beschuldigt.

Auf protestantischer Seite [1]) hat man auch schon die Behauptung aufgestellt, Hraban habe die katholische Auffassung von der Abendmahlslehre verlassen, seine Lehre bedeute „einen Fortschritt und sogar eine Annäherung an Luther", er sei geradezu „ein Reformator seiner Zeit" gewesen. Man beruft sich darauf, daß Hraban bei dem Brode und Weine nicht von einer Transsubstantiation, sondern von einem converti und von einem effectus und einer virtus spreche, daß er also nur eine symbolische Bedeutung der Eucharistie kenne. Thatsächlich erscheint die Lehrdifferenz zwischen Radbert und Hraban nicht so groß, wie man sie bisweilen protestantischerseits zu machen geneigt ist. Beide stimmen darin überein, daß der Leib und das Blut Christi wahrhaft und wirklich in der Eucharistie zugegen ist. Beide lehnen aber auch die grob-sinnliche Auffassung dieser Gegenwart ab und halten an der Geistigkeit der Eucharistie fest, beide bekennen sich zu der Lehre von der Transsubstantiation. Der eigentliche Streit dreht sich daher lediglich um Worte und Ausdrucksweise. Zu jener Zeit waren eben die theologischen Termini noch nicht so scharf geprägt, daß nicht auch einmal zwei Theologen zwar das Nämliche meinen, aber verschieden ausdrücken konnten. Will man den Vorwurf der Ungenauigkeit im Ausdruck erheben, so trifft er allein Radbert, während Hraban, um die Worte Ernst's zu gebrauchen, das Verdienst verbleibt, „durch seine Distinktion von der Einheit des Wesens und der Mannigfaltigkeit der Erscheinungsform des Leibes Christi ergänzend eingetreten zu sein und der Spekulation den rechten Weg gewiesen zu haben [2])."

VI. Hraban als Canonist.

Durch die beiden Streitfragen über die Prädestination und das Abendmahl wurde Hraban mehr, als er wohl selbst gewollt

1) Köhler, Rabanus' Streit mit Pasch. Radbertus in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissensch. Theologie. 1879.

2) Ernst, p. 97.

Digitized by Google

hat, auf das dogmatische Gebiet gelenkt. Im Grunde genommen lag ihm die spekulative Theologie viel zu fern. Wie die Dogmatik, so wurde in noch höherem Grade die Moraltheologie nur wenig von ihm bebaut. Einige wenige Materien finden sich zerstreut in seinen Werken behandelt. So spricht er sich etwas näher über die Tugend und über die Sünde aus. Als das beste Heilmittel gegen die Sünde bezeichnet Hraban die Buße.

Die Buße und Bußordnung spielte in der Kirche der alten und mittleren Zeit eine große Rolle [1]). Während in der altchristlichen Periode nur die drei canonischen Vergehen, Mord, Unzucht und Idolatrie in den bekannten vier Bußstationen der flentes, audientes, substrati und consistentes öffentlich gebüßt wurden, trat mit Beginn des siebenten Jahrhunderts eine Umgestaltung des Bußwesens und der Bußdisciplin ein. Mit dem Wegfall der dritten Bußstation, der substrati, die in die tägliche Liturgie eingegriffen hatte, und mit der damit verbundenen Aufhebung einer strengen Abgrenzung der einzelnen Stationen, waren allmälig die Bußleistungen und das ganze Bußwesen verallgemeinert worden. Diese Verallgemeinerung übertrug sich bald auch auf die Sünden, für die eine öffentliche Buße gefordert wurde. Die erweiterte Zahl der zu büßenden Vergehen machte eine Aufzeichnung der einzelnen Sünden und eine Codifizirung der dafür bestimmten Bußleistungen zum Bedürfniß. So entstanden die kirchlichen Bußbücher oder Pönitentiale, die ausschließlich für den praktischen Gebrauch der Geistlichen bestimmt waren. Die Kirche kannte jedoch niemals ein einheitliches, allgemein giltiges Pönitentiale, sondern die einzelnen Länder, fast jede Diöcese hatten ihre eigene Bußordnung.

In der Gruppe der fränkischen Bußbücher befinden sich zwei, die Hraban zum Verfasser haben [2]). Das eine ist im Jahre 841 auf Veranlassung des Erzbischof Otgar von Mainz entstanden [3]). In

---

1) Cf. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin in der Kirche. (1. Bd.) Mainz. 83.

2) Schmitz, p. 733 ff.

3) Hrab. Mauri Opp. tom. VI. p. 155.

Digitized by Google

der Widmung an diesen [1]) gibt Hraban Aufschluß über Zweck und Quellen seiner Sammlung: Ideoque iussistis mihi, ut de canonibus et sanctorum patrum sententiis breviter excerperem atque in unum colligerem, quae a magistris ecclesiae huiusmodi personis ad emendationem vitiorum promulgata sunt. In 40 Kapiteln behandelt nun Hraban die einzelnen Vergehen und die dafür angesetzten Strafbestimmungen, wobei er sich durchweg auf die Verordnungen der früheren Synoden stützt. Im ersten Kapitel spricht er von Jenen, die nach Empfang der Weihen Kapitalverbrechen begehen, weiterhin über die einzelnen Sünden der Unzucht, über den Mord, den Diebstahl, Verschwörung, Aberglaube, Verkehr mit Heiden und Juden. Dann kommt er wieder auf die Vergehen der Kleriker zu sprechen und behandelt schließlich die Habsucht, den Wucher, Glaubensabfall u. s. w. Bisweilen werfen diese Aufzählungen grelle Streiflichter auf die Kultur und Sittenzustände jener rauhen Zeit und man lernt dadurch erst die Strenge der Kirche verstehen, die solche Vergehen mit oft langjähriger, harter Buße ahndete.

Eine zweite Sammlung von Bußvorschriften verfaßte Hraban in drei Bücher für den Bischof Heribald von Auxerre [2]). Der Inhalt ist mit Ausnahme einiger Erweiterungen der früheren Bearbeitung entnommen. Diese Sammlung unterscheidet sich von der ersteren nur dadurch, daß bei ihr Hraban sich mehr an die Reihenfolge der einzelnen Fragen hält, die Heribald an ihn gerichtet hat.

Andere Anfragen veranlaßten Hraban, noch weitere kleinere Schriften zu verfassen, die auf die kirchliche Disciplin Bezug nehmen. Der Chorbischof Reginbald hatte die Beantwortung von sieben, die Bußdisciplin betreffenden Fragen gewünscht. Hraban gibt ihm hierüber in einem Briefe Aufschluß [3]). Auch in eherechtlichen Angelegenheiten wurde er um seine Entscheidung gebeten.

---

1) Ep. 32. p. 462.

2) Opp. tom. VI. p. 110 ff.

3) Ep. 30. p. 448. Eine ähnliche Anfrage beantwortet Hraban in ep. 41. p. 479.

Digitized by Google

Bischof Humbert von Würzburg wollte wissen, quota generatione connubium licitum sit. Hraban entscheidet [1]), daß post quintam generationem iam licitum connubium sit, quia nec lex divina hoc contradicit, nec etiam sanctorum patrum dicta hoc prohibent. Hraban stützte sich bei der Beantwortung dieser Frage hauptsächlich auf Beweisstellen des Alten Testamentes. Mit dieser Begründung war Hatto, der Nachfolger Hraban's in der Abtswürde zu Fulda, nicht zufrieden, da er glaubte, daß die Ehegesetze des Alten Bundes im Bunde der Gnade nicht mehr am Platze seien. Außerdem hatte er Hraban noch eine zweite Frage vorgelegt, nämlich was von Jenen zu halten sei, die durch Blendwerke oder dämonische Zaubermittel die Menschen täuschen und aus ihrem früheren Zustand herausreißen können. Auf die erste Frage über die Heirath von Blutsverwandten erwidert Hraban zunächst [2]), daß die Vorschriften des Alten Testamentes hierüber nicht zu verachten seien, denn einer und derselbe sei Urheber des Alten wie des Neuen Testamentes, nämlich Gott. Da er aber im Neuen Testamente nur wenige Beweisstellen finden konnte, so führt er Sätze aus den Vätern und den Concilsbeschlüssen an. Bei der Beantwortung der zweiten Frage bringt Hraban ebenfalls zahlreiche Schriftstellen bei, die gegen die Zauberei gerichtet sind. In einem Brief an Erzbischof Drago von Metz [3]) unternahm Hraban mit großem Eifer die Vertheidigung der Chorbischöfe, denen zu jener Zeit vielfach die Existenzberechtigung abgesprochen wurde. — Aus alledem geht hervor, daß Hraban weithin als Autorität in Angelegenheiten der kirchlichen Disciplin und des kirchlichen Rechtes bekannt und geschätzt war.

VII. Hraban als Liturgiker.

Das hochentwickelte Bußwesen war ein Bestandtheil der kirchlichen Liturgie. Vielfach waren in den alten Pönitentialen zugleich mit den canonischen Bußsatzungen die dafür geltenden

1) Ep. 29. p. 444. — 2) Ep. 31. p. 455.
3) Ep. 25. p. 431.

Digitized by Google

liturgischen Vorschriften verbunden. Auch Hraban war für die Liturgie von einiger, freilich nur indirekten Bedeutung.

In jener Zeit war eine mächtige liturgische Bewegung [1]), deren Ursprung schon in das sechste und siebente Jahrhundert zurückgeht und die ihren Höhepunkt in den Reformbestrebungen Karls des Großen erreichte. Das Ziel dieser Bewegung war eine möglichst einheitliche Gestaltung des abendländischen Kultus durch engen Anschluß an Rom. Nicht blos im praktischen Leben, auch in der literarischen Thätigkeit kam sie zum Ausdruck. Besonders bei den ostfränkischen Theologen war die Liturgik ein mit Vorliebe gepflegter Wissenszweig. Freilich findet man bei ihnen nur wenige selbstständige Leistungen, was in erster Linie wieder von Hraban zu sagen ist. Seine liturgischen Schriften, zu denen vor allen sein Pastoralwerk De institutione clericorum [2]), ferner die Abhandlungen De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus liber I, De disciplina ecclesiastica libri III, De computu und das Martyrologium gehören, sind größtentheils Kompilationen. Immerhin bleibt Hraban das Verdienst, die liturgischen Studien bei seinen Schülern angeregt und gefördert zu haben.

Im Vordergrund der theologischen Erörterungen stand zu jener Zeit der „ordo baptismi“. Zahlreiche Schriften, fast alle Synoden, die bischöflichen Erlasse, selbst Kaiser Karl beschäftigten sich mit dem Taufsakrament. Dieses Sakrament mit seinen bedeutungsvollen Symbolen war eben der wichtigste Kultgegenstand für die neubekehrten Germanen, die oft noch mit großer Zähigkeit an den heidnischen Gebräuchen und Vorstellungen festhielten. Hraban gibt von dem Taufakt und den dabei üblichen Ceremonien eine eingehende Beschreibung [3]). In gleicher Weise verbreitet er

1) Cf. C. Krieg, Die liturg. Bestrebungen im karoling. Zeitalter. Frbg. 1888.

2) In Betracht kommen hier die beiden ersten Bücher, welche die „officia“ des Kirchendienstes behandeln.

3) De inst. cler. I, 25 ff. p. 42 ff., ebenso De sacris ordin., sacram. divin. etc. cap. 5 ff. opp. tom. VI. p. 51 ff.

Digitized by Google

sich über das „officium missae“ [1]). Hier lassen sich schon die Erfolge der erwähnten liturgischen Bewegung feststellen. Hraban's Darstellung der Liturgie der hl. Messe stimmt im Wesentlichen mit dem römischen Ritus überein.

Nächst der Taufe und Messe, spricht Hraban von der liturgischen Kleidung [2]), von den einzelnen canonischen Stunden und den übrigen Gebeten [3]), von den Festzeiten [4]) und dem kirchlichen Gesang [5]). Bezüglich der liturgischen Kleidung war man zu jener Zeit vielfach der irrigen Ansicht, daß dieselbe nach Zahl und Form der alttestamentlichen entsprechen sollte. Daher sagt auch Hraban bei Beginn seiner Abhandlung über diesen Gegenstand: De veste ergo sacerdotali moderna ad antiquum veteris testamenti habitum comparationem facientes, secundum maiorum sensum quid mystice significet, persequamur [6]). Von der Kunst des Gesanges meint Hraban, sie sei so wichtig und so nützlich, daß der, welcher sie entbehre, ein kirchliches Amt nicht gebührend verwalten könne [7]). — Für die Bereicherung des Festkalenders sorgte Hraban durch Bearbeitung eines Martyrologiums [8]) nach den Vorlagen des Beda und Florus. Bemerkenswerth hierbei ist, daß er den 28. Januar als kirchlichen Gedächtnißtag Karl's des Großen anführt. Von großer Wichtigkeit für die Liturgie war die kirchliche Zeit- und Festrechnung, der sogenannte computus ecclesiasticus, mit dem jeder Kleriker vertraut sein mußte, da er in Ermangelung unserer heutigen Kalender das kirchliche Kalendarium selbst aufzustellen hatte. Vorbedingung hierzu waren gewisse Kenntnisse in der Astronomie. Solche verlangt Hraban von

1) De inst. cler. I, 32 u. 33 p. 69 ff. und opp. tom. VI. p. 55.

2) De inst. cler. I, 14—23. p. 31 ff.

3) Ibid. II, 1—11. p. 79 ff.

4) Ibid. II, 31—43. p. 118 ff.

5) Ibid. II, 47—52. p. 155 ff.

6) Ibid. I. 14. p. 31.

7) Ibid. III, 24. p. 236. Haec ergo disciplina (musica) tam nobilis est, tam utilis, ut qui ea caruerit, ecclesiasticum officium congrue implere non possit. Wäre auch heute noch empfehlenswerth!

8) Opp. tom. VI. p. 179 ff. und ep. 48. p. 502.

Digitized by Google

dem Klerus besonders in der Absicht, ut paschalis festi exordia et certa loca omnium solemnitatum atque celebrationum sibi sciat intimare observanda, et populo dei rite valeat indicare celebranda [1]). Um den jungen Klerikern bei diesem Studium behilflich zu sein, verfaßte Hraban, „der bedeutendste deutsche Komputist" [2]), in Dialogform sein Lehrbuch De computu ecclesiastico [3]), das in der Folge eine große Bedeutung gewann.

Es erübrigt uns, noch ein Wort über Hraban's Kunstthätigkeit zu sagen, die im engsten Zusammenhang mit seinen liturgischen Bestrebungen stand. Wie Hraban durch Pflege der hl. Poesie zur Verherrlichung des Kultus beitrug, so stellte er auch die Baukunst und die Malerei ganz in den Dienst der Kirche. Einen bestimmten Theil der Klostereinkünfte ließ der Fuldaer Abt lediglich für künstlerische Zwecke verwenden. Wie uns Rudolf berichtet, wurden unter Hraban auf den verschiedenen Gebietstheilen der Abtei 30 Kirchen und Kapellen errichtet. Für deren innere Ausschmückung sorgte Hraban durch kostbare Altäre, Reliquienschreine, Skulpturen, Gemälde, Teppiche u. s. w. Die Maler- und Schreibschule des Klosters stand in hoher Blüthe. Es ist allein Hraban's Thätigkeit und Anregung zuzuschreiben, daß Fulda „der wichtigste Sitz der Kunst in Deutschland" [4]) wurde.

VIII. Hraban als Homilet.

Der Kultus der Kirche war ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Erziehung und Bildung des neubekehrten germanischen Volkes. Doch er allein hätte das Ziel nicht erreicht, wäre nicht an seine Seite die Verkündigung des göttlichen Wortes, die christliche Predigt getreten. In richtiger Erkenntniß dessen hat Hraban eine große Anzahl von Predigten in lateinischer Sprache

1) De inst. cler. III, 25. p. 240.
2) Cf. Krieg, p. 52.
3) Fehlt in der Kölner Ausgabe, cf. ep. 4. p. 387.
4) Cf. Hauck, II. p. 621.

Digitized by Google

verfaßt und sie selbst zweifellos in deutscher Sprache[1]) dem Volke gehalten. Die Absicht, die Hraban bei Abfassung seiner Predigten verfolgte, spricht er in einem Briefe an Haistulf von Mainz aus[2]). Sermonem confeci, so schreibt er hier, *ad praedicandum populo* de omnibus, quae necessaria eis credidi: hoc est primum, qualem observantiam deberent habere in festivitatibus praecipuis, quae sunt in anni circulo, ut vacantes ab opere mundano non vacui fierent a verbo divino, sed cognoscentes Dei voluntatem factis eam implere studerent. Ferner habe er damit verbunden Predigten über die verschiedenen Tugenden, nämlich über Glaube, Hoffnung, Liebe, Keuschheit, Enthaltsamkeit und andere mehr, wie man nach ihnen streben, sie bewahren und dadurch Gott gefallen und so das ewige Leben im Himmel erlangen könne. Daran schließen sich andere Predigten über die mancherlei Art der Verführung zum Irrthum und Laster, womit der alte Feind (antiquus hostis) das Menschengeschlecht täuscht und verleitet, damit die Schafe Christi wissen, wie sie den Bissen des wilden Wolfes und des wüthenden Drachen entfliehen und sich vor ihnen hüten können.

Die Homilien Hraban's sind uns in zwei Sammlungen erhalten. Die er als Abt zu Fulda gelegentlich gehalten, hatte er einzeln an Erzbischof Haistulf gesandt, der sie dem Wunsche Hraban's gemäß dem Clerus mittheilte[3]). Sie sollten den Predigern, wie die Vorrede sagt, als Muster und als Quelle dienen, ad legendum, vel ad praedicandum[4]). Die Mehrzahl dieser Homilien sind Sonn- und Festtagspredigten, zwei derselben, die wegen ihres Inhalts besonders bemerkenswerth sind[5]), richten sich gegen den heidnischen Aberglauben, und den Schluß bilden Homilien über die Tugenden und Laster.

---

1) Cf. Kelle, Gesch. d. deutsch. Literatur. 1892. 1. Bd. p. 137.

2) Ep. 6. p. 391.

3) Opp. tom. V. p. 580 ff.

4) Ep. 6. p. 391.

5) Opp. tom. V. p. 605, 606: Contra eos, qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant und Contra paganicos errores, quos aliqui de rudibus Christianis sequuntur.

Digitized by Google

Die zweite Sammlung der Homilien, die Hraban als Erzbischof auf Wunsch des Kaisers Lothar verfaßt hat[1]), besteht aus drei Abtheilungen. Die erste, die bis jetzt noch ungedruckt ist[2]), enthält Homilien auf alle Sonn- und Festtage von Weihnachten bis Ostern, die zweite[3]) enthält die Homilien von Ostern bis zum 15. Sonntag nach Pfingsten. Die dritte Abtheilung ist entweder überhaupt nicht zu Stande gekommen, oder ist verloren gegangen[4]). Diese zweite Sammlung von Homilien unterscheidet sich dadurch von der ersteren, daß sie, planmäßig angelegt, eine fortlaufende Erklärung der sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln für das ganze Kirchenjahr bietet. Infolge dessen steht sie den exegetischen Werken Hraban's näher, als den Homilien der ersten Sammlung.

Nicht zufrieden damit, den Geistlichen für ihre praktische Thätigkeit eine Reihe von Homilien an die Hand gegeben zu haben, wollte Hraban sie auch zur selbstständigen Arbeit anleiten. Dies veranlaßte ihn, im dritten Buche seines Werkes De institutione clericorum, Kapitel 28—39, eine Theorie der Predigt zu versuchen. So war Hraban der erste auf deutschem Boden, der eine Homiletik schrieb. Freilich sind die Regeln, die hier gegeben werden, noch sehr allgemeiner Natur und gehen zum größten Theil zurück auf Augustin, De doctrina christiana und Gregor's des Großen liber regulae pastoralis. Wir unterlassen es daher, im Einzelnen auf diese Arbeit einzugehen.

IX. Schlußwort.

Knoepfler hat wohl Recht, wenn er sagt[5]), daß nicht eher ein thatsächlich begründetes und haltbares Urtheil über Hraban und seine wissenschaftliche Bedeutung zulässig sei, bis eine genaue kritische

1) Ep. 49. p. 503; Brief Lothars an Hraban.

2) Handschriftlich vorhanden auf der München. Hof- und Staatsbibl. Enhuber's Nachlaß. Cf. ep. 50. p. 504.

3) Opp. tom. V. p. 626 ff. und ep. 51. p. 505.

4) Cf. A. Linsenmayer, Gesch. d. Predigt in Deutschland. München, 1886. p. 47.

5) De inst. cler. Einleitung p. XVI.

Digitized by Google

Ausgabe seiner Werke hergestellt wäre. In der That scheinen Hraban's Schriften zum geringsten Theil auf Selbstständigkeit und Neuheit des Gedankens Anspruch erheben zu können. Hrabanus Maurus hat, wie Hauck[1]) bemerkt, den Kreis des Wissens, den seine Zeit besaß, nicht wesentlich erweitert, er hat die Methode des theologischen Studiums nicht verbessert, sondern sein Talent war vorwiegend receptiv. Eines aber kann man mit voller Gewißheit von ihm behaupten: *er war auf allen Gebieten des damaligen Wissens zu Hause, insbesondere besaß er eine gründliche theologische Bildung.* Keiner seiner Zeitgenossen übertraf ihn an Kenntniß der hl. Schrift, der Väter und der kirchlichen Satzungen. Und so kann man mit gutem Rechte sagen, was früher schon König[2]) und Hauck[3]) ausgesprochen haben, *Hraban war der erste gelehrte Theologe in Deutschland.* Ja noch mehr! Wie Hraban nie etwas in der Theorie betrieb, was er in der Praxis nicht geübt hatte, und wie alle seine Werke aus seiner Thätigkeit als Lehrer und Seelsorger hervorgegangen waren, so war Hraban nicht blos der erste gelehrte Theologe, er war in unserem Vaterlande durch seine Thätigkeit als Magister der Fuldaer Klosterschule auch *der erste Lehrer der Theologie.* Zahlreiche Schüler wurden von ihm unterrichtet, die wiederum die theologische Bildung in den deutschen Gauen weiterpflanzten[4]).

Hraban's Einfluß auf die Entwickelung der theologischen Studien in Deutschland war von weitgehender Bedeutung. Vor Allem hat er durch seine exegetische Thätigkeit Schule gemacht. Zu den hervorragendsten Schülern Hraban's gehört *Walahfrid Strabo*, der seine berühmte und im Mittelalter viel gebrauchte Glossa ordinaria ganz aus den Werken seines Lehrers schöpfte,

---

1) Hauck, Kgesch. Deutschlands. 2. Bd. p. 627.

2) Freib. Diöcesanarchiv. 3. Bd. p. 344.

3) Kgesch. Deutschlands. II. p. 627.

4) Die Klosterschulen zu Hirschau, Reichenau, Weissenburg, Hersfeld u. a. waren unmittelbar von Fulda aus gegründet und hatten Schüler von Hraban zu Lehrern.

Digitized by Google

ja selbst dessen Methode beibehielt. Auch in seinen verschiedenen Kommentaren, besonders in denen zu den historischen Büchern, hat er Hraban's Arbeiten fleißig benutzt. Ein anderer Schüler des Fuldaer Magisters war der Mönch Otfried von Weißenburg, in der Geschichte der deutschen Literatur durch seine Evangeliendichtung wohl bekannt. Erwiesenermaßen ist er von Hraban, der selbst die deutsche Sprache schätzte und pflegte, zu seinem poetischen Werke angeregt worden [1]). Die Vorliebe für allegorische Deutung verräth Hraban's Einfluß. Die wichtigste Quelle bildete dessen Matthäuskommentar [2]). Auch der Dichter des Heliand hat diesen Kommentar benutzt. Hauck vermuthet sogar, daß der Verfasser der sächsischen Evangelienharmonie seine Bildung in Fulda erhalten habe [3]). — Hraban's exegetische Werke waren in allen deutschen Klosterschulen bekannt und wurden von den folgenden Geschlechtern vielfach wiederholt. Mit Recht hat man daher Alles, was von Bedeutung auf dem Gebiete der exegetischen Literatur in der nachfolgenden Zeit geleistet wurde, dem Einfluß Hraban's zugeschrieben [4]). Nicht minder einflußreich für die Folgezeit war Hraban's theologische Encyklopädie De institutione clericorum. Durch sie wurden die früher benutzten „Institutiones" Cassiodor's größtentheils aus dem Schulunterricht verdrängt. Seiner Anregungen auf dem liturgischen Gebiet wurde schon gedacht. Auch hier war es wieder Hraban's großer Schüler Walahfrid, der den Spuren des Meisters folgte. Daß Hraban auch für die übrigen Disciplinen der Theologie nicht ohne Einfluß geblieben ist, läßt sich leicht denken, wenn es auch schwer sein wird, diesen Einfluß bis in's Einzelne zu verfolgen.

Uns aber bleibt die Aufgabe, dem Altmeister der deutschen Theologie unseren Dank zu zollen, indem wir ihn nicht blos als *praeceptor*, sondern auch als *primus theologus Germaniae* verehren.

1) Cf. Kelle, Gesch. d. deutsch. Lit. 1892. I. p. 152.

2) Cf. Schönbach, Otfriedstudien in Zeitschr. f. deutsch. Alterthum 1896. p. 112, und ebenda Jahrg. 1895. p. 369 ff.

3) Kgesch. II. p. 769.

4) Cf. Falk, Bibelstudien. p. 23.

Digitized by Google

IX.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

IV. Kräuterweihe.

2. Am Feste Mariä Himmelfahrt.

In der Gegend von Kirchheim a. d. Mindel, also mitten im bayerischen Theile des Schwabenlandes wird „die Weih-Sang" („d' Sang" = der Flachs), d. h. der mit Flachs umwickelte und zur kirchlichen Weihe bestimmte Kräuterbüschel auf folgende Weise zusammengesetzt:

1. Die Mitte nimmt, alle andern Kräuter weit überragend, die Wetterkerze (verbascum thapsus L.) ein. Sie heißt auch Königskerze, Himmelbrand, Brennkraut, Wollkraut, Wiesmadkerze. Sie ist ein altes Zauberkraut, aber auch ein volksthümliches Heilkraut für Ruhr und Geschwülste und dient auch als Brustthee (cf. Höfler, S. 97; Buck, S. 41; Rosenkranz, S. 266).

2. Um die Wetterkerze sind Rohrkolben (typha latifolia L.) und Schilf (arundo phragmites L.) gruppirt. Rohrkolben werden, als ein Sinnbild des Leidens Christi (Speer mit Schwamm), hinter das Crucifix in der Wohnstube gesteckt.

3. Der Wasserhanf (eupatorium cannabinum L.). Altes Arzneimittel gegen Gelbsucht und Wassersucht. Am Niederrhein und in Westfalen Donnerkraut genannt.

4. Der Baldrian (valeriana officinalis L.), ein altes Hexenkraut [1]), (auch Polter-, Johann- und Donnerkraut genannt), aber auch heute noch als Brustthee gegen Krämpfe beliebt.

---

1) Man trug die Blüthe gegen Unholde in der Tasche.

Digitized by Google

5. Der Beifuß (artemisia vulgaris L.), auch Wermuth (artemisia absinthium L.), uraltes, auch in England und Frankreich angewendetes Mittel gegen Bezauberung. In Schwaben legte man die abgestorbenen und schwarz gewordenen Wermuth-Wurzeln auf den Fruchtboden gegen Getreidewürmer und Wetterstrahl. Die alten Deutschen umgürteten sich mit demselben beim Sonnwendfeuer und warfen ihn unter Zaubersprüchen in's Feuer; wurde deßhalb auch St. Johannis- oder Sonnwendgürtel genannt (cf. Rosenkranz, S. 391). Auch ist nach der Volksmeinung Wermuth gut für Magen, Leber und Milz. Artemisium abrotanum L. (Eberraute) ist ein altes Mittel gegen Quetschungen, Beinbrüche, Schwindsucht und stand im Ruf, als Kirchensträußchen gegen zerstreuende Gedanken zu schützen.

6. Das Labkraut (galium verum L.), auch „Unserer lieben Frau Bettstroh" genannt, weil die Muttergottes nach der Volkssage sich daraus ihr Lager und dem Christkind ein Kissen bereitet hat. Wurde den Säuglingen gegen Krämpfe in die Wiege gelegt (cf. Rosenkranz, S. 265).

7. Rainfarren (tanacetum vulgare L.), auch Wurmkraut, Weinwermuth genannt, wird noch heute in der Medicin verwendet.

8. Schafgarbe (achillea millefolium L.), Volksmittel gegen Ruhr, Nasenbluten und Blutspucken.

9. Johanniskraut (hypericum perforatum L.), wohl das volksthümlichste Kraut des Mittelalters. Die fünf Blumenblätter sollen an die fünf Wunden Jesu erinnern. Es galt als unschätzbarer Segen für die Menschheit. Der röthliche Saft aus den gepreßten Blüthenknospen (Johannisblut genannt) schützte nach dem Volksglauben vor Verzauberungen. Auf's Dach gelegt, bewahrte diese Pflanze das Haus vor jeglichem Ungemach. In den Kampf mitgenommen, feite es gegen die feindlichen Geschosse (cf. Rosenkranz, S. 381—384). In Baumöl gesotten, wird es auch bei Verrenkungen und Ausschlägen gebraucht (cf. Höfler, S. 108).

10. Die Glockenblume (campanula rapunculoides L. und camp. trachelium L.). Die volksthümliche Bezeichnung

Digitized by Google

„Wetterglocke" (Wetter = Gewitter) läßt uns die Berechtigung zur Weihsang erkennen.

11. Wilde Minze (mentha silvestris L., m. arvensis L. und m. aquatica L.). Die Wasserminze war im Mittelalter ein Mittel gegen Krötengift, Wespen- und Bienenstich (cf. Höfler, S. 107).

12. Die Raute (ruta graveolens L.) war schon bei den Alten ein hochgeschätztes Mittel gegen Ansteckungen und war ein Bestandtheil des sog. Pestessigs [1]).

13. Die Wegwarte (cichorium intybus L.), altes Zauberkraut ersten Ranges. In Schwaben maß man der Wurzel einer weißblühenden Wegwarte die Kraft zu, Dornen, Splitter und abgebrochene Nadeln aus dem Fleische zu treiben; machte unsichtbar; feite gegen Degen und Spieße; sicherte vor Hexen; öffnete Thüren und Schlösser (cf. Rosenkranz, S. 385).

14. Weiderich (lythrum salicaria L.) und Gilbweiderich (lysimachia vulgaris L.). Eine Weidenart (calix caprea L.), wird in Schwaben am Palmsonntag geweiht und dann hinter das Crucifix in der Stube gesteckt. Weide wird auch zu allerlei Sympathie verwendet. In Westfalen, auch in Flandern, besteckt man den Acker mit geweihten Weidezweigen, mit der Bitte um Schutz gegen Wetterschaden (cf. Rosenkranz, S. 196).

15. Das Eisenkraut (verbena officinalis L.), einst ein hochgeachtetes Zauberkraut, das auf Aeckern und Feldern guten Ertrag brachte. Da man es vorzugsweise auf den Altären brauchte, hieß es auch „das heilige Kraut". Ein Büschel davon machte unverletzlich (cf. Rosenkranz, S. 368—370).

16. Teufelsabbiß (scabiosa succisa L., succisa pratensis Moench.). Von seiner heilkräftigen Wurzel soll der Teufel aus Neid gegen die Menschen ein Stück abgebissen haben (cf. Rosenkranz, S. 265).

17. Meisterwurz (imperatoria ostruthium L.), vom

1) Joh. Alf. Ulsamer, Gottessegen in der Pflanzenwelt. Klagenfurth, Verlag der St. Josefsbücherbruderschaft 1901. S. 295.

Digitized by Google

Volk bei Schlagflüssen, typhösen Fiebern, Aufregungszuständen hochgeschätzt (cf. Höfler, S. 111).

18. Haselwurz (asarum europaeum L.), Wolfgang-Rübel, Thorrübel, ein scharfaromatisches Hexenkraut (cf. Höfler, S. 107).

19. Wachholder (juniperus communis L.), ein alter Zauberstrauch (cf. Rosenkranz, S. 178); seine Beeren gut gegen Husten und ansteckende Krankheiten (cf. Buck, S. 41); ein uraltes Räuchermittel.

20. Thymian oder Quendelkraut (thymus serpyllum L.), gut gegen Krämpfe (Ulsamer, S. 232).

21. Die Gundelrebe (glechoma hederacea L.), ein altes Heil- und Zauberkraut (cf. Rosenkranz, S. 370).

22. Ringele (calendula officinalis L.), gut gegen Gelbsucht und offene Füße.

23. Gelbe Kamillen (matricaria chamomilla L.). Heute noch werden in Schwaben allgemein gegen Zahn-, Ohren-, Halsweh geröstete Kamillen in Säckchen aufgelegt. Kamillenthee, ein sehr beliebtes schweißtreibendes Volksmittel.

24. Tausendguldenkraut (erythraea centaurium L.), einst Fieberkraut genannt. Gilt als blutreinigend (cf. Höfler, S. 107) und gut für Magen und Milz (cf. Buck, S. 40). Sein Name bezeichnet seinen hohen Werth.

25. Das Liebstöckel (levisticum officinale Koch.), das heute noch bei Krämpfen verwendet wird (cf. Höfler, S. 110).

Dazu kommen noch die Früchte vom wolligen Schneeball (viburnum lantana L.). Heubeeren, Odermenning (agrimonia eupatoria L.); ferner Eisenhut (aconitum napellus L.); die Samen vom krausen Ampfer (vumex crispus L.); ferner „Katzenwedel" (betonica alopecurus L., stachys alopecurus Benth.), eichen-[1]) und nußhaselnes[2]) Laub; die ver-

1) Der dem Donnergotte geheiligten Eiche (quercus) legten die Germanen Heilkraft gegen Pest und Seuchen bei (cf. Rosenkranz, S. 77).

2) Die Haselstaude (corylus avellana L.) war gleichfalls dem Donar als Gott des Erntesegens und der Fruchtbarkeit heilig und galt als besonders zauberkräftig (Wünschelruthe), cf. Rosenkranz, S. 179—192.

Digitized by Google

schiedenen Getreidearten, und an der Seite eine mächtige Sonnenblume [1]). Das Ganze wird unten mit einem Krautblatte umwickelt und mit einer Schnur, an welcher rothe Vogelbeeren perlenartig gefaßt sind, umwunden, welche sich guirlandenförmig bis an die Spitze der Wetterkerze emporrankt.

Die Volkstradition in Betreff der Frage, wie viele und was für Kräuter zu einer richtigen Weihsang gehören, ist übrigens in Schwaben, wie auch anderswo, keineswegs einheitlich und scheint in manchen Gegenden getrübt zu sein. Hier werden neun, dort fünfzehn, dort gar siebenundsiebzig Kräuter erfordert, welche Angaben auf abergläubischer Zahlensymbolik beruhen dürften. Auch geht da und dort in Schwaben und Allgäu die liebliche Sage, ein jedes Kräutlein rufe dem Sammler zu: „Nimm mi (mich) mit!" und weine, wenn man es unbeachtet stehen lasse. Als vorzügliche, von Gott besonders gesegnete Kräuter, die in der mittelschwäbischen Weihsang nicht wohl fehlen dürfen, scheinen folgende neun zu gelten: Johanniskraut, Thymian, Garten- und Mauerraute, Gundelrebe, Meisterwurz, Teufelsabbiß, Liebstöckel und Eberwurz [2]).

Im Allgäu werden zum „Kräuterboschen" oder „Kräuterpalmen" verschiedene wohlriechende und heilsame Feldblumen, einige Halme von jeder Getreidesorte, Flachspflanzen und allerlei Gemüsearten verwendet. Als wesentliche „Zangenkräuter" erscheinen: Die Königskerze (auch Palmkerze, Hirschstengel, Lungenstengel und Wolkenstaude genannt); die Schafgarbe („weißes Zangenkraut"); Thymian („violetter Bohler"); und Johanniskraut („Frauenkraut"). Nicht so allgemein verwendet werden: Tausendguldenkraut, Kamillen und Wermuth (cf. Reiser, S. 155 bis 158).

1) = carlina acaulis L., auch Eberwurz genannt, ein vielgerühmtes Vieharzneimittel. Heißt auch Kraftwurz, weil sie als Futter Pferde und Rinder kräftig macht.

2) Man vergleiche damit „die alterprobten neunerlei Kräuter als Magenheilmittel" (Ullsamer, S. 308), ferner Wilhelm Simon, Die heiligen neunerlei Kräuter oder der Kranzwisch unserer Voreltern in „Aus der Heimath". Stuttgart, K. G. Lutz. 12. Jahrg. 1899. S. 7—16.

Digitized by Google

In Schwäbishofen bei Kaufbeuren, hat der Weihbüschel eine ausnehmend zierliche Form. Mitten in einem Körbchen erhebt sich die Wetterkerze. Um dieselbe sind vier Säulen errichtet, welche unter einander und mit der Wetterkerze bogenförmig verbunden und mit Guirlanden von Vogelbeeren umwunden und mit kleinen weißen Röschen geschmückt sind. Dazwischen ist von allen Getreidearten einiges eingesteckt und mit Gold- und Silberschaum verziert.

Am Lechrain gehört zur „Sang": inmitten und alles Andere hoch überragend die Himmelskerze; Mooskolben; Bibernell [1]) (pimpinella saxifraga L.); Hartheu (hypericum perforatum L.); Rapungelglocke (campanula rapunculoides L.); Teufelsabbiß; Gemeiner Kümmel (carum carvi L.) [2]); Geschwulstkraut (mentha silvestris L.); Mühlkraut (tanacetum vulgare L.); Rauten; Unseres Herrn Korn (scirpus); Kraftwurz (Wetterdistel); Liebstöckel; Teufelsklatten (Lappa maior Gärt., Aretium lappa L.) und Fünffingerkraut (potentilla reptans L.).

Noch im Jahre 1633 begegnen uns in München eigene Kranzbinderinnen, welche außer „Maibüschen" und „Hochzeitsbuschen" auch „Frauenkranzl" fertigen, die entweder am Mariä Himmelfahrtstage geweiht oder, um Kerzen kranzweise gewunden, bei der Oeschprocession mitgetragen wurden. Heutzutage gelten in Oberbayern als eigentliche Frauenkranzlkräuter:

1. Der Mauerpfeffer (sedum sexangulare L. und sedum acre L.), auch Kranzlkraut, Mythridat und Prophezeikraut [3]) genannt. Sein Saft ist ein Mittel gegen Hautkrankheiten.

2. Die Hauswurz (sempervivum tectorum L.), auch Hauslauch genannt. Ihre Blätter werden auf Wunden gelegt. Zu Thee verkocht helfen sie gegen Ohrensausen. Karl der Große

1) Gilt in ganz Deutschland als eines der besten Mittel gegen ansteckende Krankheiten (cf. Rosenkranz, S. 266).

2) Kümmichöl wird gegen Unterleibsschmerzen auf Zucker genommen.

3) Cf. Rosenkranz, S. 350.

Digitized by Google

befahl, die Hauswurz auf Dächern anzupflanzen, da man zu seiner Zeit meinte, sie leite den Blitz ab[1]). Heißt deßhalb mancherorts Donnerwurz oder Donnerbart.

3. Sedum atratum L. und annuum L.

4. Das Kreuzkräutl (senecio cordatus Koch).

5. Thymian. Wird gleich dem Kreuzkräutl auch als „Antlaskranzlkraut" am Frohnleichnamsfeste verwendet.

6.—7. Wetterkerze, Weinraute.

8. Das Herrenblümel (pyrola secunda L.).

9. Das Heidenrösl oder Pfingstgranten (daphne cneorum L.).

10. Das Erdbeerkraut (fragaria vesca L.), dessen Aufguß bei Schlagfluß mit Sprachlähmungen verwendet wird.

Zum Weihbüschel dienen u. a. ferner: der Schwertel (iris germanica L.), Getreide, Sauerampfer (rumex acetosa L.), Zist (cistus Ladanum L.), Fünffingerkraut, Wetterglocke, Herrgottskrone (sparganium ramosum L.), Baldrian, Kornblume[2]), Dost (origanum vulgare L.)[3]), Wermuth, Mariendistel (dipsacus fullonum L.), Habichtskraut (hieracium pilosella L.), Natterkopf (echium vulgare L.), Labkraut, Jakobskraut (senecio Jacobaea L.), der Sägerer (Schilfblätter).

Vorstehende Musterung dürfte uns nahelegen, daß die Kräuterbüschel ältester Zeiten vorzüglich Heil- und Zauberkräuter umfaßten. Nachdem nun die Arzneikunde bis in's Mittelalter herein Sache der Priester war, suchte man von Alters her durch Weihe und Gebet die natürliche Heilkraft der Pflanzen mit der übernatürlichen Gotteskraft zu vermählen. Hören wir, was Dr. G. Lammert in seinem lehrreichen Buche „Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern" (Würzburg, F. A. Julien, 1869, S. 1—2) hierüber sagt: „Die Heilkunde wurde in dem Jugendalter sämmtlicher Völker als ein Geschenk des Himmels und die ersten Aerzte als Heroen und Heilige verehrt.

1) Cf. Rosenkranz, S. 351.

2) Centaurea cyanus L., einst von der franz. Akademie als Hauptmittel gegen geschwächte Augen empfohlen (cf. Rosenkranz, S. 397).

3) Altdeutsches Zauberkraut (cf. Rosenkranz, S. 367).

Digitized by Google

Wie die Ausübung derselben bei den heidnischen Völkern ursprünglich ausschließend ein Geschäft und Vorzug des von der Gottheit damit betrauten Priesterstandes war und von den Trägern dieser Würde auf den hl. Stätten der Tempel heilkräftige Segenssprüche erfolgten, so vererbte sich diese Aufgabe auch auf den Klerus der christlichen Kirche. Wie überhaupt im Schooße der Kirche alle Wissenschaften neu erblühten, so gehörte auch in Deutschland die Heilkunde zu den vielen und großen Verdiensten, welche sich zu ihrer Zeit die um das geistige und leibliche Wohl seiner Bewohner eifrigst besorgten Mönchsorden erworben haben. Die Morgenstrahlen, welche von den Klosterzinnen herab auf die öden Gaue und Haine fielen, erleuchteten deren dunkles Gebiet gleich einem wohlthätigen Gestirne:

> Astrum, quo segetes gauderent frugibus, et quo
> Duceret apricis in collibus uva colorem[1]).

Während des Mittelalters waren Weltgeistliche und Ordensglieder männlichen und weiblichen Geschlechtes im Besitze von Arzneien und der Gabe ihrer Anwendung[2]). In den Klostergärten züchtete und erprobte man heilkräftige Pflanzen und benannte sie, sowie die aus denselben bereiteten Arzneimittel, dankbar für gelungene Kuren, nach jenen Heiligen, welche als Schutzpatrone in gewissen Krankheiten verehrt wurden. Ein Theil dieser gewonnenen Erfahrungen ging von den Priesterärzten frühzeitig über auf einzelne begabte Männer aus dem Laienstande, auf die „weisen Männer und Frauen", welche sich aber später zum Theil durch geheimnißvolle abergläubische Gebräuche und durch den Mißbrauch wirklicher Heilmittel als Gifte den Ruf von Zauberern und Hexen zuzogen."

Pflanzen, welchen man durch Beilegung heiliger Namen eine Art Weihe gab, sind z. B. (cf. Lammert ib.): St. Antoniuskraut, St. Barbarakraut (Barbaraea vulgaris R. Br.), Benediktenwurz, Heil aller Welt genannt (geum urbanum L.); Christwurz helleborus niger L.); Christianswurz (lathyrus tubero-

1) Virgil. Ecl. IX. 48.

2) Vgl. den Heilkräuter suchenden Bruder Lorenzo in Shakespeare's Romeo und Julia.

Digitized by Google

sus L.); St. Christoffelskraut (actaea spicata L.); St. Klarakraut (St. Jörgen- oder Speerkraut (valeriana offic. L.); St. Kolmariskraut (Gauchheil, anagallis arvensis L.); Dreifaltigkeitsblümchen (viola tricolor L.); St. Jörgenwurz (orobanche Sm.); St. Jakobsblume (senecio Jacobaea L.); St. Johanniskraut (hypericum perforatum L.); St. Johannsblume (buphthalmum speciosum Schreb.); Katharinenblume (nigella sativa L.); Kunigundenkraut (eupatorium cannabinum L.); Laurentiuskraut (sanicula europaea L.); Mariendistel (silyleum Marianum Gärtn.); Mariengras (hydrochloa odor.); Magdalenenkraut (levisticum officinale Koch); Maria-Magdalenenkraut (valeriana celtica); Muttergottesruhe (tanacetum vulg.); St. Ottilienkraut (delphinium consolida L.); St. Peterskraut (parietaria erecta Mert. et K.); St. Peterskorn (triticum speltha L.); St. Petersschlüssel (primula elatior Jacq.); St. Robertskraut (geranium Robertianum L.); St. Zachariasblume (centaurea cyanus L.); Jakobsleiter (polemonium coeruleum L.).

Die Frage, warum die eigentliche förmliche Kräuterweihe gerade an einem Marienfeste stattfindet, dürfte wohl dahin zu beantworten sein, daß man sich von der Fürbitte der allerseligsten Jungfrau, des „Heiles der Kranken", der „Trösterin der Betrübten" und „Helferin der Christen", die meiste Hilfe versprach. Zu ihrer Ehre sind zahlreiche Blumen benannt, z. B.: Marienblümchen (bellis perennis L.); Unserer lieben Frauen Schühel (polygala chamaebuxus L.); Unser Frauen Mantel (alchemilla vulgaris L.); Unser Frauen Haar (linaria alpina L.); Unser Frauen Kappel (anthyllis vulneraria L.). In einer älteren benedictiothori (cf. das Kempter manuale benedictionum vom Jahre 1758 S. 269) wird die „rosa mystica" (lauret. Litanei) angerufen unter den Titeln: Maria paradisus — M. deliciarum hortus, M. cedrus, cypressus, palma, rosa, oliva, vitis, platanus, balsamum, myrrha, galbanus, lilium, weiters M. dominatrix, daemonum, virga daemonum . . mediatrix efficacissima medicina peccatorum.

Die Weihe der Kräuter aber gerade am Feste Mariä-

Digitized by Google

Himmelfahrt paßte zur alt-germanischen Kultzeit (15. August bis 14. September), in welcher die Heilkräuter besonders wirksam sind und „eingetragen" werden sollen[1]) (Frauendreißiger). Auch die Lektion von Mariä Himmelfahrt, genommen aus dem Buche Jesus-Sirach (XXIV. 11—20) bot insofern einen passenden Anlaß zur Festlegung der Kräuterweihe gerade auf diesen Tag, als dieselbe zu bildlichem Gleichniß eine Reihe von Pflanzen aufzählt: „Ich faßte Wurzel bei einem geehrten Volke . . . ich wuchs, wie eine Ceder auf dem Libanon und wie eine Cypresse auf dem Berge Sion; ich wuchs wie eine Palme zu Kades und wie eine Rosenstaude zu Jericho; ich wuchs wie ein schöner Oelbaum auf dem Felde und wie ein Ahorn am Wasser. Ich gab einen Geruch von mir wie Zimmet und wohlriechender Balsam; ich gab einen lieblichen Geruch, wie die auserlesenste Myrrhe." Zur Kräuterweihe an diesem Tage stimmt auch die Legende, daß Thomas am vierten Tage nach dem Tode Mariens dieselbe nochmal sehen wollte. Man öffnet das Grab, findet aber nur frische Blumen. Bekanntlich stellt uns Raffaelo Santi im Jahr 1504 zu Perugia diesen Gedanken in seiner „Krönung der allerseligsten Jungfrau" im Bilde vor: um einen Sarkophag, aus dem Rosen und Lilien sprießen, stehen die hl. Apostel.

Die Weihe selbst findet sich 1487 bereits in dem ersten gedruckten Augsburger Rituale und lautet dermalen nebst officieller Uebersetzung des Augsburger Diöcesangebetbuches also:

Omnipotens sempiterne Deus, qui coelum, terram, mare et cuncta visibilia et invisibilia verbo tuo ex nihilo creasti, quique herbas arboresque terram ad usus hominum et animalium gignere praecepisti: te supplices exoramus, ut has diversi generis herbas, intercedente beata semper Virgine Maria, benedicere et sanctificare tua pietate digneris, ut omnibus ex eis sumentibus

Allmächtiger, ewiger Gott, der Du Himmel, Erde, Meere und alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge durch Dein Wort aus nichts gemacht, der Du der Erde vorgeschrieben hast, daß sie Kräuter und Bäume zum Gebrauche für Menschen und Thiere hervorbringe; wir bitten Dich demüthigst, Du wollest nach Deiner Liebe, auf die Fürbitte der seligsten Jungfrau Maria, diese mannigfaltigen Kräuter segnen und heiligen, damit

1) Cf. Höfler, S. 15.

Digitized by Google

sint salutare medicamentum, et ab omnibus hominibus pecoribusque, quibus fuerint adhibitae, omnem putredinem, omnem morbum, pestilentiam ac dolorem omnesque inimicas infestationes misericorditer amoveas. Qui in Trinitate perfecta vivis et regnas Deus per omnia saecula saeculorum. Amen.

sie Allen, die davon nehmen, eine heilsame Arznei seien. Wende barmherzig von Mensch und Vieh, bei welchen Anwendung davon gemacht wird, jegliches Verderbniß, Krankheit, Seuche und Schmerz und alle feindseligen Nachstellungen ab. Der Du in vollkommener Dreieinigkeit lebst und regierst, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Hieran schließt sich eine zweite Oration[1]):

Benedic quaesumus, sancte Pater, has creaturas herbarum, ut sint remedium salutare generi humano, et praesta per invocationem sancti tui Nominis; ut, quicunque ex eis sumpserint vel gustaverint, corporis sanitatem et animae tutelam percipiant. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Wir bitten Dich, heiliger Vater, segne diese, von Dir erschaffenen Kräuter, auf daß sie dem Menschengeschlechte zu einem heilsamen Mittel gereichen. Verleihe durch Anrufung Deines heiligen Namens, daß, wer davon nimmt oder verkostet, Gesundheit des Leibes und Schutz der Seele empfange. Durch Christus, unsern Herrn. Amen.

Das oben erwähnte Manuale vom Jahre 1758 kennt S. 75 in einer „benedictio herbarum comestibilium primo die Maii vel alio tempore", welche nun durch die Weihe an Mariä Himmelfahrt abgekommen zu sein scheint, außer dem Genießen der geweihten Kräuter noch zwei andere Arten der Anwendung, die offenbar eine Anpassung an uralte Germanenbräuche sind: das Ausräuchern und das Hinterlegen. Es heißt nämlich in der betreffenden Oration u. A.: Domine sancte . . . imple dextram tuam larga benedictione et effunde eam super has diversi generis herbas, quas et ego sacerdos tuus in nomine sancto tuo et ad gloriam laudis tuae exorcizo, bene ✠ dico et sancti ✠ fico, ut quicunque *de iis sumpserit vel super*[2]) *iis biberit vel ex his fumigatus fuerit vel in domo sua collocaverit*, per omnipotentiam tuam et glo-

1) Cf. benedictio ad quodcunque comestibile nach dem röm. Rit.
2) Etwa durch Absud.

Digitized by Google

riosam *resurrectionem et ascensionem* [1]) filii tui D. N. Jesu Christi, elongetur ab eo omne malum, omne periculum, omne phantasma et omne opus diaboli . . . has creaturas herbarum virtute ordinis sacerdotalis benedico et sanctifico *ad fugandos daemones, ad destruendum omne maleficium, ad dissipandam omnem tempestatem, ad avertendum omne tonitru et ad nihilandum omne opus nefarium satanae* a corporibus hominum." Ebendasselbe Benediktionsbuch gibt S. 273 zwecks „fumigatio daemoniacorum ad expellendum diabolum et maleficia solvendum" ein förmliches Recept geeigneter Kräuter, das wir in Parentheſen zu verdeutſchen und zu erklären verſuchen:

R. (Nimm) Galbani (Galban, Mutterherz) — Sulphuris (Schwefel) — Assae foetidae (Teufelsdreck) [2]) — Aristolochiae rotundae (Oſterluzei) — Hypericonis (Johanniskraut) — Ruthae (Rautenblätter).

„Pro benedicendis herbis contra maleficia" werden ebenda S. 276 als „vulgo Hexenrauch oder Pulver" folgende Arten als zwecklich angegeben:

Rat. angelic. (Engelwurz) [3]) — Flor. hyperic. (hypericum perforatum L., Johanneskraut) — Fol. vinc. pervinc. Sungruen (vinca minor L. Immergrün) — Auricul. muris (Mausöhrl, Vergißmeinnicht, (myosotis palustris L.) [4]) — Mors. diabol. (Teufelsabbiß, succisa pratensis Mnch.) —

1) Die Auferſtehung und Himmelfahrt iſt der vollendete Sieg über Tod, Krankheit und Schmerz, weßhalb auch das Feſt Mariä Himmelfahrt zur Kräuterweihe ſich vorzüglich eignet.

2) Altes Mittel zum Hexenvertreiben, meiſt in Miſchung mit ſtinkendem Wachholder (Sefel) und ſchwarzem Steinöl (cf. Höfler, S. 108).

3) Angelica silvestris L. var. montana Schleich, wurde früher bei epidemiſchem Typhus und bei Peſt prophylaktiſch gebraucht (cf. Höfler, S. 115).

4) Ein Aufguß davon gut gegen Kolik (cf. Höfler, S. 116).

Digitized by Google

Arthemis. (Beifuß) — Adianth. aur. (Frauenhaar) [1]) — Visc. (Mistel) [2]).

Als Räuchermittel wurden (cf. Manuale S. 273) auch Weihrauch, Storax und andere odoramenta mitverwendet. Zu letzteren dürften besonders zu zählen sein: „Unserer Frauen schwarzer Rauch" (Berg-Kamille) und „Unserer Frauen weißer Rauch" (Berg-Wermuth).

Was nun die volksthümliche Verwendung der geweihten Kräuter betrifft, so wird die Weihsang in Mittelschwaben zunächst vor einem Fenster zum Trocknen aufgehängt und dann auf dem „oberen Boden" (Speicher) hinterlegt. Bei drohendem Gewitter wird einiges davon in die Heerdgluth geworfen. Auch wird einiges den Kälberkühen in den Trank gemischt; ferner wird sie in den Ställen zeitweise, besonders an Freitagen und Samstagen, als Räuchermittel gebraucht.

In der Gegend zwischen Kaufbeuren und Schongau hängt man Körbchen mit geweihten Kräutern an's Fenster. Ist ein Stück Vieh krank, so wird damit „Rauch" unter dasselbe gemacht. Ein Söldner (kleiner Oekonom) in Osterzell sagte mir ganz im Ernst: „Ohne Weihsang könnte ich gar nicht fortmachen."

Im Allgäu werden die geweihten Kräuterboschen in einer Kammer oder auf dem Dachboden aufbewahrt. Bei starkem Gewitter wirft man Theile davon in's Feuer. Wird das Vieh zum erstenmal auf die Weide getrieben, so mengt man davon in die „Miet" (Trank); auch benutzt man dasselbe zum Ausräuchern des Stalles. Die Rüben werden nach der Weihe zerschnitten und dem Vieh in den Barren gegeben.

In Oberbayern steckt man diese Kräuter in verschiedene Winkel von Wohnhaus und Stall; bei Gewitter werden solche „hochheilige" Kräuter verbrannt.

Eine geeignete Erklärung der entsprechenden kirchlichen Weihegebete, deren Absicht sofort in den einleitenden Worten: „adjutorium nostrum in nomine Domini!" kurz und scharf aus-

1) Ihm wurde Wunder- und Zauberkraft beigelegt.

2) Spielt in alten Völkersagen eine heilige Rolle (cf. Rosenkranz, S. 208—212; Höfler, S. 128).

Digitized by Google

gedrückt ist, wird den Volksglauben liebevoll in den rechten Bahnen halten. Ein Aufblick zum allmächtigen und allgütigen Gott, eine Erinnerung an die im Weihegebete enthaltenen Gedanken, Bitten und Wünsche werden dann die Seele des ehrwürdigen Volksgebrauchs sein, während die altheidnische Hülle lediglich als ein poesievolles Band zwischen Himmlischem und Irdischem, als ein Symbol der erhofften Gnadenmittheilung und, so weit es sich um Hinterlegen handelt, als eine naive Hinweisung auf jene Orte erscheint, wo übernatürliche Hilfe am meisten Noth thut. Werden wir dem Landvolke, dessen mühevolle Arbeit durch ungünstige Witterung oder Unglück im Stalle jederzeit zu nichte gemacht werden kann, es übel nehmen, wenn es so gern seine Zuflucht zur letzten Ursache alles Werdens, zum Schöpfer und Erhalter aller Dinge, nimmt? Wenn schon die Männer der Wissenschaft — die jeder Erscheinung in der Natur als dienstefrige Polizisten den Paß abverlangen und zu untersuchen pflegen, woher sie kommt, wohin sie geht, was sie treibt und warum sie sich aufhält — häufig bei außergewöhnlichen Naturereignissen und Krankheitsfällen mit einem vorläufigen „ignoramus“ antworten müssen, so wird der Bauer um so eher geneigt sein, oft von natürlichen Ursachen abzusehen und an Versöhnung der strafenden Gottheit zu denken. Solche Fragen sind z. B.: Warum schlägt der Blitz gerade in dieses Haus und nicht in das nächstgelegene, vielleicht sogar beträchtlich höhere? Warum wird der eine Acker verhagelt, der angrenzende verschont, während der dritte wieder gründlich vernichtet wird? Warum setzt der Mehlthau gerade heuer den Saaten zu? Warum hat Mancher Jahre lang im Stall fortgesetzt Unglück? Und wenn wir dann unter dem Landvolke häufig den Glauben an dämonische Einflüsse antreffen, ist das nicht ganz dem Evangelium gemäß, wonach der Teufel als Anstifter und Förderer des Bösen anzusehen ist? Die Philosophie über den Ursprung des Bösen, welche schon die größten Männer fesselte und den Landmann naturgemäß von Jugend auf beschäftigt, ist es, welche die Praxis der Segnungen von Mensch und Vieh, von Wind und Wetter, von Speise und Trank, von Haus und Hof, von Blume und Kraut im Heidenthum erzeugte und bis heute da und dort,

Digitized by Google

wenn auch nur bruchstückweise, zäh am Leben erhielt. Ein kluger Seelsorger wird in dieses geheimnißvolle uralte Leben und Weben des Volkes nicht mit rauher Hand darein fahren, sondern erhalten, was gut und schön, beschneiden und vernichten, was ataviſtisch-heidnisch, veredeln, was sich sinnvoll umdeuten läßt. Je mehr man sich mit dem Volksleben vertraut macht, desto heller und wärmer wird es einem in seiner Welt voll Glauben und Poesie.

Von der hl. Rosa von Lima geht die Legende: während sie eine Einsiedelei im Garten ihrer Eltern bewohnte, zog sie die Pflanzen ringsum in den Bereich ihres religiösen Lebens. Wenn der Morgen dämmerte, rief sie: „Ihr Bäume und Gesträuche, ihr Blumen und Kräuter, betet mit mir euren Erschaffer an, weil er euch das Wesen gegeben hat.“ Da bewegten sich die Aeste, als wären sie aus dem Traume erwacht, die grünen Zweiglein neigten sich zum Gruße gegen einander, in den Blättern lispelte der Wind, und die Blumen und Kräuter dufteten den herrlichsten Geruch aus. — Aehnlich kommt uns der schöne Volksbrauch der geweihten Kräuter vor als eine Erfüllung des Hochgesanges der drei Jünglinge in brennendster Noth (Dan. 3): „Benedicite *universa germinantia* in terra Domino!“ Auch ist dieses Hereinziehen der Pflanzenwelt in den Kultus eine Hinwegnahme des über die Erde ausgesprochenen Fluches (I. Mos. 3, 17—19) und eine angehende „Befreiung des Geschöpfes von der Dienstbarkeit der Verderbtheit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm. 8, 20—23).

Traubing. M. Raich.

(Fortsetzung folgt.)

Digitized by Google

X.

Der Beginn der Controverse über die Aechtheit des Comma Joanneum (1 Joh. 5, 7. 8.) im 16. Jahrhundert.

(Von Prof. Dr. Bludau-Münster i. W.)

(Schluß.)

IV. Haben die Herausgeber der Complutensis 1 Joh. 5, 7 aus dem lateinischen Text übersetzt?

Bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts dauerte das hohe Ansehen des Complutenser-Textes, wozu die Seltenheit der Polyglotte, von der nur 600 Exemplare aufgelegt waren, nicht wenig beigetragen hat. In jener Zeit des Bruches der Theologie mit dem kirchlichen Bekenntniß aber wurde der Charakter und Werth der Polyglotte lebhaft diskutirt [1]) und die Herausgeber derselben beschuldigt, daß sie, von ihrer hohen Meinung von dem Werth der Vulgata verführt, in den griechischen Text aus ihr Lesarten eingeschaltet haben, die in keiner griechischen Handschrift gefunden würden. Joh. Jakob Wetstein hat zuerst in den Prolegomena zu seiner großen Bibelausgabe 1730 und 1751 die Anklage gegen die Herausgeber der Complutensis vorgebracht, daß ihr Text nicht nur aus Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts geflossen, sondern auch nach der Vulgata vorsätzlich geändert sei, und hat letztere Behauptung durch zehn Beispiele zu belegen gesucht, von

---

1) Eine ausführliche Darlegung dieser Streitigkeiten findet man in Walch's Neueste. Religionsgeschichte (Lemgo 1774), IV 423—490 von J. H. W(alther), einen kürzeren Bericht bei Rosenmüller, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik u. Exegese (Gött. 1797—1800), III. 291 ff.; Hefele a. a. O. S. 137 ff. Delitzsch, Studien S. 6 ff.

Digitized by Google

denen aber höchstens drei, wie sich später zeigte, die Probe bestehen konnten. Da Joh. Sal. Semler die von Wetstein behauptete Interpolation aus der Vulgata zum Erweis der Unächtheit von 1 Joh. 5, 7 laut und nachdrücklich wiederholte [1]), so trat Joh. Melchior Goeze, Hauptpastor an St. Katharinen zu Hamburg, 1765 gegen ihn in die Schranken, anfänglich bloß um die Authenticität der Johannesstelle zu retten, was ihn aber weiter zu einer tieferen Untersuchung der Complutenser Polyglotte überhaupt veranlaßte, die er mit viel Umsicht und Energie führte. In vier Streitschriften [2]) legte er dar, daß in nicht weniger als 900 Stellen der griechische Text der Polyglotte gar nicht mit der daneben stehenden Vulgata, daß auch in den liturgischen Stücken, auf welche Semler im Verlaufe des Streites in seiner zweiten Schrift gegen Goeze (1768) seine Anklage beschränkt hatte, eine Anpassung des griechischen Textes an die Vulgata nicht ersichtlich sei. Auch behauptete Goeze, daß gerade 1 Joh. 5, 7, auf welche Stelle neben Matth. 6, 13, 1 Joh. 2, 14 Semler und sein Sekundant Kiefer aus Saarbrücken [3]) sich besonders beriefen, in der Complutenser Bibel sichtlich keine Uebersetzung aus der Vulgata sei. Semler hat in dem Streit den Kürzeren gezogen [4]). Aber auch die Vertheidigung Goezes hat die Herausgeber der Polyglotte keineswegs von allem Verdacht einer kritischen Untreue in den zuletzt genannten Stellen befreien können. Wenn auch manche Lesarten, die früher für willkürlich angefertigt erklärt wurden, durch die Fortschritte der Kritik und Auffindung neuer Hand-

---

1) Im Nachdruck von Wetsteins Proleg. (Halle 1764) p. 309 ss. Dann bes. in der Schrift: Historische und kritische Sammlung über die sog. Beweisstellen in der Dogmatik.

2) S. die Titel der zwischen Goeze und Semler gewechselten Schriften bei Delitzsch a. a. O. S. 7 Anm. 1.

3) Der Aufsatz Kiefers steht in Semlers „Zweitem Stück der Histor. Sammlungen" (1768), S. 370 ff.

4) S. Michaelis, Einleit. in das N. T. 4 Aufl. (Gött. 1788) I. 166 ff. Ernesti, Neue theol. Bibliothek VI 723 ff. Griesbach, Proleg. Nov. Test. (ed. 1796), p. V. ss. Tisch.-Gregory, Proleg. p. 207.

Digitized by Google

schriften als völlig begründet erfunden sind, ja die neuere Zeit in ihrem Urtheil über die Complutensis billiger geworden ist, so hält man fast allgemein auch heutzutage 1 Joh. 5, 7 für eine wirkliche Interpolation auf die Autorität der Vulgata hin und findet bei Matth. 6, 13 und 1 Joh. 2, 4 eine ähnliche Veränderung des griechischen Textes wenigstens wahrscheinlich. Semler übertrieb die Kritik, und Goeze die Vertheidigung. „Jener zog aus einzelnen Fällen, in denen sich der complutensische Text wirklich an die Vulgata anschließt, wahrheitswidrige Folgerungen, und dieser wollte auch jene einzelnen Fälle nicht gelten lassen, sondern entstellt seine Ehrenrettung ohne kritischen Sinn und Takt durch leichtgläubige und advokatorische Ueberspannung." Dieses Urtheil, das Delitzsch [1]) über den ganzen Streit fällt, dürfte das richtige sein.

Uns interessirt insbesondere die Stelle 1 Joh. 5, 7. Hat hier eine Anpassung an die Vulgata stattgefunden? Die theils kritische, theils exegetische Note am Rande zu unserer Stelle gibt uns, wie wir sahen, keinen Aufschluß darüber, ob dieses Comma in einer Complutenser Handschrift gestanden habe oder nicht.

Der Verdacht, daß die Complutenser für jene Stelle im griechischen Text keine handschriftliche Bezeugung hatten, muß rege werden, wenn wir erwägen, daß nur zwei griechische Handschriften die Worte von den drei himmlischen Zeugen im Texte enthalten [2]). Die eine der Handschriften, der Cod. Ottobonianus 298 (Act. 162), der der vaticanischen Bibliothek angehört, kann nicht ihre handschriftliche Autorität gewesen sein, da seine Lesart mit dem Complutenser-Text nicht übereinstimmt und wir überdies nicht nachweisen können, daß er zu den von Leo X. nach Alcala ge-

1) A. a. O. S. 8.

2) Der Cod. Regius auf der Bibl. Borb. zu Neapel (II Aa 8) = Act. 173, und II Aa 7 = Act. 83 kommen nicht in Betracht, da die Marginalnote mit unserer Stelle, wie Tischendorf ed. VIII. z. St. (p. 337) angibt, von einem Bibliothekar des 17. Jahrhunderts herrührt. An den berüchtigten Cod. Ravianus der Berliner Bibliothek (Mscr. Gr. fol. I) wird Niemand denken, wenn auch noch Brandscheid, Einl. S. 162 n. 1., dieses werthlose Machwerk einer plumpen Mystification in der Reihe der Zeugen für die Aechtheit des Comma aufmarschiren läßt.

Digitized by Google

sandten vaticanischen Handschriften gehört hat. Die zweite Handschrift, der Cod. Montfortianus (Britannicus) Act. 34, aus dem Erasmus in die 3. Ausgabe die Worte von den drei himmlischen Zeugen aufnahm, ist recht verdächtig und nie, wie wir aus ihrer Geschichte ersehen werden, in den Händen der spanischen Herausgeber gewesen. Bei solchem Befund der Handschriften ist doch der Schluß von Hefele [1]) ein recht bedenklicher: „die Complutenser mögen diese Stelle in einer oder der andern ihrer Handschriften gelesen haben."

Noch viel gewagter erscheint diese Behauptung, wenn wir uns des Streites Stunica's mit Erasmus erinnern. Stunica tadelt Erasmus wegen Auslassung des Comma. Es ließ sich erwarten, daß er, welcher sich rühmt, einen großen Fleiß auf die Vergleichung vieler griechischen und lateinischen Handschriften verwendet zu haben, sich auf gewisse griechische Codices berufen würde, welche die Stelle enthielten. Was führt er an? 1. Er beruft sich darauf, daß die griechischen Handschriften gefälscht seien, weil sie jenen V. 7 nicht enthielten; uneingeschränkt spricht er von Graecorum codices, nicht bloß von denen, welche Erasmus gebraucht hatte. 2. Diesen setzt er die lateinischen Handschriften entgegen: nostros vero veritatem ipsam . . . continere. Zum Beweise führt er also einzig die Handschriften der Vulgata an, welche, wie er voraussetzt, den Vers stets enthalten haben von der ersten Abfassung der lateinischen Uebersetzung an; folglich müssen die Worte nach seiner Meinung in dem griechischen Texte gestanden haben, aus dem die Uebersetzung gefertigt wurde. 3. Er beruft sich auf den Prolog des (Ps.) Hieronymus; mit Recht bemerkt Martin [2]): Le Prologue du Ps. . . Jérôme prouve, comme un et un font deux, que ce verset manquait tout d'abord, dans les anciens manuscrits latins! Es wäre ein leichtes für Stunica gewesen, den Erasmus zu widerlegen, bzw. zu überzeugen, wenn er einige, oder wenigstens eine griechische

1) A. a. O. S. 143, ebenso Le Hir, Études Bibliques. Par. 1869 I. 78.

2) Introd. p. 30 n. 1.

Digitized by Google

Handschrift gegen ihn in's Feld geführt hätte. Konnte er die griechischen Handschriften mit Stillschweigen übergehen, als Erasmus ihn wie vorher Lee ersuchte, einen einzigen griechischen Codex ihm zu nennen, auf dessen Autorität hin er die Stelle aufnehmen würde? Mit feinem Spott hatte Erasmus gefragt, wo denn der sonst so gerühmte Cod. Rhodiensis sei, ob er an dieser Stelle vielleicht ebenfalls unrichtig und gefälscht sei, wie die anderen griechischen Handschriften[1]). Weder Stunica noch ein anderer hat den Vers im spanischen Druck jemals durch Anführung eines damals gebrauchten griechischen Manuscriptes zu stützen oder zu bestätigen versucht.

Das Verhalten Stunica's begründe wohl einen Verdacht, aber genüge nicht zur Ueberführung, bemerkt Hefele[2]), zumal der griechische Text der Complutenser hier *nicht* mit der Vulgata übereinstimme. Denselben Grund machte Goeze geltend und Lessing stimmte dem Apologeten der Complutensis, den er sonst in seinen Streitschriften mit schneidiger Schärfe bekämpfte, hierin bei: „Die Spanier müssen allerdings Manuscripte gebraucht haben, und der Locus bey dem Johanne ist aus der Vulgata nicht übersetzt worden. Sie würden sonst, wie die Vulgata lieset, gewiß εν εἰσι übersetzt haben und nicht εις το εν[3])." Auch G. K. Mayer[4]) behauptet vertrauensvoll, der griechische Text sei augenscheinlich nicht aus dem lateinischen und nicht in dogmatischem Interesse entstanden, er trage das unverkennbare Gepräge der Ursprünglichkeit, weil die eigenthümliche Fassung des Griechischen: „sie sind auf das Eine hin", sonst nicht aus der lateinischen Uebersetzung erklärlich sei. „Kann Jemand ein solcher Böotier sein," fragte der Archidiakon von Chester, Georg Travis, „anzunehmen, daß diese Editoren, wenn sie einen griechischen Text unterschieben und

1) Porson l. c. p. 46 antwortet: „But the Cod. Rhod. was as deaf to the reproaches of Erasmus, as Baal to the sarcasms of Elijah."

2) A. a. O. 143; Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1844. S. 276 f.

3) Gotth. Ephr. Lessing's sämmtliche Schriften herausgeg. von Karl Lachmann, 3. Aufl. besorgt durch Franz Muncker (Stuttgart-Leipzig) 1886 ff. XV. 261.

4) Commentar über die Briefe des Apostels Joh. (Wien 1851), S. 197.

Digitized by Google

der Lesart des lateinischen Textes folgen wollten, nicht einen Text erdichtet hätten, welcher genau an den lateinischen sich anschloß“ [1])? Porson [2]), der in recht sarkastisch gehaltenen Briefen ihm antwortete, erwiderte auf die Frage höhnisch, er sei, ehe er diese Belehrung von dem gelehrten Thebaner empfing, leider ein solcher Böotier gewesen, der den complutensischen Editoren so viel Witz und Klugheit zugetraut habe, vom lateinischen Texte abzuweichen, wenn sie betrügen wollten; sie würden unkenntlich das Kind gemacht haben, das sie gestohlen, um ihren Diebstahl zu verbergen. Aber er wolle aus Hochachtung vor den Editoren das nicht annehmen. Die Lösung, die er dann bietet, wird auch heute uns noch befriedigen. Die Herausgeber hielten V. 7 in der Vulgata für ächt, die Schlußworte in V. 8: et hi tres unum sunt für unächt und waren demnach entschlossen, sie auszumerzen. Die Schlußworte in V. 8 fehlen ja vielfach in lateinischen Handschriften [3]). Im griechischen Manuscript fanden sie V. 8 aber die Worte: οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσι. Was war zu thun? Sie versetzten den Schluß nach V. 7. Die Worte schienen ihnen zu wichtig und zu bedeutungsvoll zu sein, um sie im griechischen Text ohne weiteres fortzulassen. Es läßt sich demnach ihre Uebersetzung εἰς τὸ ἕν daraus erklären, daß der ihnen vorliegende Text, wie Havn. 1 zeigt, in V. 8 so lautete; sie entnahmen also die Worte dem Parallelglied [4]). Auch der Cod. Ottobonianus, dessen griechischer Text sich überall, sogar in der Eintheilung der Zeilen und der Silben dem lateinischen anschließt und in dem Scholz „Veränderungen und ganze Versetzungen in vielen anderen Stellen

1) Letters to Edw. Gibbon, Esq. on his History of the Decline and Fall of the Roman Empire in defence of the Authenticity of the 7th Verse of the 5th Chapter of the First Epistle of St. John (Lond. 1784), p. 184.

2) Letters to Mr. Archdeacon Travis . . . p. 49 s.

3) Wie Innocenz III. im Brief an den Bischof von Ferrara über diese Worte bemerkt: in plerisque codicibus minime haberi (Corp. iur. De celebr. Miss. cap. In quadam. l. III. tit. 41. c. 8.), so heißt es auch in den Akten des 4. Lateranconcils (1215) „sicut in codicibus quibusdam legitur,“ s. Manſi, XXII, 984 A. B.

4) Vergl. Delitzsch, Studien S. 9.

Digitized by Google

zu Gunsten der lateinischen Uebersetzung" wahrgenommen hat [1]), liest in V. 7 εἰς τὸ ἕν und läßt in V. 8 den Schluß aus, während im Cod. Montf. ἓν εἰσι übersetzt ist.

Daß die Herausgeber der Complutensis etwa die griechische Uebersetzung der Akten des IV. Lateranconcils vor sich gehabt, in welchen die Stelle steht, wie Semler [2]) meinte, ist höchst unwahrscheinlich, denn der Text in den Akten weicht von dem ihrigen in mehreren Punkten ab [3]), und der Umstand, daß der Text dort in dem 12. Kapitel mit dem Titel: De errore abbatis Joachim steht, welcher auch von den Editoren in ihrer Anmerkung genannt wird, ist denn doch nicht schwerwiegend genug, um jene Annahme zu rechtfertigen oder auch nur wahrscheinlich erscheinen zu lassen.

Haben also die Editores Complutenses die Rolle von Fälschern bei unserer Stelle gespielt? Materiell ja, da sie kein griechisches Manuscript für V. 7 zur Hand hatten, moralisch nein, da sie nicht die Absicht hatten, zu täuschen. Sie meinten ein Recht dazu zu besitzen, auf die Autorität der allgemein verbreiteten und im kirchlichen Dienste gebrauchten Vulgata hin den griechischen Text suppliren zu dürfen. Weil sie den V. für ächt hielten, haben sie ihn aus der latina veritas in den griechischen Text aufgenommen, zumal er ein solcher war, „in quo maxime et fides catholica roboratur." Prol. Ps. Hier.

V. Die 3., 4. und 5. Ausgabe des Neuen Testamentes und die Paraphrase des Erasmus zum ersten Johannesbrief.

Die dritte Ausgabe des Neuen Testamentes, von der schon in der Apologie gegen Stunica die Rede war, erschien im Jahre 1522. Bereits am 23. Sept. 1521 schrieb Erasmus aus Anderlecht, wo er bei dem Kanonikus Peter Wichmann seit Mai dieses

---

1) Martin l. c. p. 27 setzt den griechischen Text dieser Handschrift in die Zeit zwischen der ed. Compl. od. 1. ed. Erasmi und die Erfindung der Buchdruckerkunst.

2) Hist. krit. Samml. . . Zweites Stück S. 391.

3) Der griech. Text in den Act. Conc. Later. IV. lautet. ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον · καὶ τοῦτος οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν.

Digitized by Google

Jahres Ruhe und Erholung von angestrengter Arbeit zu finden hoffte, an Petrus Barbirius [1]): „Novum Testamentum a me non credendis laboribus castigatum et auctum tertio excuditur.“ Nach Mill's Untersuchung [2]) weicht diese dritte Edition von der zweiten an 118 Stellen ab. Die wichtigste unter den Veränderungen ist, daß hier zum ersten Male [3]) die Stelle von den drei himmlischen Zeugen 1 Joh. 5, 7 im griechischen Texte vorkommt. Sie lautet ebenso wie die in der Apologie gegen Stunica aus einem Cod. Brit. mitgetheilte, nur daß hier in der Ausgabe zu πνεῦμα noch ἅγιον hinzugefügt ist.

In den Annotationes der dritten Ausgabe bietet er p. 616 ss. eine längere Erörterung zu d. St., zum größten Theil eine Wiederholung des in den früheren Apologien Ausgeführten. Nur der Schluß ist für uns von größerem Interesse. — Bei den Engländern, sagt er, sei eine griechische Handschrift gefunden, in welcher die Stelle stehe. Er wisse nicht, ob hier zufällig bei dem Satz von den irdischen Zeugen die Schlußworte: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν fortgefallen seien, die sonst in den griechischen Handschriften sich vorfinden. Doch vermuthe er, daß jene Handschrift nach den lateinischen (ad nostros) corrigirt worden sei. Er selbst habe zwei sehr alte (mirae vetustatis) lateinische Handschriften der Bibliothek des hl. Donatian in Brügge eingesehen, von denen keine das himmlische Zeugniß enthalte, in der einen sei nicht einmal „in terra“ hinzugefügt gewesen.

Das spanische Bibelwerk hat er erst bei der vierten Ausgabe 1527 zu Rathe gezogen und besonders für die Apokalypse benützt. Um alle zu befriedigen, hatte er neben seiner Uebersetzung auch noch die Vulgata gesetzt, welche er in der fünften Ausgabe 1535 wieder fortließ.

---

1) Opp. III, 663 ep. 593; vgl. ep. 644 an Barbirius 1522, III, 740.

2) Prolog. p. 114 (ed. Küster 1746).

3) Daß in einer lat. Ausgabe des Erasmischen Neuen Test. Bas. 1521 schon das Comma Joann. aufgenommen ist, wie Le Long Bibl. sacra (Par. 1709) glaubte, ist unrichtig, s. Le Long-Masch Bibl. sacra (Halae 1778), I. 289, II. 592. Auch in dem lat. Testament des Erasmus, das 1521 in der Schöffer'schen Officin in Mainz erschien, fehlt die Stelle.

Digitized by Google

Die Anmerkungen zu unserer Stelle sind in dieser 4. und 5. Ausgabe im wesentlichen mit der in der 3. übereinstimmend. Er erwähnt noch eine Konstanzer Handschrift [1]), in welcher auf die Worte von den irdischen Zeugen folge: Sicut in coelo tres sunt pater, verbum et spiritus sanctus et tres unum sunt, also die Worte testimonium dant und hi vor tres fehlen. In einer lateinischen Basler Handschrift habe das Zeugniß des Wassers, Geistes und Blutes überhaupt gefehlt. Er weist noch hin auf die aeditio Hispaniensis, citirt die Stelle aus dem Cod. Brit. und zählt die Verschiedenheiten dieses Textes und desjenigen der Complutenser auf. Schließlich erklärt er, daß er sich dem Urtheile der Kirche unterwerfe. Meaque sententia nullum periculum est, quamcunque lectionem amplectaris (ed. 4. p. 698).

In der Paraphrase zum ersten Johannesbrief, die zusammen mit der zu den beiden andern Briefen und der des Jakobus- und Hebräerbriefes 1521 erschien [2]), hat er 1 Joh. 5, 7 im Zusammenhang erklärt. Diese umschreibende Erklärung des Schrifttextes, meist in engem Anschluß an die Erklärungen der Kirchenväter, bezweckte ja mehr die Erbauung und Belehrung der Leser, und bezog sich deshalb auf die allgemein verbreitete lateinische Uebersetzung [3]). Er spricht sich über die Stelle folgendermaßen aus: „Drei sind im Himmel, die Christo ein Zeugniß geben, der Vater, das Wort (Sermo) und der Geist. Der Vater, der durch die mehr als einmal vom Himmel herabgesandte Stimme bezeugt hat, dieser sei sein vorzüglich lieber Sohn, an dem ihn nichts beleidigte, das Wort, das durch so viele Wunder, durch Tod und Auferstehung erklärt hat, es sei der wahrhaftige Christus, Gott zugleich und

1) Die Handschrift scheint verloren gegangen zu sein, s. Wordsworth, Old-Lat. Bibl. Texts. (Oxford 1883), I. 52 s.

2) Er hat sie dem Cardinal Matthäus von Sitten gewidmet: Lovanii VIII. Id. Jan. 1520, s. über die Ausgaben Le Long-Masch l. c. II. 608 ss.

3) „In Paraphrasi sequor quod habent nunc Latinorum codices. In Annotationibus autem admoneo Lectorem, utri lectioni magis faveam, argumentis nec paucis nec levibus in hoc adductis," Apol. adv. monach. quosd. Hisp., Opp. IX 1030.

Digitized by Google

Mensch, Gottes und der Menschen Versöhner; der heilige Geist, der auf das Haupt des Getauften herniederstieg und nach seiner Auferstehung herniederkam auf die Jünger. Und zwischen diesen dreien besteht die höchste Uebereinstimmung: Der Vater ist der Urheber, der Sohn ist der Verkündiger, der Geist ist der Erinnerer [1])."

VI. Die Disputation des Erasmus mit Farel.

Interessant ist eine kurze Disputation, welche im Jahre 1524 zwischen Erasmus und Wilhelm Farel in Basel stattfand. Dieser war, aus Frankreich vertrieben, 1524 nach Basel gekommen. Er war ein Mann von heftigem Charakter, der nirgends eine bleibende Stätte fand, wie Erasmus ihn nennt [2]), ein homo rabula effreni tum lingua tum calamo. „Ich habe noch keinen von Eigenliebe und Stolz aufgeblaseneren Menschen gesehen als ihn, er ist ein wüthender Calumniant, ein schamloser Lügner," schreibt Erasmus am 27. Oct. 1524 an Anton Brugnar [3]) in Mömpelgard, welchem er einen Bericht über jene Unterredung erstattet. Die Unterredung war ein Scharmützel von kaum zehn Worten (vix decem verbis velitati sumus), mehr „eine Trennung einer Disputation", als eine wirkliche Disputation. Erasmus fragte ihn, was er für Gründe habe, die Anrufung der Heiligen zu verwerfen, etwa weil davon in den hl. Schriften nichts ausdrücklich darüber stehe? „Eben darum," antwortete Farel. Erasmus fordert, er solle es klar und deutlich aus den hl. Schriften zeigen, daß man den hl. Geist anrufen müsse. „Wenn er Gott ist," so entgegnete er, „wird man ihn doch anrufen müssen." Erasmus fordert eine Beweisstelle, er wolle seine Gründe hören, über die Sache selbst wäre er mit ihm einig. Farel führte die bekannte Stelle 1 Joh. 5, 7 an. Erasmus belehrt ihn, daß hier nicht von der gleichen Natur, sondern von der Uebereinstimmung des Zeugnisses die Rede sei. Die Worte: Der Geist, das Wasser

1) Erasmi Paraphr. in Nov. Test. (Berol. 1780), III. 921.

2) Opp. III, 815. S. Emil Walter, Erasmus und Melanchthon. I. Prg. Bernburg 1877. S. 10 ff.

3) Ep. 707, III, 823.

Digitized by Google

und das Blut erlauben keine andere Exegese. Ueberdies fänden sich die Worte von den Zeugen im Himmel nicht in den ältesten Handschriften, auch würden sie von den heftigsten Gegnern der Arianer, einem Athanasius, Cyrill und Hilarius, nicht angeführt. — Damit ward die Disputation abgebrochen. „Wir ließen den Streit fahren, die Nacht brach herein," bemerkt Erasmus. Farel muß diese Disputation recht zu Ungunsten des Erasmus ausgebeutet haben. Erasmus nämlich schreibt am 6. Sept. 1524 an Melanchthon: „Mit Phallicus hatte ich eine ganz kurze Zusammenkunft, deren Hergang dieser einem gewissen Konstanzer berichtet hat. Man hat mir heimlich ein Exemplar davon überbracht. Mir ist nie etwas Eitleres, Prahlerischeres und Giftigeres zu Gesicht gekommen. Bisweilen sind darin zehn Zeilen, in denen auch nicht eine Silbe wahr ist [1])".

VII. Der Streit des Erasmus mit den spanischen Mönchen.

Wiederholt kommt Erasmus in den weiteren Streitigkeiten mit seinen Gegnern auf die Stelle 1 Joh. 5, 7 zu sprechen, so in seiner Apologie gegen die spanischen Mönche.

Seit dem Jahre 1526 wurde Erasmus vielfach, zunächst auf Grund einiger in's Spanische übersetzten Schriften [2]), von Mönchen, welche Lee, damals englischer Gesandter in Spanien, verhetzt haben soll, angegriffen. Der Generalinquisitor Alfonso Manriquez, Erzbischof von Sevilla, forderte diese Gegner des Humanisten auf, ihm bestimmte Anklagepunkte vorzulegen und bis zur Entscheidung über sie sich der Angriffe und Verdächtigungen in Predigten und bei anderen Anlässen zu enthalten. Sie überreichten 21 ketzerische und schismatische Sätze, zum größten Theil aus der Schrift Lees excerpirt [3]), welche die Dogmen von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi und des hl. Geistes, die Lehre von den Sakramenten, dem

1) Opp. III, 819; vgl. III, 823.

2) S. Böhmer in Jahrb. für roman. und engl. Literatur IV (1862) S. 158—165.

3) Erasmus in ep. 907 an die Sorbonne vom 12. Nov. 1527, Opp. III, 1032.

Digitized by Google

Ansehen der hl. Schrift ..... betrafen. Auf einer im Frühjahr 1527 in Valladolid vom Erzbischof veranstalteten großen Theologenversammlung wurden die Sätze untersucht und geprüft. Die Freunde des Erasmus erörterten und erläuterten die Tendenz seiner Schriften mit warmer Anerkennung und Begeisterung, und das Ergebniß war ein Verbot der Polemik gegen Erasmus, eine förmliche Billigung seiner Arbeiten durch die angesehensten Zierden und die höchsten Leiter der spanischen Kirche [1]). Da jene Anklagesätze gedruckt worden und dem Erasmus durch den Sekretär Karl's V. zugesandt waren, sah er sich zur Abfassung einer eingehenden Vertheidigungsschrift veranlaßt [2]), in welcher er seinen Standpunkt darlegte: Apologia adv. articulos aliquot per monachos quosdam in Hispanijs exhibitos. Bas. Frob. 1528, 8° [3]).

Die Apologie ist dem Großinquisitor gewidmet. Erasmus legt in ihr ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab, erklärt sich ganz gegen den Arianismus und sucht überhaupt durch bestimmte Erklärungen den Mißdeutungen seiner Schriften vorzubeugen. In dem ersten Art. des I. Kap. contra Sacrosanctam Dei Trinitatem war ihm Folgendes vorgehalten (Opp. IX, 1029 ss.): a) In den Anmerkungen zu 1 Joh. 5 vertheidige er die gefälschten Handschriften; b) wüthe (debacchatur) gegen den hl. Hieronymus; c) nehme sich der Arianer an: „1 Joh. V. 7 bello inexorabili impugnat, suffragantia omnia respuit, rationes enim frivolas undique in contrarium coacervat, divinum Hier. his verbis impetit: ‚quanquam ille saepenumero violentus est, parum prudens, saepe varius, parumque sibi constans'."

---

1) Vgl. Helfferich in Niedner's Ztschr. für hist. Theologie 1859, S. 602 f.; Maurenbrecher, Geschichte der kath. Reformation I 270; Reusch, Der Index der verbotenen Bücher (Bonn 1883), I 351.

2) Alfons Valdez hatte am 23. Nov. 1527 im Auftrage des Erzbischofs von Sevilla ihn ersucht, der Schwachen wegen einige Punkte in seinen Schriften zu erläutern. Opp. III, 1722, App. ep. 342.

3) Opp. IX 1015 ss.

Digitized by Google

In recht geschickter Weise führt Erasmus seine Vertheidigung. Schon die Ueberschrift des Artikels sei eine Beleidigung für ihn, denn er werde damit von vornherein als Verächter der hl. Dreieinigkeit hingestellt, ohne daß irgend ein Beweis aus seinen Schriften angeführt werde. Was den ersten Vorwurf angehe, so erkläre er, daß er wissentlich nie gefälschte Handschriften vertheidigt habe; was er in den griechischen fand, habe er getreulich in's Lateinische übertragen incolumi vulgata lectione. In den Anmerkungen sage er nur, welche Lesart ihm die richtige zu sein scheine, das Urtheil aber hierüber überlasse er wie stets der Kirche. — Was habe denn die Stelle mit der Lehre von der Dreieinigkeit zu schaffen? Diese könne doch bewiesen werden, auch wenn die Stelle fehle. Die Griechen hatten vor Allem den Streit mit den Arianern auszufechten, und doch habe Keiner von ihnen die Stelle citirt. Er habe gar nicht in Zweifel gezogen, daß Vater, Sohn und Hl. Geist dieselbe Natur und Wesenheit haben, sondern nur gefragt, welcher Lesart an jener Stelle apostolische Wahrheit zukomme, der lateinischen oder der griechischen. — Er verweist dann auf die Schriften gegen Lee und Stunica und auf die Antwort, die er rabulae cuidam impudentissimo gegeben habe in dem Schriftchen, das der Vita Babylae Martyris [1]) beigefügt sei, endlich auf die Anmerkung z. St. in der vierten Ausgabe. Er findet es aber für gut, noch einmal die Gründe gegen die Aechtheit kurz zusammenzustellen.

Wenn die Stelle in den lateinischen Handschriften fehlte, wie Hieronymus sage, woher hat er sie denn genommen? Aus griechischen Handschriften? Aber auch in diesen hat sie gefehlt! Wenn dies Zeugniß für die Trinität entfernt worden ist, von wem ist dies geschehen? Von den Arianern? Haben diese etwa alle Handschriften der Orthodoxen gefälscht? Wenn die Codices der Orthodoxen diese Stelle hatten, warum hat denn Niemand von ihnen, welche ex professione die Arianer bekämpften, diese Stelle angeführt? Weder Athanasius in den Büchern über die Trinität, noch Didymus, noch Gregor von Nazianz, noch Chrysostomus und

1) Libellus de Babyla martyre graec. Bas. Frib. 1527.

Digitized by Google

sein Nachahmer Theophylakt, noch Cyrill, Ambrosius, Hilarius, Augustinus kennen die Stelle. Auch sehe er nicht ein, wie man behaupten könne, diese Stelle sei nothwendig, um zu beweisen eandem individuam naturam trium Personarum. Da viele andere Stellen zum Beweise vollauf genügen, erleide der Glaube keine Einbuße, wenn jene eine fehle. Wenn jene Lehre sonst nicht vorgetragen werden könnte, dann hätten so viele Lehrer der Kirche nichts geleistet, die, ohne sich auf diese Stelle zu berufen, die Arianer bekämpften. Es heiße doch nicht, das Dogma der Kirche in's Wanken bringen, wenn Jemand lehre, diese Stelle habe keine veritas apostolica für sich. Wenn man die Stelle fortlasse, so stehe es deßhalb mit der Lehre des Arius nicht etwa besser, da die Väter . . . auf viele andere Stellen und Argumente sich berufen, wenn sie lehren, dieselbe Natur komme allen drei Personen zu. — Die Arianer brauchten die Stelle nicht einmal zu entfernen, wie sie ja auch Joh. 10, 30: „Ego et pater unum sumus“ nicht ausmerzten. Sie interpretirten diese Worte von dem consensus voluntatis, was sie bei 1 Joh. 5, 7 um so wahrscheinlicher gethan hätten, da ex ipsa re und der Erklärung der Alten die Stelle sich beziehe auf das Zeugniß des Vaters und des hl. Geistes bei der Taufe Christi und das des Sohnes in Predigt, Tod und Auferstehung. Wenn auch diese Erklärung der Gleichheit der Personen nicht widerstreite, so könne doch mit ihr ein Häretiker nicht überführt werden, da das andere Zeugniß von Geist, Wasser und Blut in keiner Weise auf die Wesenheit bezogen werden könne.

In der Ausgabe von 1516 habe er nur eine kurze Note hingesetzt, auch in den späteren Ausgaben die Entscheidung der Kirche überlassen. Der eine Hieronymus sei nicht die Kirche, und die Kirche verurtheile nicht sofort den, welcher an der Richtigkeit einer Lesart zweifle, wenn die Handschriften variiren und die Väter nicht selten drei Lesarten beibringen und erklären. Hieronymus selbst habe die Erzählung von Susanna, von Bel und dem Drachen, den Hymnus der drei Jünglinge für apocrypha erklärt. — Bei der Erörterung der Stelle habe er ausdrücklich bezeugt, es sei wahr, daß Vater, Sohn und hl. Geist eine

Digitized by Google

Wesenheit haben. In den letzten Ausgaben habe er die Stelle aus einem Cod. Britannicus aufgenommen. Die griechischen Handschriften seien nach den lateinischen verändert. Er verwahrt sich dann noch entschieden gegen die lügnerische Verleumdung, daß er den Arianismus begünstige, er thue doch nur kund, was in den griechischen Handschriften stehe, nicht cum frivolis sed gravissimis argumentis trete er auf. Dann spricht er des weiteren von seiner Werthschätzung des hl. Hieronymus, ähnlich, wie er es in seiner Apologie gegen Lee gethan hat.

VIII. Der Streit mit Bedda und der Sorbonne.

Noch zweimal wird die Stelle 1 Joh. 5, 7 in den Werken des Erasmus erwähnt.

In dem Prologus in Supput. Beddae (1527) zieht er die Stelle von den drei himmlischen Zeugen heran, um einen Angriff seines Gegners in cens. XC. zu den Worten: „duo sumus ego et Pater, sed duorum idem est testimonium" abzuweisen [1]).

Eine ausführlichere Auslegung bietet Erasmus in der Vertheidigung der Erklärung, welche er für die Stelle in seiner Paraphrase gegeben hatte, als er sich genöthigt sah, im Jahre 1532 auf die 32 Artikel zu antworten, in welchen die Sorbonne gewisse Aufstellungen am 16. Dec. 1527 verurtheilt hatte [2]). Diese Censuren bezogen sich meist auf die Paraphrasen, die Vorrede zur Ausgabe des Hilarius und die Kolloquien. Tit. XIII, 3 [3]) war ihm vorgehalten, daß er in der Paraphrase sage: Tres sunt in caelo, qui testimonium praebent Christo, Pater, Sermo et Spiritus. Atque horum trium summus est consensus. Diese Erklärung der Worte: „hi tres unum sunt" verkürze das gewaltige Zeugniß für den Glauben an die Einheit der Substanz in drei Personen und gebe Anlaß, den Irrthum des Arius zu

1) Opp. IX 446.

2) Erst nach vier Jahren, 1531, wurde vom Ministerium der Druck erlaubt, s. Feret, La faculté de théol. de Paris et ses docteurs les plus célèbres II (Par. 1900), p. 138.

3) Opp. IX, 876 C.

Digitized by Google

vertheidigen. Erasmus antwortete darauf in seinen Declarationes ad censuras Lutetias vulgatas sub nomine Facultatis Theolog. Paris. Bas. 1532 [1]). Seine Paraphrase spreche sich ausdrücklich und deutlich für beides aus, sowohl für die eine Natur in drei Personen, als auch für die höchste Uebereinstimmung im Zeugniß. Wenn es also gottlos sei, eines von beiden zu leugnen und er beides bekenne, warum werde er denn getadelt und ein Begünstiger des Arianismus genannt? Die alten Griechen und Lateiner, welche energisch die arianische Sekte bekämpften, haben dies Zeugniß gegen sie gar nicht gebraucht, sei es daß dieser Satz in ihren Handschriften nicht vorhanden war, sei es, daß sie erkannten, es handle sich hier mehr um das testimonium fidei, als um eadem natura. Zur Zeit des hl. Augustinus fingen gewisse Lateiner an, sich dieser Waffe gegen die Arianer zu bedienen. Er wisse nicht, ob er gehalten sei, es für unrecht zu erachten, die Schrift anders zu erklären, als es Ambrosius, Augustinus, Hieronymus gethan haben. Aber neuere Theologen weisen ja häufig die Erklärungen der Alten zurück. Die Arianer werden durch diese Stelle nicht in die Enge getrieben, da es zweifellos sei, daß es sich hier um die Einheit des Zeugnisses der drei Zeugen handle, und das Wort unus nicht immer bedeute eadem essentia (vgl. cor unum et anima una). Wenn wir ihnen vorhielten, daß die Kirche die Stelle so erkläre, würden sie die Autorität derselben nicht anerkennen, sondern sagen, bei ihnen sei die Kirche. Er könne mit Recht sich über Verleumdung beklagen, da die Commissare die Stelle verstümmelt der Fakultät vorgelegt hätten [2]).

In den Streitigkeiten des Erasmus mit Peter Sutor, Sanctius Carranza, Albertus Pius, Fürst von Carpi, Franz Titelmann, die ebenfalls zum Theil die Bibel betrafen, wird unsere Stelle nicht weiter erwähnt.

---

1) Opp. IX, 814 ss.
2) IX, 876.

Digitized by Google

IX. Der Codex Britannicus oder Montfortianus.

Erasmus fand es für gerathen, die bestrittene Stelle in seiner 3. Ausgabe des Neuen Testamentes aufzunehmen, obwohl er selbst in keiner griechischen Handschrift sie gelesen hatte. Er betont ausdrücklich, daß er sich bei dieser Aenderung einzig und allein auf eine griechische Handschrift stütze, welche sich in England befinde, von der er jedoch glaube, daß sie nach lateinischen Handschriften geändert sei; er nehme die Stelle aber auf, „ne cui sit causa calumniandi“ [1]). Er hat „dem Lärmen einiger Schreier ausweichen und dem Buchdrucker keinen Verdruß zuziehen wollen, aber nie hat er diese Stelle 1 Joh. 5, 7 für wahr angenommen“, bemerkt nicht mit Unrecht Semler [2]) in seiner Schrift gegen Goeze.

Welches ist nun dieser so oft angerufene Codex Britannicus, von dem Erasmus Kunde erhielt? Von den drei griechischen Handschriften, in denen die Stelle sich findet, kommt allein in Betracht der Cod. Montfortianus s. Dublinensis [3]), für Act. und Cath. mit 34 bezeichnet, welcher sich jetzt auf der Bibliothek des Trinity-College in Dublin befindet (A. 4. 21). Die Handschrift ist früher viel zu hoch gewerthet worden. So z. B. nannte B. Keckermann († 1609) [4]) den Codex rectissimus, obwohl er

1) Nicht also „beeinflußt von der Entgegnung der complutensischen Editoren“, wie Armfield (l. c. p. 3) behauptet, hat Erasmus die Stelle in den Text aufgenommen.

2) Genauere Untersuchung der schlechten Beschaffenheit des zu Alcala gedruckten griech. Neuen Test.'s (Halle 1766), S. 48. Auch in den Kolloquien stellte Er. den Grundsatz auf: „Ist durch den Gebrauch des christlichen Volkes etwas angenommen worden, das nicht geradezu mit der hl. Schrift streitet, so behalte ich es vorläufig bei, auf daß ich Niemanden ein Aergerniß gebe“ (ed. Lpz. 1829, p. 54).

3) Die andern Handschriften sind der bereits erwähnte Cod. Ottobon. (= Act. 162), welcher die Stelle im Text, und der Cod. Regius (= Act. 173) aus dem 11. Jahrh., auf der Bibl. Borb. zu Neapel (II Aa 8) befindlich, welcher sie als Randnotiz von späterer Hand hat. Der famose Cod. Ravianus, seit 1672 auf der Königl. Berliner Bibliothek (Msc. Gr. fol. I), ist längst seit G. Pappelbaum's († 1826) „Untersuchung der Ravischen griech. Hdschr. des N. T.'s“ (Berlin 1785) als plumper Betrug, nämlich als Copie des Complutensertextes, erkannt.

4) System. Theolog. p. 44, abgedruckt in Opp. Genev. 1614, II.

Digitized by Google

ihn nie gesehen noch seine Lesarten untersucht hatte, und andere, wie Brochmand, Turretin, Ryssen[1]) u. a. m. sprachen von der auctoritas antiquissimi codicis. Erst die eingehenden Untersuchungen von Orlando T. Dobbin und J. R. Harris[2]) haben eine richtigere Beurtheilung und Würdigung der Handschrift uns ermöglicht. Der Codex ist auf Papier in Duodez mit Cursivschrift geschrieben und umfaßt das ganze Neue Testament. Er trägt am Rande die Bezeichnung der Kapitel der lateinischen Vulgata, obwohl zugleich die κεφάλαια des Eusebius beigeschrieben sind. Er ist schichtenweise entstanden und gehört in seinen einzelnen Bestandtheilen (3) verschiedenen Händen an. Die Evangelien sind wohl gegen Ende des 15. Jahrh., die Apokalypse erst nach der Mitte (um 1580), die andern Schriften wohl am Anfang des 16. Jahrh. geschrieben worden. Jeder Theil ist ganz unabhängig vom andern gefertigt, und so besteht die Handschrift eigentlich aus drei separaten Büchern, die zu einem zusammengebunden sind. David Martin, Pastor der französischen reformirten Gemeinde zu Utrecht († 1721), der die göttliche Providenz pries, welche sichtlich gewacht habe über die Erhaltung einer so herrlichen Textstelle[3]), ließ sich durch die Bemerkung am Schluß des Lukasevangeliums: es sei geschrieben X χρονοι nach der Himmelfahrt des Herrn, zu der Behauptung verleiten, die Handschrift gehöre dem 11. Jahrh. an, wurde aber sofort von seinem hartnäckigen Gegner Thomas Emlyn († 1741) eines Besseren belehrt[4]), welcher die Richtigkeit von Mill's Darlegung bestätigte: „cod. recentiori

1) Brochmand, System. Theolog. (Hafniae 1633) I 119 ss.; Turretin, Institutiones theolog. elenchticae (Genev. 1682), I 283; Ryssen, Summa theol. didactico-elencht. (Bernae 1690), p. 100.

2) Dobbin, The Cod. Montfortianus. Lond. 1854; Harris, The origin of the Leicester Cod. of the N. T. Lond. 1887; vgl. auch Scrivener l. c. p. 187; Gregory, Textkritik I 142 f.

3) La Verité du texte 1 Jean 5, 7 démontrée par des preuves, qui sont au-dessus de toute exception (Utrecht 1720), p. 271.

4) A Reply to Mr. Martin's Examination of the Answer to his Dissertation . . (Lond. 1720), p. 161 ff. — Ueber den Streit zwischen Emlyn und Martin s. Fortges. Sammlung von Alten und Neuen Theol. Sachen auf das Jahr 1721 (Leipz.), S. 976 ff.

Digitized by Google

et minus accurata manu descriptus [1]). Travis, welcher in der 1. Ausgabe seiner Letters to Edw. Gibbon (1784) sich der Meinung Martin's angeschlossen hatte, hat in der 2. Ausgabe seiner Schrift (1785) die Worte übergangen. Wenn er sich für ein höheres Alter der Handschrift auf die Doppelpunkte über ι und υ berief, so wies Alter [2]) aus dem Facsimile (bei Travis) nach, „daß der Dubliner Codex im 16. Jahrh., vermuthlich zur Lebzeit des Erasmus geschrieben worden von einer geschickten Hand, die absichtlich zwei Punkte über ι und υ, da, wo sie reine Vokale sind, gesetzt hat, „um dadurch dem Codex ein größeres Alter zu verschaffen". Noch Forster [3]) hat auf die Autorität Adam Clarke's [4]) hin die Handschrift fälschlich in das 13. Jahrh. gesetzt.

Die Schicksale der Handschrift sind nach der Untersuchung von Harris folgende.

Das Blatt, das die Namen der Besitzer enthielt, ist verloren. Aber wir haben eine Note von Walton, aus der wir sie ersehen können [5]). Der erste Besitzer wird Froy genannt: Sum Thomae Clementis, olim fratris Froyhe. Harris identificirt diesen mit dem bekannteren Franziskaner William Roy in Oxford, welcher 1524 seinen Konvent verließ und sich nach Hamburg zu Tindale begab, dessen Amanuensis er wurde. Nachher kam die Handschrift in den Besitz des Thomas, oder nach Harris des Johannes Clemens, dann des William Chark [6]). In dieser Zeit (c. 1580) scheint die Apokalypse hinzugefügt zu sein, geschrieben aus einem Cod. Leicestrensis (Ev. 69, Ap. 14), der ebenfalls damals im

1) Prol. p. 149.

2) Memorabilien 8. St. (Leipz. 1796), S. 179; vgl. Porson l. c. p. 107.

3) A New Plea for the authenthicity of the text of the Three Heavenly Witnesses (Cambridge 1867), p. 119, 120, 139.

4) Observations on the text of the Three Divine Witnesses (Manchester 1805), p. 8—10; Succession of Sacred Literature (1807), p. 88—92.

5) Harris, p. 46 n. 1 zu Barrett, Collat. Cod. Montf. p. 2.

6) Der Name ist nicht Clark oder Clerk; über die Lebensschicksale Chark's s. Harris l. c. p. 34 ss.

Digitized by Google

Besitze Clark's war. Nach ihm besaß Thomas Montfort den Codex, nach ihm Jakob Ussher, Erzbischof von Armagh (1580 bis 1656), der ihn dem Dreieinigkeits-Kolleg in Dublin schenkte.

Ist nun dieser Cod. Montfortianus jener cod. Britannicus, von dem Erasmus Kenntniß erhielt? Die Identität beider Handschriften ist öfters geleugnet oder in Zweifel gezogen worden, so z. B. von Benson, Martin, Travis, Twells, Hefele, Forster u. A. [1]). Der Sachverhalt nämlich scheint der Identificirung nicht zu entsprechen, da der Text, welchen Erasmus gibt, in mehrfacher Hinsicht von dem des Cod. 34 abweicht.

Die Differenzen zwischen Cod. 34 [2]) und der Apologie gegen Stunica wie den Anmerkungen zur 3. Ausgabe sind: bei Erasmus fehlt ἅγιον nach πνεῦμα in V. 7, und οἱ vor μαρτυροῦντες in V. 8. — Erasmus hat die Handschrift nicht selbst gesehen, wie Richard Simon, Travis [3]) u. A. fälschlich behaupteten, sondern er hatte von einem Unbekannten eine Abschrift der Stelle zugesandt erhalten. Entweder hat dieser die Abschrift flüchtig gefertigt, oder Erasmus hat sie falsch abgeschrieben, oder der Setzer hat sich geirrt. Porson l. c. p. 108 bemerkt nicht mit Unrecht: „Wir wissen, daß er seine Apologie gegen Stunica in großer Eilfertigkeit zusammenschrieb, und deßhalb mag er selbst ein Wort fortgelassen haben, oder der Setzer mag es übersehen haben."

Aus der kleinen Differenz kann man noch nicht gleich folgern, daß zu jener Zeit wenigstens zwei griech. Handschriften in Eng-

---

1) Benson, Dissertatio de loco 1 Joh. V. 7. lat. ed. Masch (Halis 1752), p. 28 s.; Martin, Verité p. 301; Travis l. c. p. 69, 149, 227. Twells, Critical Examination of the late New Text and Version of the New Test. (Lond. 1731), II 139; Hefele, Tüb. Theol. Quart.-Schr. 1844, S. 276; Ximenes, S. 143; Forster, p. 126.

2) S. Facsimilia bei Travis l. c. p. 149, Bruns in Eichhorn's Repertor. für Bibl. und Morgenland. Liter. Th. 3 (Leipz. 1778), 258, Marsh, Zusätze zu Michael. Einl. I. 336. 340, Tregelles in Horne, Introduct. IV (1856), p. 217 u. 356.

3) Hist. crit. du Texte p. 205: „Qu'il avoit vu en Angleterre"; Travis l. c. p. 64, 138 f. dag. Porson l. c. p. 113 ss. Wetstein, prol. p. 125.

Digitized by Google

land existirt haben, in welchen V. 7 zu lesen stand. Ein Hauptgrund, die beiden Dokumente zu identificiren, ist schon der Umstand, daß man in England nichts weiß von einem andern Manuscript, das den V. enthält. Die griech. Manuscripte dieser Art sind aber so rar, daß es schwer ist, anzunehmen, es habe noch eine andere Handschrift existirt. Welche Worte Erasmus aus dem Cod. Britannicus aufnahm, ersehen wir nicht so sehr aus dem Citat in der Apologie gegen Stunica, wo er nur gleichsam im Vorübergehen des Codex und seiner Lesart Erwähnung thut, als vielmehr aus der 3. Ausgabe selbst: ex hoc codice Britannico reposuimus, quod in nostris dicebatur deesse. Der Text aber, den er in ed. 3 gibt, unterscheidet sich in V. 7 „ne una quidem literula" von dem Text des Codex, wie Griesbach[1]) bemerkt. In V. 8 hingegen hat Erasmus dreimal den Artikel τὸ, der im Cod. 34 fehlt, abweichend von der 1. und 2. Ausgabe getilgt: vor ὕδωρ hat er noch καὶ gesetzt und als Schluß: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Er behielt wohl hier seine Lesart aus der 1. und 2. Ausgabe bei. Das Fehlen des Schlusses von V. 8 in der Handschrift war mit ein Grund, daß er an der Richtigkeit des übersandten Textes zweifelte und vermuthete, daß diese lacuna herrühre von der Vulgata, da eine große Anzahl Vulgata-Manuscripte den Schluß nicht kennen (suspicor codicem illum ad nostros esse correctum, Annot. 3. ed.). Erasmus irrte allerdings, wenn er annahm, die Griechen hätten ihre Exemplare des Neuen Testamentes nach lateinischen Handschriften geändert, nachdem ihre Wiedervereinigung mit der römischen Kirche zu Florenz zu Stande gekommen war. Aber sein Zweifel an der Aechtheit jener Stelle in der griechischen Handschrift erscheint begründet genug. Schon das Fehlen des Artikels bei den himmlischen und irdischen Zeugen ist ein Anzeichen dafür, daß das Manuscript wenigstens an unserer Stelle geschrieben ist von einem, der im Griechischen nicht zu Hause war[2]). Das Wort ἅγιον steht hinter πνεῦμα, wie im lateinischen Text: Spiritus

1) App. p. 4.

2) In der 4. und 5. Ausgabe hat Erasmus die Artikel in V. 7 gesetzt.

Digitized by Google

sanctus. Die Auslassung des Schlusses von V. 8 steht in Uebereinstimmung mit der damals circulirenden lateinischen Uebersetzung. Der Einfluß des Lateinischen zeigt sich auch sonst im griechischen Text, so in V. 6, wo statt πνεῦμα steht Χριστός, eine Lesart, welche in keinem griech. Manuscript sich findet und ihre Entstehung in den lateinischen Handschriften der falschen Auflösung der Kontraktion $\overline{\text{SPS}}$ und $\overline{\text{XPS}}$ verdankt. Wenn auch nicht allgemein, so wird man wenigstens für 1 Joh. zugeben dürfen, daß der Montfortianus nach der Vulgata überarbeitet ist. Noch andere Lesarten führen Paulus und Marsh [1]) an, z. B.: περιπατοῦμεν für . . . . πατῶμεν 1, 6, die Auslassung von οὕτως in 2, 6, ὦμεν für ἐσμέν 5, 20. Dobbin l. c. p. 57 suchte selbst nachzuweisen, daß der Cod. Montfort. für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe eine Abschrift eines zu Oxford befindlichen Codex (Lincolniensis 10. 25. Act. Cath. 33, Paul. 39) sei, und daß, da letzterer Codex die fragliche Stelle nicht hat, sie erst vom Schreiber des Montfortianus aus der Vulgata übersetzt und eingeschaltet sei. Nestle [2]) scheint ihm beizustimmen, wenn er den Cod. Lincol. die „Mutter des Montfortianus" nennt. Aber daß jenes Manuscript des Lincoln-Collegs der Archetypus der Briefe im Montfortianus sei, hat Dobbin durch die Parallelen, die er anführt, nicht erwiesen [3]). Man darf aber immerhin mit Wetstein, Griesbach, Porson, Scrivener, Tischendorf, Delitzsch, Martin, Harris, Nestle u. A. den Verdacht aussprechen, daß diese in Absätzen von verschiedenen Händen geschriebene Handschrift aus dem 16. Jahrh. eigens zu dem Zwecke gefertigt ist, den Erasmus durch ein aufgewiesenes handschriftliches Zeugniß zu mystificiren. Vielleicht verdient auch Griesbach's Bemerkung [4]) Beachtung, der Abschreiber mag ein Exemplar

1) Paulus, Memorabilien 6. St. (Leipz. 1794), S. 14—32, Marsh, Letters to Trav. XVII, XVIII, n. 23.

2) Einführung in das griech. Neue Test. (2. Aufl. Götting. 1899), S. 46.

3) S. Horne-Tregelles, Introd. 13. ed. (IV) p. 216.

4) Bemerkungen über des Herrn GRR Hegel's Vertheidigung der Aechtheit der Stelle 1 Joh. 5, 7 (Gießen 1794), S. 14.

Digitized by Google

copirt haben, das hin und wieder zerriſſen oder verwiſcht war. Bei ſolchen Stellen mag er, wenn es an einer griech. Handſchrift fehlte, ſeine Vulgata zu Hilfe genommen und aus ihr in's Griechiſche überſetzt haben, ſo gut er es konnte. Immerhin hat dieſe Annahme etwas recht prekäres. Wir werden eher beiſtimmen dem Urtheile Martin's [1]), die Handſchrift ſei wirklich angefertigt, um den Erasmus zu täuſchen: „Les moeurs de cette époque ne rendraient pas le fait impossible, au contraire.“ Harris (l. c. p. 48) glaubt, daß für den Haupttheil der Handſchrift einſchließlich des in 1 Joh. 5, 7 verübten Betruges Roy verantwortlich ſei [2]). Zwiſchen 1519 und 1522 taucht der Codex plötzlich auf, gerade im gewünſchten Moment. Er ſpricht die weitere Vermuthung aus, jener Biſchof von St. Aſaph, Standiſh mit Namen [3]), der wiederholt Erasmus in ſeinen Predigten als gefährlichen Neuerer angegriffen hatte, ſei wohl fähig geweſen, die Täuſchung im Montfortianus zu inſpiriren, wie Roy die richtige Perſon, ſie auszuführen. Aber Standiſh hat wohl Erasmus beſchuldigt, den Text in Joh. 1, 1 (in principio erat sermo, ed. 2.) und 1 Kor. 15, 51 gefälſcht und 1 Kor. 7 u. 11 falſch ausgelegt zu haben, aber wir wiſſen nicht, daß es ſich in dieſem Streit auch um 1 Joh. 5, 7 gehandelt hat. Da die Schrift des Biſchofs gegen Erasmus (contra versionem novi testamenti factam per Erasmum lib. unus) nie publicirt worden iſt, bleibt auch ungewiß, ob 1 Joh. 5, 7 in ihr beſprochen worden iſt. Auch daß Eduard Lee der intellectuelle Urheber der Fälſchung in der griechiſchen Handſchrift ſei, wie man wohl bisweilen vermuthet hat, läßt ſich durch keine Gründe beweiſen.

Einige, wie Richard Simon, Bengel, La Croze u. A. [4])

1) Introd. p. 25.

2) S. das ungünſtige Urtheil Tindale's über Roy bei Harris l. c. p. 47.

3) S. über ihn Bludau a. a. O. S. 60 f.

4) Rich. Simon, Dissertation Critique sur les principaux actes manuscrits . . . (in der Hist. crit. des principaux commentateurs du Nouv. Test. Rotterdam 1693), p. 13, 98); Bengel, Appar. crit. ed. Burk (Tubing. 1763) (§ IV), p. 453; La Croze, Thesaur. epistolicus (Lips. 1742 ss.), III, 2.

Digitized by Google

haben auf die Akten des 4. Lateranconcils hingewiesen, aus denen die Stelle in die Handschrift aufgenommen worden sei. Der Einfall scheitert schon an der Verschiedenheit der Texte, abgesehen davon, daß die Akten im Wortlaut in England in jener Zeit nur wenig bekannt gewesen sind.

Der Cod. Britannicus oder Montfortianus also gehört, um ein Wort Bengel's [1]) zu gebrauchen, zu jenen „fulcra (dicti nostri), quae nullam fortitudinem habent".

An die Editionen des Erasmus schloß sich eine lange Reihe von Ausgaben an, öfters geradezu nur unveränderte oder unbedeutend veränderte Neudrucke der einen oder anderen fünf Erasmus-Ausgaben. Während die Ausgaben, welche in Venedig 1518, Hagenau 1521, Straßburg 1524 erschienen und der 1. oder 2. Ausgabe des erasmischen Textes folgten, die Stelle 1 Joh. 5, 7 nicht enthielten, weisen alle anderen Ausgaben des griech. Textes im 16. Jahrh., die auf erasmischen oder complutensischen Text zurückgehen, das Comma Joanneum auf, wenn auch in allen diesen Ausgaben eine große Ungleichheit darin herrscht, daß die Artikel bei den Namen bald stehen, bald fehlen. Nur in die Pariser Ausgabe des Simon de Colines vom Jahr 1534, obwohl sie den Text der 3. Ausgabe des Erasmus gemischt mit Lesarten der Complutensis bietet, hat unsere Stelle keine Aufnahme gefunden. Der Text des Erasmus blieb das Maßgebende für fast alle Ausgaben bis auf die Zeit von Mill und Bengel. So treffen wir denn die viel berufene Stelle auch in dem auf erasmischer Grundlage ruhenden Textus receptus der Elzevire (1624/33), der zwei Jahrhunderte hindurch der verbreitetste war und bei vielen Theologen in fast geheiligtem Ansehen stand. Die Form, in welcher hier der Text geboten wird, ist jene der 4. und 5. Ausgabe des Erasmus, nur daß ἅγιον vor πνεῦμα gesetzt ist. Auch die Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes in den folgenden Jahrhunderten bis in die neueste Zeit, so weit sie die Stelle 1 Joh. 5, 7 enthalten, bieten sie in der Form des Textus re-

1) L. c. (§ II), p. 452.

Digitized by Google

ceptus, ohne daß die Herausgeber sich genaue Rechenschaft darüber gaben, auf welche griechische Handschrift oder Quelle denn eigentlich gerade diese Gestalt des Textes zurückzuführen ist.

Der Streit über die Aechtheit des Comma Joanneum hat fortgedauert bis in unsere Tage, und gar oft überwog in ihm die leidenschaftliche Polemik die wissenschaftlichen Gründe und die objektive Forschung.

XI.

Ein Diöcesankalender als Leitfaden kirchlicher Heimathkunde.

Wir stehen auf der Höhe des Jahres; im nächsten Monat schon erscheinen, das laufende Jahr bereits zu den verflossenen zählend, die ersten Kalender für 1903. In der Kalenderliteratur nehmen die katholischen Kalender nach Zahl und Gehalt gewiß eine bedeutende Stellung ein, und doch, so oft sie erscheinen, empfinde ich eine Lücke, die sie lassen. Worin besteht die Katholicität dieser Kalender? Sie bringen 1) nichts für die Katholiken Verletzendes; 2) Beiträge katholischer Autoren; darunter 3) in der Regel einige religiöse oder erbauliche Sachen. Genügt das? Nein, es genügt nicht. Es fehlt eine Gruppe von Kalendern, die für die Katholiken eines bestimmten Territoriums planmäßig, systematisch das brächten, was aus dem kirchlichen Leben wissensnöthig oder mindestens wissenswerth ist, es fehlen uns Diöcesankalender, kirchliche Jahrbücher für die einzelnen Diöcesen, an die sich leicht ein kirchliches Jahrbuch für ganz Deutschland anschließen könnte.

Was denke ich mir als Inhalt eines solchen Diöcesankalenders? Neben dem üblichen Kalendarium würde er enthalten:

1) Ein Verzeichniß sämmtlicher Pfarreien — bei den städtischen Pfarreien müßten die Grenzen der einzelnen Pfarreien angegeben sein, vielleicht auf einem Stadtplan — mit den Namen der Pfarrer und Kapläne, der Zeitangabe des werktäglichen oder doch sonntäglichen Gottesdienstes, mit der Angabe der Tage des

Digitized by Google

großen Gebetes, lokaler Feiertage und Wallfahrten, sowie der in der Pfarrei bestehenden kirchlichen Vereine, klösterlichen Niederlassungen und kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten.

2) Zusammenstellung des Diöcesanklerus nach seiner kirchlichen Organisation: Bischof, Domkapitel, Dekane, Pfarrer, Kapläne.

3) Tabellarische Uebersicht über die klösterlichen Niederlassungen der Diöcese mit Angabe ihrer Berufsthätigkeit und der Aufnahmebedingungen in die von ihnen geleiteten Wohlthätigkeitsanstalten: Krankenhäuser, Altersheime, Haushaltungsschulen u. s. w.

4) Tabellarische Uebersicht über die katholischen Vereine der Diöcese, gruppirt nach bestimmten Gesichtspunkten: kirchliche, charitative, kirchlich-politische, wissenschaftlich-literarische, gesanglich-musikalische, berufliche, gesellige; Versammlungslokale, Versammlungszeiten, Mitgliederzahl u. s. w.

5) Katholische Zeitungen, die a) in der Diöcese erscheinen, b) in ihr verbreitet sind; katholische Lesehallen; Volksbibliotheken. Uebersicht über die Thätigkeit des Borromäusvereins.

6) Wallfahrten und Wallfahrtsorte in der Diöcese.

7) Rechenschaftsablage über die kirchlichen Sammlungen in der Diöcese.

Dann würde das Jahrbuch Berichte bringen über besondere kirchliche Feierlichkeiten des verflossenen Jahres: Jubiläen, Grundsteinlegungen und Einweihungen von Kirchen und Vereinshäusern u. s. w.; auch Erzählungen aus der Kirchengeschichte der Diöcese, wie z. B. neulich der Bericht im Mzr. Journal war über die Wiedereinführung der Frohnleichnamsprocession in Mainz durch Bischof Kolmar, oder der über die Einführung der Welschnonnen u. a.

Ueber die praktische Brauchbarkeit eines solchen Jahrbuchs genügen wohl wenige Andeutungen. Da ist ein junger Mann. Er soll das Technikum zu F. beziehen. Ist dort eine katholische Pfarrei? Wie heißt der Pfarrer? Ist vielleicht eine katholische Studentenverbindung dort? Das Jahrbuch gibt Auskunft. Ich will Sonntag einen Ausflug machen; mein Weg führt mich über die und die Orte, wann ist dort Gottesdienst?

Wie viel Katholiken in Mainz kennen den Umfang ihrer

Digitized by Google

Pfarrei? Wer sagt denn dem Eingewanderten, zu welcher Pfarrei er gehört? Alles ist mehr oder minder dem Zufall überlassen. Wie viel Katholiken wissen denn etwas über den Bonifazius-verein? Man halte einmal Umfrage, nicht in den Diaspora-gemeinden, da sind die Leute durchschnittlich beschlagener, sondern in den althergestammten gut katholischen Pfarreien, man wird sein blaues Wunder erleben!

Der Diöcesankalender allein kann da freilich auch nicht Alles machen, aber er könnte für die Belehrung in Vereinen, in Schule und Kirche Unterlage und Material bieten. Denn daß in unseren Kirchen über praktische Fragen des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Organisation die Leute viel zu wenig belehrt werden, das soll man nur ruhig zugeben. Kirchliche Heimathkunde fehlt uns. Ueber den Werth bürgerlicher Heimathkunde ist man sich überall klar. Die Schulministerien aller deutschen Bundesstaaten machen die Heimathkunde zur Grundlage des Geschichts- und Geographie-unterrichts, nicht wegen der wissenschaftlichen, sondern wegen der ethischen Bedeutung; aus der Heimathkunde erhofft man die Vaterlandsliebe. Und mit Recht! Vaterlandsliebe gründet sich auf Heimathliebe; nicht aus Alldeutschland, aus Engdeutschland erquillt sie, die Heimathgemeinde mit ihrem öffentlichen Leben und ihren lokalen Festen ist der Quellbezirk der Liebe zum großen deutschen Vaterland.

Was von der bürgerlichen Heimathkunde gilt, wird auch für die noch zu schaffende kirchliche gelten. Die Liebe zur allgemeinen katholischen Kirche baut sich auf aus der Liebe zur Pfarrei und zur Diöcese. Sie zu lieben, muß man sie aber kennen. Wie viel Mainzer Diöcesanen haben nun ein Gesammtbild ihrer Diöcese, ihrer Pfarreien, ihrer Klöster, Wohlthätigkeitsanstalten und Vereine? Und andererseits, welch' heimathlicher Stolz erfüllt die Seele des Schulkindes, wenn es seine Pfarrei, seinen Pfarrer, seine ihm lieb gewordenen lokale kirchliche Feiertage, die Feste seiner Pfarrei im Leitfaden für kirchliche Heimathkunde, im Diöcesankalender verzeichnet findet.

Nun noch eine praktische Frage: Ist die Herstellung eines Diöcesankalenders nicht zu kostspielig, und wer soll sie in Angriff

Digitized by Google

nehmen? Der Diöceſankalender muß vom Ordinariat ausgehen, denn nur dort liegt das hierfür nöthige ſtatiſtiſche Material. Das apoſtoliſche Vikariat Sachſen beſitzt ein ſolches kirchliches Jahrbuch in ſeinem vortrefflichen Bennokalender. Er koſtet 50 Pfg., die meiſten Käufer aber geben freiwillig über den Preis hinaus, die Mitglieder der königl. Familie z. B. zeichnen für den Bennokalender 10 und 20 Mark. Ueber Vertrieb des Kalenders, Einnahmen und Ausgaben erſtattet der Bennokalender alljährlich eingehenden Rechenſchaftsbericht. Dem diesjährigen Bericht entnehmen wir, daß im Jahre 1901 für den Kalender eingingen 2861 Mark 70 Pfg., die Ausgaben betrugen 1681 Mark 24 Pfg., es verblieb alſo ein Ueberſchuß von 1180 Mark 46 Pfg., der an katholiſche Wohlthätigkeitsanſtalten des ſächſiſchen Vikariats vertheilt wird. Daß gerade Sachſen ſchon lange ein kirchliches Jahrbuch beſitzt, iſt kein Zufall. Das Land iſt eine Diasporadiöceſe. Der größere Theil der Katholiken iſt zugezogene Bevölkerung; dieſe über die kirchlichen Verhältniſſe des Landes zu belehren, machte ſich frühzeitig das Bedürfniß geltend und ſchuf den Bennokalender.

Dieſelben Verhältniſſe aber, mit denen das apoſtoliſche Vikariat Sachſen zu rechnen hat, ſtellen ſich in den übrigen Diöceſen Deutſchlands auch mehr und mehr ein; die Stabilität der Bevölkerung ſchwindet überall, überall ſtarker Zuzug von außen und zunehmende Miſchung der Konfeſſionen. Da reicht die Tradition der eingeſeſſenen katholiſchen Bevölkerung nicht mehr aus, beſonders da nicht, wo ſie keinen Rückhalt mehr an der Schule hat, hier muß eine planmäßige Orientirung durch die kirchliche Verwaltung ſelbſt einſetzen, und ein ganz geeignetes Organ hiefür dürfte ein kirchliches Jahrbuch, ein Diöceſankalender ſein.

Dr. Seidenberger.

Digitized by Google

XII.
Literatur.

P. **Hildebrand Höpfl, O. S. B.** Die höhere Bibelkritik. Eine Studie über die moderne rationalistische Behandlung der hl. Schrift. Paderborn, F. Schöningh 1902. 110 S. *M* 2.50.

Um die vorliegende Studie gerecht zu beurtheilen, muß man sie nehmen als das, was sie sein will: nicht als eine allseitig erschöpfende Darlegung und Würdigung der kritischen Hypothesen, sondern als eine kurze, aber doch umfassende Orientierung über den gegenwärtigen Stand der sog. höheren Bibelkritik. Dabei hat der Verfasser nach dem Vorwort offenbar an weitere Kreise von Theologen, Studirenden, wissenschaftlich gebildeten Laien gedacht, die, ohne sich in die massenhaft angeschwollene Fachliteratur vertiefen zu können, einer Orientirung über Methode und Ergebnisse der kritischen Bibelforschung bedürfen oder eine solche suchen. Die katholische Literatur hat noch keinen Ueberfluß an solchen Studien und auf ihren Zweck angesehen kann die vorliegende als geeignet, willkommen und empfehlenswerth bezeichnet werden. Sie stellt im I. Abschnitt (S. 1—29) die Ansichten der Koryphäen der höheren Kritik übersichtlich zusammen, unterzieht im II. Abschnitt (S. 29—97) die „Ergebnisse" in betreff einiger Hauptpunkte (Quellenscheidung, Geschichte, Religion, Kultus) einer Prüfung und legt im III. Abschnitt (S. 97—110) den katholischen Standpunkt bei Erklärung des A. Test. dar.

Der Verfasser deutet im Vorwort an, daß es ihm um Vertheidigung der altehrwürdigen Tradition zu thun ist, „an der wir im Großen und Ganzen mit vollem Rechte festhalten können". Er weiß auch, daß „wir nicht genöthigt sind, Alles für bare Münze hinzunehmen, was uns die modernen Forscher als sicheres wissenschaftliches Resultat bieten" (S. 73); er vergißt nicht zu betonen, daß die moderne Kritik die Tendenz hat, alles Uebernatürliche als überflüssig, ja als unmöglich darzustellen und deshalb im Großen und Ganzen zu verwerfen. Andererseits hält er aber nicht blos „Concessionen an die modernen Resultate" für statthaft, ja nothwendig (Vorw.), sondern er spricht sich auch — namentlich

Digitized by Google

im II. Abschnitt — über derartige Concessionen mehrfach in einer Weise aus, die nach der Seite der Tradition als zu schüchtern, nach Seite der Kritik als zu weitgehend, zum mindesten aber als mißverständlich bezeichnet werden kann. Wir verzichten auf eine Zusammenstellung solcher, zum Theil allerdings nur hypothetischer, Aeußerungen, da sie sich dem Leser von selbst aufdrängen und beschränken uns auf einige allgemeinere Bemerkungen.

Man sollte u. E. nicht so leicht und so viel von „Concessionen" reden. Vor „Concessionen an die ungläubige Wissenschaft" ist mit Recht die jüngere Generation erst vor einigen Jahren gewarnt worden. Denn erstens sind die „gesicherten Ergebnisse" der höheren Kritik noch lange nicht zahlreich und sicher genug, um „gebucht" zu werden. Noch ist die Unsicherheit und Uneinigkeit auch unter den „Koryphäen" so groß und macht sich sogar eine rückläufige Bewegung zu Gunsten der Ueberlieferung geltend, daß wir besser thun, einstweilen noch abzuwarten, was etwa als positiver Ertrag der kritischen Arbeit übrig bleiben wird. Gewiß „ist es von Wichtigkeit, für die Bestrebungen und Resultate der höheren Kritik ein offenes Auge zu haben" (Vorwort), aber darum braucht nicht gleich von Concessionen die Rede zu sein. Da verdient doch der principielle Standpunkt und die sachliche Kritik, die z. B. Dornstetter in seiner lehrreichen Studie über Abraham (Bibl. Studien VII, 1—3) gegenüber den modernen Resultaten zur Geltung bringt, entschieden den Vorzug. Weiterhin ist in Betracht zu ziehen, daß Manches, was gemeinhin als „Concession" bezeichnet wird, bei Lichte besehen, gar keine solche ist. Gewiß ist es richtig, daß „verschiedene Resultate der höheren Bibelkritik mit den Lehren der kath. Kirche vereinbar" sind (S. 96). Aber es wäre noch richtiger gewesen, zu sagen, daß die „Resultate", welche der Verf. hier im Auge hat — es handelt sich wohl um die S. 34 f. erörterten Punkte — der Hauptsache nach gar nicht neu, sondern von der älteren kath. Bibelwissenschaft schon „zugegeben" wurden, ehe es eine protestantische nur gab (vgl. Hummelauer, Deuteronom. p. 3 sqq.; Hoberg, Genesis S. XXVI; Meignan, David p. XLVIII sqq.). Endlich ist noch immer ein großer Unterschied zwischen „Concessionen", wie sie der Vers.

Digitized by Google

im Auge hat und „Concessionen an die ungläubige Wissenschaft", so wie das Wort gewöhnlich verstanden wird. Was die Wissenschaft mit ihren Mitteln und mit „wahren Beweisen" (Aug. Gen. ad litt. I, 21, 41) über die literarische Geschichte der hl. Bücher, über die Geschichte des mosaischen Gesetzes, über den Antheil der exilischen oder nachexilischen Zeit an der uns vorliegenden Fassung der alttestamentlichen Schriften u. ähnl. evident oder wenigstens wahrscheinlich zu machen weiß, verdient einfach die Anerkennung, die der Wahrheit bezw. Wahrscheinlichkeit gebührt und diese kann eigentlich nicht „Concession" genannt werden. Diese Anerkennung schließt auch keineswegs eine Anerkennung der falschen Voraussetzungen ein, mit denen die „ungläubige" Wissenschaft arbeitet; sie bezieht sich eben nur auf die Wahrheitsmomente, die nicht in Folge, sondern trotz dieser Voraussetzungen gewonnen werden und in der Regel leider unter Haufen von Schutt und Spreu vergraben liegen. Es sollte deshalb auch hervorgehoben werden, daß die Ergebnisse der noch in den Anfängen stehenden positiven Kritik (vgl. Bibl. Studien, Bd. VI) nicht ohne weiteres Concessionen genannt werden können und zwar schon deshalb nicht, weil sie den Ergebnissen der höheren Kritik entgegengesetzt oder, soweit sie sich damit berühren oder decken, auf anderer Grundlage und mit anderen Mitteln gewonnen sind, auch ihren hypothetischen und problematischen Charakter nicht verleugnen. Als interessantes Beispiel dafür, wie sich trotz der „abgrundtiefen Kluft", welche die kath. Wissenschaft von der „voraussetzungslosen Forschung" scheidet, gewisse Ergebnisse der beiderseitigen Arbeit berühren können, liefert die neue Schrift von Engert über das Problem des „betenden Gerechten in den Psalmen" (Würzburg, Göbel & Scherer) 1902, die ja wohl zu einer weiteren Discussion Veranlassung geben wird.

Der Grundgedanke des III. Abschnittes hätte wohl noch etwas eingehender beleuchtet und kräftiger durchgeführt werden können. Es war leicht, zu zeigen, wie die Koryphäen der höheren Kritik sich drehen und wenden, um an der Autorität Christi vorbeizukommen und die „Vermittelung" zwischen Wissenschaft und „Glaube" — wie sie das Wort verstehen — herzustellen. Darüber

Digitized by Google

ist allmählich eine umfangreiche Literatur erwachsen, an deren Hand die Zerfahrenheit und Verschwommenheit der Kritik, soweit sie sich mit den religiösen Grundfragen berührt, drastisch dargelegt werden konnte. In den Literaturangaben ist Vollständigkeit nicht beabsichtigt. Man vermißt aber ungern den Hinweis auf manche einschlägige kath. Arbeiten, die für den weiteren Leserkreis, den der Verf. im Auge hat, vielleicht nicht ohne Interesse oder Nutzen gewesen wären.

Mainz. Dr. Selbst.

J. Hoffmann, Die hl. Schrift ein Volks- und Schulbuch in der Vergangenheit. Soll sie dieses auch in Gegenwart und Zukunft sein? Kempten, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung. 147 S. ℳ 2.40.

Der Verf. dieser Schrift verfolgt einen eminent praktischen Zweck. Indem er darlegt, in welchem Sinne und Umfang die hl. Schrift in der Vergangenheit ein Volks- und Schulbuch war, liefert er nicht blos eine schlagende Widerlegung der immer noch nicht ausgestorbenen protestantischen Vorurtheile gegen das „Bibelverbot" und die Praxis der katholischen Kirche, sondern er schafft auch eine sichere Grundlage für die Beantwortung der Frage, in welchem Sinne eine allseitigere und gründlichere Kenntniß der hl. Schrift in Schule und Familie zu wünschen und zu vermitteln sein möchte. Vielleicht ruft schon der Titel und die Fragestellung bei ängstlichen Gemüthern gewisse Bedenken hervor. Sie mögen sich beruhigen! Das Material, welches der Verf. vorlegt, ist keineswegs neu und will es auch nicht sein, aber doch wichtig und interessant genug, um auf's Neue vorgelegt zu werden unter Vermeidung all' der verschiedenen Einseitigkeiten und Uebertreibungen, mit denen speciell die Frage des Bibellesens der Laien im Laufe des 19. Jahrhunderts auch von katholischer Seite vielfach behandelt worden ist. Da ist nichts von Reformideen, nichts von abfälliger Kritik des Bibelverbotes oder der kirchlichen Praxis, ebensowenig von einer Ueberschätzung des Bibellesens zu spüren. Das Ergebniß der mit warmem Herzen, mit emsigem Fleiß, aber mit maßvollem Urtheil geführten Untersuchung ist vielmehr einfach dieses:

Digitized by Google

„Es erscheint wünschenswerth, daß die hl. Schrift in ausgewählten Theilen Schule und Familie möglichst zugänglich gemacht werde, in ihrem ganzen Umfang aber, wie sie liegt, kann und soll sie nicht ein Buch für Alle sein, um so weniger in dem Sinne, als ob sie für den Einzelnen Norm und Richtschnur des Glaubens werden könnte." Was den Gebrauch der hl. Schrift in der Schule betrifft, so befürwortet der Verf. genau dasselbe, was ich in der Besprechung von Hückelheim's „Apostelgeschichte" näher bezeichnet und gebilligt habe (vgl. Kath. 1902, II, 84 ff.). Für den Gebrauch in der Familie wünscht er eine Uebersetzung und Bearbeitung der hl. Schrift, die unter Wahrung des Zusammenhanges alles irgendwie für Kinder und Schwache Anstößige oder für das religiöse Leben weniger Belangreiche ausscheiden müßte, um als Hausbuch, namentlich auch für sog. bessere Familien empfohlen werden zu können. Hierin trifft der Verf. mit einem Gedanken zusammen, der mich seit Jahren lebhaft beschäftigt hat und der Würdigung der Gelehrten wie der Seelsorgsgeistlichen zu empfehlen sein dürfte. Ich stehe nicht an, sowohl zu der Begründung als zu der Skizzirung der Aufgabe, wie sie der Verf. S. 143 f. gibt, meine volle Zustimmung auszusprechen und dem Wunsche Ausdruck zu geben, es möchten sich geeignete Kräfte und Verleger finden, welche alsbald an die Verwirklichung derselben herantreten. Die Schrift Hoffmann's selbst ist Priestern und (gebildeten) Laien, speciell auch Studirenden der Theologie und anderer Fächer, auf's angelegentlichste zu empfehlen. Ihre Lektion belehrt, erquickt, erweckt Eifer für das hl. Wort Gottes! In der Literatur vermißt man zu S. 62 ff. Falk's Bibelstudien in Mainz, und zu S. 124 Fenelon's berühmtes Schreiben über das Lesen der hl. Schrift in der Volkssprache. Auch Wiseman's lesenswerthe Abhandlung darüber ist nicht erwähnt. Im Uebrigen füllt das Verzeichniß der benützten Literatur vier volle enggedruckte Seiten.

Mainz. Dr. Selbst.

Digitized by Google

La mère de Dieu et la mère des Hommes d'après les pères et la théologie par le P. J.-B. *Terrien*, S. J. Deuxième partie. La mère des Hommes. 8°. Vol. I. p. 612. vol. II. p. 550. Paris. P. Lethielleux. 1902. Frcs. 8.

Die beiden ersten Bände dieses klassischen Werkes wurden in dieser Zeitschrift 1902. I, 277 von mir zur Anzeige gebracht. Dank dem erstaunlichen Fleiß des unter den drückendsten äußeren Verhältnissen nicht erlahmenden Verfassers sind nun auch die beiden letzten Bände an's Licht getreten, deren Gründlichkeit, theologische Gelehrsamkeit und geschickte Darstellung das über die beiden ersten Bände abgegebene Urtheil lediglich bestätigen und erweitern. Vor Allem wünscht Terrien als Theologe zu schreiben. Seiner Akribie in den Citaten, eines der vornehmlichsten Ziele seiner Bemühungen, hält seine umfassende Kenntniß der Werke der Kirchenväter im Osten und Westen und der mittelalterlichen Scholastiker die Wage, dabei sind aber die geistigen Strömungen der Neuzeit, wie der Protestantismus, die von Muratori und seinem Freundeskreise im 18. Jahrhundert in Italien vertretene Richtung, endlich die ächt rationalistische Mariologie von Pusey in Oxford sehr wirkungsvoll geprüft. Spekulativ im edelsten Sinne des Wortes und positiv zugleich in dem Maße, daß auch der schlichte Mann des Volkes den Ausführungen zu folgen vermag, hat der Verfasser in der Geschichte der Mariologie sich dauernd seinen Platz erobert.

Der dritte Band beleuchtet in sieben Büchern: 1. die Thatsachen und die providentiellen Gründe der geistlichen Mutterschaft Mariens. 2. Die Grundlagen derselben. 3. Maria auf Calvaria. 4. Verkündigung der Mutterschaft der Gnade. 5. Maria in der Ausübung der Pflichten der Mutterschaft der Gnade. 6. Vorhandensein aller Bedingungen zu diesem Zwecke. 7. Folgerungen: Herrschaft der Barmherzigkeit und Erhabenheit und Wahrheit der Mittlerschaft Mariens. Von besonderer Bedeutung erschienen uns Terrien's geistvolle Ausführungen über die Bedeutung der Zustimmung Mariens zum Geheimniß der Menschwerdung, über ihre Mitarbeit am Werke der Erlösung, endlich über ihr Amt als Ausspenderin der von ihrem göttlichen Sohne

Digitized by Google

verdienten Gnade. Wünscht der Marienprediger am Feste der Compassio, deren Terminologie in ihrer klassischen Bedeutung ebenso klassisch von Terrien beleuchtet wird, eine wahre Mine ächter Goldkörner, dann studire er Buch 3: Marie au Calvaire. Im letzten Buche beleuchtet der Verfasser als Vertheidiger der Lehre des hl. Alphonsus den Satz: Alle Gnaden ohne Ausnahme werden durch Maria's Vermittelung gespendet. Besonders angenehm berührt die sorgfältige Benutzung der marianischen Rundschreiben Leo's XIII., die durchaus, ohne sich damit zu spreizen, im Geiste der Kirchenväter gehalten sind und deren Lehren auf unsere Zeit zur Anwendung bringen.

Im vierten Bande behandelt der geistvolle Verfasser in Buch 8 die Kinder Mariens. 9. Der Cultus der Mutter Gottes seitens ihrer Kinder. 10. Die Wirkungen der Verehrung. 11. Wie die Kinder und Diener Mariens der Pflicht der Verehrung ihrer Mutter entsprochen haben — anscheinend einfache Fragen, die aber durch Terrien mit den Fackeln der Philosophie und Theologie beleuchtet werden und so auch tiefer blickende Geister befriedigen. Diese Bemerkung bezieht sich namentlich auf das achte Buch mit den Ausführungen über die Stellung der Muttergottes zur Kirche und zu den Engeln, die durchaus im Geiste der großen Kirchenväter gehalten sind und zeigen, wie verhängnißvoll die Erstickung des Mariencultus auf die Lehre von der Kirche einwirken muß. Wie selbstständig der Verfasser auch hier vorangeht, das beweisen seine Darlegungen gegen Newman (80) und den hl. Thomas (141). Die Begründung des cultus hyperduliae gibt Terrien Veranlassung zu ausgezeichneten Bemerkungen über die Natur und das Wesen der Gottesverehrung überhaupt. Auch die Untersuchungen über die Erscheinungen Mariens, ihre Stellung zu den Verklärten des Himmels, zum Fegfeuer und zur Hölle; über die Frage, ob der Mariencult nothwendig sei, endlich über die Sprache der großen Theologen bei Schilderung der Vorzüge der Muttergottes athmen den hohen Geistesflug des Verfassers und befriedigen auch die höchsten Forderungen. Sehr wohlthuend wirkt die fleißige Benutzung der englischen und italienischen Literatur, sowie der archäologischen Untersuchungen bis herab zu der Ende

Digitized by Google

December 1901 auf dem römiſchen Forum entdeckten älteſten Marienkirche. Ein gutes Regiſter bildet den Schluß des unſchätzbaren Werkes.

Aachen. A. Belleſheim.

A History of the English Church. Edited by the Very Rev. *W. R. W. Stephens*, Dean of Winchester, and the Rev. *William Hunter*, M. A. Vol. IV. The English Church in the sixteenth Century from the Accession of Henry VIII to the Death of Mary. By *James Gairdner*, C. B., Hon. LL. D. Edinb. London. Macmillan and Co. 1902. 8°. VII. 430 pag. 7½ shill.

Die voraufgegangenen Bände dieſes Sammelwerkes wurden von mir in dieſer Zeitſchrift beſprochen 1900. II, 465. 728. Jetzt liegt vor die Geſchichte der engliſchen Kirche, oder genauer geredet, der katholiſchen Kirche in England, vom Anfang der Regierung Heinrich's VIII. (1509) bis zum Tode ſeiner Tochter Maria Tudor am 17. November 1558. Von allen Theilen bildet der gegenwärtige den allerbedeutendſten, ja, man wird kaum irren mit dem Urtheil, daß auch keiner der noch zu erwartenden drei Beiträge, welche die engliſche Kirche unter Eliſabeth und Jakob I., von Karl I. bis zum Tode der Königin Anna (1625 bis 1714), endlich die noch übrige Zeit des achtzehnten Jahrhunderts behandeln werden, die prächtige Leiſtung Gairdner's auch nur erreichen, geſchweige denn übertreffen wird. Glänzt der Verfaſſer in allen wiſſenſchaftlichen Kreiſen als Herausgeber der State Papers Heinrich's VIII., an deren Veröffentlichung er fortwährend mit einem Fleiße und einer Gewiſſenhaftigkeit arbeitet, die unſere Bewunderung erregen, dann entſpricht ſein obiges Werk vollkommen den Erwartungen, die man an die Leiſtung eines der größten engliſchen Geſchichtsforſcher unſerer Tage ſtellen darf. Hier empfangen wir eine Geſchichte der kirchlichen Umwälzung unter Heinrich VIII., an welcher ſich nicht mehr wird rütteln laſſen. Altüberlieferte Legenden zerſtieben und die Wahrheit, welche für die katholiſche Kirche zeugt, tritt uns machtvoll entgegen auf Grund von Urkunden, deren Befreiung aus dem Staub der Archive meiſtens Gairdner erſt zu danken iſt.

Digitized by Google

Nachdem der Verfaſſer in dem einleitenden Kapitel „die Kirche unter Heinrich VII." ſeiner Darſtellung den Boden unterbreitet, ſchildert er in zwanzig Kapiteln die wechſelvollen Schickſale der Kirche unter Heinrich VIII. und ſeinen Kindern Eduard VI. und Maria. Die Darſtellung iſt knapp, aber jeder Satz von ſeltenem Reichthum. Daß Gairdner auf ſeinem proteſtantiſchen Standpunkt gegen die Mängel des alten Kirchenthums nicht blind iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Um ſo wohlthuender berührt den katholiſchen Leſer das feſte, ſtets geſicherte Urtheil eines ſolchen Mannes über die innerſten Triebfedern der Kirchenpolitik Heinrich's VIII., über die Einführung der religiöſen Neuerung, die Stellung der Biſchöfe zur Annahme von Verbeſſerungen in der Kirche, den Charakter der Königin Katharina und ihrer Gegnerin Anna Boleyn, die Stellung der Bibel in der mittelalterlichen Kirche Englands. Selbſt Clemens VII. empfängt eine vorurtheilsfreiere Würdigung, als man ſie bei katholiſchen Geſchichtsſchreibern ſonſt anzutreffen gewohnt iſt. Das Nämliche gilt von der Königin Maria, deren Charakteriſtik durch Gairdner mit der altüberlieferten proteſtantiſchen Auffaſſung ſtark gebrochen hat. Und nun gar das Martyrerbuch von Foxe — auch hier erweiſt ſich Gairdner von ſeltener Unbeſtechlichkeit des Urtheils. Das Schlußwort, gemäß welchem die anglikaniſche Staatskirche „das religiöſe Gefühl der Nation widerſpiegele", werden Millionen von Engländern, die nicht Mitglieder der Staatskirche ſind, in Verbindung mit den Katholiken nicht billigen.

Ein Verzeichniß der vornehmlichſten Ereigniſſe dieſer Zeit, eine Tabelle der Ordenshäuſer, ein herrliches Regiſter und eine Karte der Bisthümer und Klöſter, ſind Beigaben, die dem treuen und hingebenden erſten Archivbeamten Englands alle Ehre machen.

Aachen. A. Bellesheim.

Digitized by Google

Der Katholizmus, seine Aufgabe und seine Aussichten nach Prof. Dr. Albert Ehrhard von P. Augustin Rösler C. SS. R. Hamm, Verlag von Breer und Thiemann. 1902. 84 S. ℳ 1.30.

P. Rösler hat die im Wiener „Vaterland" über das bekannte Buch von Professor Ehrhard veröffentlichten Artikel einer Umarbeitung unterzogen und in Broschürenform erscheinen lassen.

In der 4. Auflage seines Buches hatte Prof. Ehrhard erklärt, er behandele die Versöhnung der modernen Welt mit der katholischen Religion nur vom kulturellen Standpunkte aus, er rede demnach nicht von den religiösen, sondern nur von den kulturellen Aufgaben der Katholiken.

Der Verfasser der vorliegenden Broschüre führt nun zuerst den Nachweis, daß Herr Ehrhard die von ihm beabsichtigte Beschränkung in Wirklichkeit nicht durchgeführt habe und dem Zwecke seines Buches nach nicht habe durchführen können. Da er aber doch wieder diese Trennung angestrebt habe, so sei dadurch seinem Buche jene Unklarheit und Unbestimmtheit aufgeprägt worden, die jedem aufmerksamen Leser sofort in die Augen falle.

Inzwischen hat Herr Ehrhard in einem eigenen Buche[1]) seinen Kritikern geantwortet. Hier behauptet er, alle seine Kritiker hätten ihn mißverstanden. Er habe in seinem Buche „keinen Massenbekehrungsversuch gemacht, habe die Frage, wie die antichristliche moderne Welt zum wahren Glauben bekehrt werden kann, nicht behandelt. Sein Buch sei eine Auseinandersetzung mit der heutigen konkreten Kulturwelt, der er beweisen wollte, daß sie sich zur Rechtfertigung ihres Widerspruchs gegen Katholizismus, Christenthum und Religion nicht auf die berechtigten Forderungen und Bestrebungen des modernen Kulturlebens stützen könne" (S. 31). Dem fügt er hinzu, er habe nur angestrebt, die Anhänger der modernen Kultur in ein harmonisches Verhältniß zum Katholizismus zu bringen. „Damit ist die Grenze, bis zu welcher ich in meinem Buche gehe, scharf bestimmt. In ein harmonisches Verhältniß zum Katholizismus treten ist ja doch noch lange keine

1) Liberaler Katholizismus. Ein Wort an meine Kritiker. Stuttgart und Wien 1902.

Digitized by Google

Bekehrung zur katholischen Kirche und zum wahren religiösen Leben" (S. 33).

Daß Herr Ehrhard trotz dieser bestimmten Erklärung die von ihm bezeichnete Grenze nicht innegehalten, daß er in seinem Buche mehr angestrebt habe als die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen der modernen Kultur und dem Katholizismus, weist P. Rösler, wie bereits oben bemerkt, klar und überzeugend nach.

Der Wichtigkeit der Sache wegen wollen wir dem von P. Rösler Gesagten Einiges hinzufügen.

In seinem zweiten Buche schreibt Herr Ehrhard: „Es ist doch klar, daß ich damit lediglich meine, es müsse noch mehr gearbeitet werden zur Wiedereroberung weiter gebildeter Kreise für ein wahrhaft katholisches Denken und Leben, es dürften nicht die Landbevölkerung und angestammte katholische Familien aus den höheren Ständen als der einzige Gegenstand kirchlicher Wirksamkeit und Fürsorge[1]) aufgefaßt werden . . . Das steht doch S. 299 f. (resp. 289) meines Buches zu lesen."

Hiermit ist doch klar erwiesen, daß Herr Ehrhard die angebliche Grenze, bis zu welcher er in seinem Buche gehe, um ein Bedeutendes überschritten hat, denn daß es sich bei „der Wiedereroberung weiter gebildeter Kreise für ein wahrhaft katholisches Denken und Leben" und bei „dem Gegenstand kirchlicher Wirksamkeit und Fürsorge" um ganz andere Dinge handelt, als um die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen der modernen Kultur und dem Katholizismus wird er doch selbst nicht in Abrede stellen wollen.

Wie ungenau und unzutreffend Herr Ehrhard in den oben angeführten Worten den Zweck seines Buches bezeichnet und wie wenig er die Trennung der kulturellen Aufgaben von den religiösen durchgeführt hat, ergibt sich auch aus Folgendem:

Er schreibt in seinem ersten Buche (2. Ausg. S. 337): „Noch wichtiger ist aber die weitere Folgerung, daß das Ziel der Wirksamkeit der katholischen Kirche nicht ein ewiger Kampf gegen

1) Von dem Referenten gesperrt.

Digitized by Google

die moderne Welt sein kann, sondern die Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholizismus und durch diese Versöhnung die Rettung der modernen Gesellschaft." Den Weg, der dazu führt, will er aber in dem letzten Abschnitte seines Buches „grundsätzlich zu bestimmen" suchen.

Wird denn nun irgend Jemand und wird Herr Ehrhard selbst glauben wollen, diese Versöhnung und die Rettung der modernen Gesellschaft bestehe darin, die moderne Welt in ein harmonisches Verhältniß zum Katholizismus zu bringen?

Wenn aber der verehrte Herr von „dem Ziele der Wirksamkeit der katholischen Kirche" redet, so sagt er doch deutlich genug, daß es sich zunächst nicht um kulturelle, sondern um religiöse Aufgaben handeln kann.

Es beruhen darum die Ausführungen P. Rösler's über den Zweck des Ehrhard'schen Buches durchaus nicht auf einer irrigen Voraussetzung, auf einem Mißverständnisse, es bestehen dieselben vielmehr zu vollem Recht. Herr Ehrhard hat dies aber, wie wir oben gezeigt, in seinem zweiten Buche, welches das angebliche Mißverständniß aufklären sollte, nur bestätigt.

P. Rösler behandelt dann weiter in seiner Broschüre die drei Fragen: „1) Hat der Verfasser die mittelalterliche Entwickelung der Kirche und ihre Bedeutung für die Gegenwart richtig gekennzeichnet? 2) Ist die moderne Zeit mit ihrer eigenthümlichen Kultur in ihrem Verhältniß zum Katholizismus einwandfrei dargestellt? 3) Können sich die Katholiken und die der Kirche entfremdeten Anhänger der modernen Kultur auf dem Wege die Hand zur Versöhnung reichen, den der Verfasser beiden vorgezeichnet hat?" Daran schließt er noch einen Abschnitt über „die Aufgabe der Katholiken in der Gegenwart".

Nach dem bereits Gesagten können wir auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. P. Rösler anerkennt vollständig die edeln Absichten des Verfassers, hebt viel Gutes und Schönes an dem Buche hervor, zeigt aber, daß auf dem von Herrn Ehrhard gekennzeichneten Wege das hohe Ziel, das dieser sich gesetzt, nicht zu erreichen sei. Dabei sind seine Ausführungen in einem überaus ruhigen, objektiven und nobeln Ton gehalten. Durch „die Un-

Digitized by Google

klarheit, Verschwommenheit, das Kautschukartige" seines Buches, wie ein anderer Kritiker sich ausdrückt, hat Herr Ehrhard P. Rösler und mit ihm andern Beurtheilern nur zu viel Anlaß zu begründeten Ausstellungen gegeben.

Daß die großen katholischen Blätter Deutschlands mit wenig Ausnahmen von der vorliegenden Broschüre, welche wissenschaftlichen Werth und des Belehrenden in Menge aufzuweisen hat, keine Notiz genommen, nachdem sie das Ehrhard'sche Buch nicht genug anzupreisen wußten, ist sehr zu bedauern. Es macht sich darin eine Einseitigkeit, eine Voreingenommenheit für bestimmte, bisher nicht genügend geklärte Ideen bemerkbar, welche zu der Aufgabe der katholischen Presse im schroffsten Gegensatze stehen, und welche nur zu sehr an die Gepflogenheiten des modernen Liberalismus und der ungläubigen Wissenschaft erinnern, die ihnen unangenehme Dinge einfach damit unschädlich zu machen suchen, daß sie dieselben ignoriren.

Wir unsererseits empfehlen die werthvolle Broschüre auf's angelegentlichste. G. W.

Psalm 118 für Betrachtung und Besuchung des Allerheiligsten erklärt und verwerthet von Dr. Jakob Schmitt, Päpstl. Hausprälat und Domcapitular in Freiburg i. B. (Herder, 1901.) S. VIII, 392. *M* 2.20.

Nachdem der hochw. Hr. Verfasser anfänglich einige Verse des genannten Psalms in der Linzer theol.-practischen Quartalschrift erklärt hat, bietet er in diesem Büchlein seinen priesterlichen Mitbrüdern die Erklärung des ganzen Ps. 118 mit dem Wunsche, sie „möge zu fruchtreicher Betrachtung und andächtiger Rezitation sowie zu gnadenreicher Besuchung des Allerheiligsten ihnen eine kleine Beihilfe leisten". Das schöne, überaus praktische Büchlein verdient wärmstens empfohlen zu werden; dasselbe wird ohne Zweifel — wie schon jene Artikel der theol.-prakt. Quartalschrift — großen Anklang finden in geistlichen Kreisen und Vielen bei der Betrachtung und Besuchung nicht nur eine „kleine Beihilfe", sondern reiche Anregung und geistigen Genuß gewähren.

Digitized by Google

Die Sonntagsschule des Herrn oder die Sonn- und Feiertagsevangelien des Kirchenjahres von Dr. Benediktus Sauter O. S. B., Abt von Emaus in Prag. 8°. 1. Bd. VI u. 471 S. (3 M. 20 ₰, geb. 4 M. 20 ₰). — 2. Bd. IV u. 388 S. (2 M. 80 ₰, geb. 3 M. 80 ₰). Freiburg i. B., Herder 1901—1902.

Die sonn- und feiertäglichen Ansprachen eines Abtes an die versammelte Klosterfamilie werden hiemit veröffentlicht. In Dialogform redet „der Meister" zum „Schüler" und erklärt ihm unter fleißiger Verwendung der hl. Kirchenväter die betreffende, im vollen Wortlaut stets vorangesetzte Perikope. Da der „Meister" im vorliegenden Werke nicht ausschließlich für „Ordensleute", sondern „für Geistlich und Weltlich, für Gelehrt und Ungelehrt" spricht, so begrüßen wir dasselbe als eine werthvolle Bereicherung der homiletischen Predigtliteratur. Ein Sachregister hilft diesen neuen „Brunnen" rasch zu verwerthen. Der Geist dieser „Sonntagsschule" erhellt aus folgenden Worten des Meisters: „Wenn man die heilige Schrift mit rauher, d. h. ehrfurchtsloser Hand erfaßt, wenn man mit hochmüthiger Vorwitzigkeit und Menschenweisheit diese heiligen Blätter umschlägt, oder wenn man gar mit unlauterer Absicht, mit Bosheit des Herzens dem Heiligthum der Schrift sich naht, dann verschließt sich sofort ihr göttlicher Inhalt, und anstatt Licht und Gnade bricht sengend und verzehrend Feuer aus diesem heiligen Buche hervor. Wenn man aber mit Gebet, in Demuth und Herzenseinfalt, in lauterer und reiner Absicht die heiligen Schriften erforscht, dann kommt der Heilige Geist zu Hilfe, und Licht um Licht geht auf, bis die Seele ganz trunken ist von himmlischen Wahrheiten und das Herz erglüht in Liebe zum Erlöser und mit Thomas ausruft: „Mein Herr und mein Gott!" (Bd. I. S. 225.)

T. M. R.

Berichtigung. Seite 96 Z. 10 ist statt IIC zu lesen: iiijc.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XIII.

Tertullian: De pudicitia cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs.

(Von Professor Gerhard Esser in Bonn.)

Im 21. Kapitel seiner in montanistischer Aufregung verfaßten Schrift de pudicitia hat Tertullian uns die Begründung aufbewahrt, welche der römische Bischof Kallistus [1]) seinem Bußedikt durch die Berufung auf Matth. 16, 18 f. gab [2]). Zu verschiedenen Malen hat Harnack auf die Bedeutung dieser Stelle für die „Entwickelung" des römischen Primates hingewiesen, und mit Recht

1) Die Annahme, daß das von Tertullian bekämpfte Bußedikt demselben Papste angehört, den auch Hippolyt bekämpft, ist jetzt ziemlich allgemein. Vgl. E. Rolffs, Das Indulgenzedikt des röm. Bischofs Kallist (Texte und Untersuchungen zur altchr. Lit. XI, 3. Leipzig 1893), S. 8 und Funk, Zur altchr. Bußdisciplin (Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. Paderborn 1897) I, S. 156 ff. Neuerdings wird indeß diese Annahme von Hauck, Herzog's Real-Enc., 3. Aufl., Art. Calixt I. bestritten.

2) Die Stelle lautet: De tua nunc sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni coelestis vel: quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in coelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam — qualis es, evertens atque commutans manifestam Domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?! Super te, inquit, aedificabo ecclesiam meam, et: dabo tibi claves, non ecclesiae, et: quaecunque solveris vel alligaveris, non quae solverint vel alligaverint. (In der Wiener Ausgabe von Reifferscheid und Wissowa pars I. 269, 31; 270, 1.) Oehler, dem Reifferscheid folgt, setzt nach propinquam ein Fragezeichen. Indessen ist es besser Si — praesumis als Conditionalsatz aufzufassen, dessen Nachsatz, mit qualis beginnend, des größeren Nachdrucks halber in die Form der Frage oder des Ausrufs gekleidet ist. Vgl. Rolffs a. a. O. S. 55. Anm. 1.

Digitized by Google

hat Mirbt dieselbe in seinem Werke: Quellen zur Geschichte des Papstthums und des römischen Katholicismus, 2. Aufl. S. 18 aufgeführt. Seltsam muß es aber berühren, wenn daselbst in den vorgedruckten Literaturangaben zur Würdigung der Stelle nur auf J. Langen, Vatikanisches Dogma I, 54 und J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche S. 84 f. verwiesen wird; denn ersterer lehnt ein näheres Eingehen auf die Stelle überhaupt ab [1]), und letzterer, überall den Einfluß der pseudo-clementinischen Literatur witternd, ist durch seine Tendenztheorie von einer auf Grund pseudo-clementinischer Legenden herbeigeführten Usurpation des ursprünglich jerusalemischen Primates durch die römische Kirche zu einer Mißhandlung der Stelle gezwungen und so befangen, daß er nicht einmal richtig übersetzt. Es wäre daher, wenn die Interpretation katholischer Autoren nicht erwähnt werden sollte, ein Hinweis auf Harnack's Dogmengeschichte I² S. 409 f. besser am Platze gewesen, woselbst das Verfahren des römischen Bischofs Kallist und die Rechtfertigung desselben als eine entscheidende That in der Reihenfolge jener Vorgänge hingestellt wird, welche (nach Harnack's Auffassung) die allmälige Umwandlung der christlichen Gemeinden in eine reale Konföderation unter dem Primat der römischen Gemeinde und später des römischen Bischofs bewirkt haben sollen. Harnack verweist auf die Form des Ediktes, welches als peremptorisches auftrete, auf die Motivirung desselben, insofern Kallist für seine Anordnung sich auf Matth. 16, 18 f. — es sei das erste Mal in der Geschichte

1) Langen bemerkt kurz in einer Note: „Ausdrücklich weist diesen Gedanken (daß nämlich Matth. 16, 18 f. sich auch auf den Amtsnachfolger Petri erstrecke) auch Tertullian ab. Da indeß diese Abweisung montanistisch tendenziös gefärbt ist und offenbare Unrichtigkeiten enthält, lassen wir diese Stelle bei Seite." Es handelt sich aber nicht um ein Argument Tertullians, sondern um ein solches des römischen Bischofs, das eben Tertullian durch eine Exegese, deren Charakter Langen richtig kennzeichnet, entkräften will. Auch in seiner Geschichte der römischen Kirche I, 220 f. geht Langen an unserer Stelle mit Stillschweigen vorbei, obwohl er die Stellungnahme Tertullian's gegen die in Anspruch genommene Obergewalt des Papstes berührt. Durch die daselbst gegebenen Bemerkungen wird der Sachverhalt verdunkelt.

Digitized by Google

— berufen habe, und auf die Bestreitung Tertullian's, welche erkennen lasse, daß er das Edikt als ein solches ansah, welches für die ganze Christenheit folgenschwer war[1]). Die Stelle verdient demnach, einer näheren Untersuchung gewürdigt zu werden, zumal sie auch bei katholischen Autoren nicht die genügende Aufmerksamkeit gefunden hat. Bei der Behandlung des Primates wird sie entweder ignorirt, oder nur nebenbei citirt; man beruft sich gern auf die cap. 1 von Tertullian gegebene Charakteristik des Ediktes

---

1) Ebenso weist Harnack in seiner Chronologie der altchr. Literatur bis Eusebius I, 703 f. (Zusätze) unserer Stelle eine große Bedeutung für die Erkenntniß des Entwickelungsganges zu, auf welchem es zum Glauben an den römischen Episcopat des hl. Petrus und an die Nachfolge des römischen Bischofs in denselben gekommen sei. Während — so wird in weiterer Ausführung der Gedanken von Lightfoot, The Apost. Fathers P. I. Clem. of Rome II, 50, 5 geltend gemacht — in den älteren Zeiten Petrus und Paulus, beide in gleicher Weise, als Gründer der römischen Kirche angesehen worden seien, trete nach und nach eine Bevorzugung des erstern ein. Aus Tert. de pud. 21 gehe klar hervor: „daß der römische Bischof Calixt sich als Inhaber des Stuhles des Petrus bezeichnet hat." Vgl. gegen die Aufstellungen Harnack's bezüglich des angeblichen Entwickelungsganges A. Kneller S. J. in der Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theol. 1902. I. H. S. 33 ff. und II. H. S. 235 ff. Der dogmatische Glaubensbegriff des „reinen, im Protestantismus errungenen Evangeliums" leuchtet fast aus jedem Wort der Beurtheilung hervor, welche Seeberg (Dogmengesch. I. S. 136) Kallist zu Theil werden läßt. „Manches von seinen (Kallist's) Ausführungen hat einen evangelischen Klang. Aber daß es nur Anklänge sind, zeigt die weitere Geschichte, zeigt der Umstand, daß er nicht etwa einen neuen Bußgedanken bringt, sondern nur die Disciplin hinsichtlich der Hurerei — aus praktischen Rücksichten — ändert, das zeigt vor Allem der ihn leitende Kirchenbegriff. Kallist ist evangelisch — oder auch liberal — gewesen, weil er der erste zielbewußte Hierarch war. Fortan ist die Kirche nicht mehr das heilige Gottesvolk, das den Glauben der Apostel, d. i. den bischöflichen Glauben theilt, sie ist die Gemeinschaft der Menschen, die unter der Herrschaft des Bischofs stehen, die er in der Kirche duldet, und zwar kraft des ihm zustehenden göttlichen Rechtes, Sünden zu vergeben und zu behalten. Wen der Bischof anerkennt, der gehört zur Kirche. Der Bischof ist der Herr über Glauben und Leben der Christenheit kraft göttlicher Machtvollkommenheit. Kallist hat den katholischen Kirchenbegriff geprägt" — und Seeberg hat eine Illustration zu dem „streng festzuhaltenden historischen Charakter der Dogmengeschichte" geliefert.

Digitized by Google

und seines Urhebers [1]) und hat darüber die wichtigere Stelle, wo Kallist sein Edikt aus seiner Amtsvollmacht begründet, außer Acht gelassen.

Die Streitschrift Tertullian's lehnt sich in ihrer Disposition an die Argumente an, welche von katholischer Seite für die Vergebbarkeit der Sünden — und zwar aller Sünden ohne Ausnahme — durch die kirchliche Gewalt geltend gemacht wurden. Für unsere Untersuchung ist es belanglos, ob das Edikt mit einer von Kallist selbst herrührenden längeren Motivirung versehen war, oder ob letztere in einer eigenen Schrift gegeben wurde, oder endlich ob Tertullian nur die Erörterung von Gründen und Gegengründen gibt, wie sie bereits längere Zeit hindurch zwischen Katholiken und Montanisten besprochen zu werden pflegten [2]). Sicher ist, daß an manchen scharf zugespitzten Stellen der römische Bischof als Urheber des Ediktes selbst angegriffen, und daß speciell an unserer Stelle ein aus seiner kirchlichen Amtsstellung hergenommenes Hauptargument bekämpft wird [3]).

---

1) De pud. 1 (220, 2). Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum edicit etc.

2) Mit dieser Frage und mit der Möglichkeit einer Rekonstruktion haben sich beschäftigt E. Preuschen (Tert. Schriften de paenit. und de pudic. mit Rücksicht auf die Bußdisciplin untersucht. Gießen 1890) und am eingehendsten Rolffs in der citirten Schrift. Die Aufstellungen des letztern aber gehen über das Maß erlaubter Kombinationen hinaus und berücksichtigen zu wenig die Eigenart der Schriftstellerei Tertullian's. Vgl. A. Erhard, Die altchr. Lit. und ihre Erforschung von 1884—1900, Freib. 1900. S. 409 f. — Daß übrigens manche Gründe für die Vergebbarkeit der Sünden nicht erst jetzt zum ersten Mal vorgebracht wurden, ergibt sich aus einer Vergleichung von de paenitentia, bes. cap. 8 mit de pudic. Allerdings ist dieser Umstand abhängig von der Frage, ob Tertullian in ersterer, aus seiner katholischen Periode stammenden Schrift eine andere Bußdisciplin bezeugt, als in letzterer.

3) Vgl. das von Preuschen a. a. O. S. 18 gesammelte Material zur Unterscheidung der Schichten in de pud. Die Ausdrücke: age tu funambule etc. (cap. 10); bonus pastor et benedictus papa concionaris (cap. 13); apostolice — de tua sententia — ad te derivasse (cap. 21) u. a. schließen jeden Zweifel daran aus, daß der Papst und seine Argumentation direkt bekämpft werden.

Digitized by Google

Für die Erklärung, ja schon für die richtige Uebersetzung des in Frage stehenden Passus ist der Zusammenhang zu beachten. Der Streit, dem Tertullian seine in Galle getauchte Feder lieh, bewegte sich im tiefsten Grunde um die Frage: Hat die Kirche in den Aposteln die ordentliche Gewalt empfangen, die Sünden, auch die sog. Kapitalsünden nachzulassen? theologisch genau gesprochen, um die dogmatische Frage nach der von Christus der Kirche verliehenen Gewalt. Die disciplinäre Frage, ob es angebracht sei, die Zulassung zur vollen Kirchengemeinschaft mit allen Rechten einzelnen, besonders schweren Sündern zu verweigern, ist davon wohl zu unterscheiden und tritt an Bedeutung weit hinter die principielle Frage zurück. Das Edikt, dessen Inhalt uns Tertullian in den Worten gibt: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto[1]) ist aus dem Bewußtsein erlassen, daß die Kirche die von den Montanisten geleugnete Vollgewalt der Sündenvergebung besitze. Daß es nur die Unzuchtssünder betraf, mag in praktischen Erwägungen mancherlei Art seinen Grund gehabt haben. Der Specialfall beleuchtet das Princip, und daß die Behauptung und Vertheidigung der kirchlichen Gewalt den Kernpunkt bildete, ist aus der Argumentation von katholischer Seite und auch aus der Gegenargumentation Tertullian's zu ersehen, so sehr letzterer auch bemüht ist, den konkreten Fall in den Vordergrund zu rücken und die Anordnung seines Gegners dadurch in's Unrecht zu setzen, daß sie nur den Fleischessündern und nicht auch den andern Kapitalsündern die Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft nach geleisteter Buße zusprach. Ihrem Inhalte und ihrer Beweiskraft nach sind nämlich sämmtliche von Tertullian

1) De pud. cap. 1 (220, 5). Nur der Inhalt des „Ediktes" läßt sich aus den Worten Tertullian's entnehmen, es ist nicht zu erweisen, daß auch der Wortlaut mitgetheilt ist. Die Behauptungen Rolffs' (S. 21 ff.), daß die bischöfliche Verfügung sich an die Form der kaiserlichen Edikte angelehnt, durch die knappere Fassung und durch die gesperrte Stellung des ‚ego' sogar einen herrischen Ton angenommen und sich so von der bescheidenen Form der kaiserlichen Edikte unvortheilhaft unterschieden habe, sind eben nur Behauptungen, die an sich wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Vgl. unsere späteren Ausführungen.

Digitized by Google

referirten und unter Anwendung einer haarsträubenden Exegese bekämpften Argumente der Katholiken allgemeiner Natur, keines erwähnt eine Ausnahme, die meisten lassen eine solche gar nicht zu [1]), ja Tertullian selbst hebt an mehreren Stellen seiner Polemik hervor, daß die Beweisführung seiner Gegner, soll dieselbe überhaupt beweiskräftig sein, die Vergebbarkeit aller Sünden ohne Ausnahme umfasse. Vor Allem kommt hier das letzte Argument in Betracht. Den Montanisten gegenüber, welche die Gewalt der Sündenvergebung für die Kapitalsünden leugneten, während sie dieselbe für die andern Sünden, wenigstens im Allgemeinen, zugaben [2]), spricht Kallist den Hauptsatz aus: Ecclesia habet potestatem delicta donandi [3]), einen Satz, den Tertullian ablehnen muß und thatsächlich ablehnt, obwohl er sich bemüht, ihn unter Abänderung seines Sinnes aufrecht zu halten. Gerade die Verlegenheit Tertullian's und seine Anstrengung, eine direkte Leugnung dieses Satzes zu umgehen, ist lehrreich für die Anerkennung, deren er sich in der Allgemeinheit erfreute; zugleich auch zeigt die Berufung Tertullian's auf einen diesen Satz anerkennenden Ausspruch der neuen Prophetie deutlich genug, daß derselbe nicht erst jetzt zum ersten Mal ausgesprochen wurde. Seinem Gegner nämlich meint er die Waffe dadurch aus der Hand winden zu können, daß er auf Grund einer montanistischen Geistesoffenbarung den citirten Satz ganz und voll acceptirt und triumphirend ausruft: Hoc (daß nämlich die Kirche die Gewalt hat) ego magis et agnosco et dispono, qui ipsum Paracletum in prophetis novis habeo dicentem: Potest ecclesia donare delictum

---

1) Die einzelnen Argumente brauchen hier nicht vorgeführt zu werden. Der Beweis für obigen Satz ist leicht zu erbringen.

2) Es gibt für Tertullian in seiner montanistischen Zeit zwei Arten der Sünden nach der Taufe, kirchlich vergebbare und Gott allein reservirte und demgemäß eine paenitentia, quae aut levioribus delictis veniam *ab episcopo* consequi poterit, aut majoribus et irremissibilibus *a Deo solo*. (De pud. 18. 261, 25.) — Wir sagten oben: wenigstens im Allgemeinen, denn der Katalog der unvergebbaren Sünden ist keineswegs konstant.

3) Cap. 21 (269, 22).

Digitized by Google

sed non faciam, ne et alii delinquant [1]). Dieser prophetische Ausspruch trägt nun die Verlegenheit an der Stirne und offenbart dieselbe schon im Subjektswechsel. Den eigentlichen Sinn und die Tendenz desselben enthüllt Tertullian, wenn er nachher den Gegensatz der Anschauungen also formulirt: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est jus et arbitrium; dei ipsius, non sacerdotis [2]). Zum schroffen Montanisten fortentwickelt, stellt Tertullian den montanistischen Begriff der „Geistkirche" der hierarchisch geordneten Kirche gegenüber, ohne indessen letztere ganz aufgeben und sich vollem spiritualistischem und gnostischem Subjektivismus überliefern zu wollen. Von diesem Princip aus leugnet er eine in den Aposteln dem kirchlichen Amt übertragene Gewalt der Sündenvergebung wenigstens für diejenigen Sünden, welche sich gegen Gott und seinen Tempel richten; nur ausnahmsweise kann der hl. Geist durch einen Geistbegabten offenbaren, daß er Kapitalsündern mit solcher Wirkung vergeben habe, daß sie als vollberechtigte Glieder in die diesseitige Kirchengemeinschaft zurückversetzt seien [3]). Wenn aber auch der Satz: ecclesia habet

1) L. c. (269, 23). — Reifferscheid setzt: ne et alia delinquant; Preuschen ne talia delinquant; das von Harnack vorgeschlagene: ne et alii delinquant ist vorzuziehen, wie sich aus dem gleich folgenden . . et *ceteros* ad delinquentiam temptare ergibt.

2) L. c. (271, 8).

3) L. c. (271, 3). Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Die dem Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt ist nur eine rein persönliche Geistesausstattung und hat mit der Kirche als Heilsanstalt nichts zu thun. Deßhalb heißt es kurz vorher: Quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, psychice? Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet, aut apostolo aut prophetae. — Durch seinen Kirchenbegriff und durch die Anerkennung der neuen Prophetie ist Tertullian in eine peinliche Zwangslage versetzt, insofern er die neue Geistesordnung gegen die apostolische Kirchenordnung vertheidigen mußte und doch wieder, wenigstens in der Hauptsache, an der apostolischen Kirchenordnung festhalten wollte. Einen Ausweg aus dieser Lage hat er in der Unterscheidung zwischen disciplina Apostolorum und potestas Apostolorum

Digitized by Google

potestatem delicta donandi in letzterem Sinne theoretisch anerkannt werden soll, praktisch findet eine Vergebung der Delikte, und zwar aus pädagogischen Gründen, überhaupt nicht mehr statt, auch nicht auf außerordentlichem Wege durch die Geistbegabten; auch diese sind außer Kurs gesetzt.

Mit dem montanistischen Kirchenbegriff nun hat Tertullian sich ein künstliches Auslegungsprincip angeeignet, welches, wie er meint, jeder Berufung auf eine etwaige apostolische Praxis von vornherein jede Beweiskraft entzieht. Von katholischer Seite hatte man sich, wenn wir von den allgemein lautenden biblischen Texten, welche man als Beweisstücke benutzte, absehen, vor Allem auf die Lehre und das Beispiel des Herrn, sowie auf die Lehre

---

gesucht, welche oben im Text näher beleuchtet wird. Immer wieder bemüht er sich, die neue Prophetie von dem Vorwurfe: sie sei Pseudoprophetie und häretisch, dadurch zu reinigen, daß er als untrügliches Kennzeichen ihrer Aechtheit die volle Uebereinstimmung derselben mit der katholischen Glaubensregel hervorhebt (vgl. z. B. de monog. 2; de jejun. 1; 10; 11). Auch bei der Berufung auf den oben citirten prophetischen Ausspruch kehrt sofort der Einwurf wieder: Quid si pseudopropheticus spiritus pronuntiavit? und die Antwort lautet: Aber gerade ein Umsturzprophet würde sich durch Milde eingeschmeichelt haben, und gerade in der Offenbarung, daß der hl. Geist die ihm reservirten Sünden überhaupt nicht mehr, auch nicht mehr durch Geistbegabte für die diesseitige Kirche nachlassen will (eine Vergebbarkeit zum Eintritt in die jenseitige Kirche ist dadurch noch nicht geleugnet; vgl. de pud. 3), also in einer Verschärfung der Sittenzucht liegt der Beweis für die Aechtheit der Prophetie. Damit sind auch die Geistesbegabten außer Wirksamkeit gesetzt. Den Versuch eines spiritalis, die Kapitalsünden zu vergeben, würde Tertullian als Verdachtsgrund dafür angesehen haben, daß er nicht vom wahren Geiste getrieben sei, weil er sich der offenbaren Willenskundgebung des hl. Geistes widersetzte. Die Möglichkeit der Sündenvergebung durch den homo spiritalis besteht nur noch in der Theorie. Wie cap. 22 (272, 10) zeigt, forderte er auch bei den Martyrern einen Beweis ihrer potestas durch Offenbarung und Wunder. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat et Christus est. Sic enim Dominus potestatem suam ostendit (Matth. 9, 4 sq.). Si Dominus tantum de potestatis suae probatione curavit, ut traduceret cogitatus et ita imperaret sanitatem, ne non crederetur posse delicta dimittere, non licet mihi eandem potestatem in aliquo sine eisdem probationibus credere.

Digitized by Google

und Praxis der Apostel berufen[1]). Tertullian bestreitet beides, jedoch mit einem Unterschiede. Von seiner oben gekennzeichneten Theorie geleitet und dieselbe auf die apostolische Kirche übertragend, will er eventuelle Beispiele einer Sündenvergebung durch die Apostel als rein persönliche Ausstattung gefaßt wissen, die den Aposteln mit den andern außerordentlichen Charismen zu Theil geworden sei. Er statuirt, um sich aus einer Zwangslage zu befreien, einen wesentlichen Unterschied zwischen der disciplina (doctrina) der Apostel und der potestas derselben[2]), eine Unterscheidung, welche die Rechte der Nachfolger abgrenzen und streng festlegen soll. Die disciplina Apostolorum, d. h. die von den Aposteln der Kirche als unabänderlich gegebene Einrichtung in Lehre und Leben, deren einer und zwar vorzüglichster Theil die durch die Glaubensregel normirte Lehre ist, bestimmt nun, wie Tertullian meint bewiesen zu haben, ein für allemal, daß den

---

1) Cap. 7—10 enthält die Argumentation und Gegenargumentation über Lehre und Praxis des Herrn, cap. 12—20 über die der Apostel.

2) Cap. 21 .... excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat. Sed rursum quid potestas? Spiritus, spiritus autem Deus. Diese Lesart welche Reifferscheid und nach ihm Preuschen wählen, befriedigt nicht; denn abgesehen von der Konstruktion, wodurch soll das „sed rursum" begründet sein? Die andere: „potestas adsignat seorsum, quod potestas Spiritus", der Oehler folgt (vgl. dazu die Erklärung bei Rigaltius und Hartel, welch' letzterer „adsignat seorsum" mit „besteht für sich" wiedergeben möchte), befriedigt ebensowenig. Ich schlage folgende Lesart vor: „potestas adsignat desursum quod potest Spiritus, Spiritus autem Deus." „Adsignat" behält dann seinen bestimmten, auch juristisch fixirten Sinn. Während „rursum" und „seorsum" unbrauchbar sind, ist „desursum" klar und hat eine biblische Unterlage in Jac. 1, 17; 3, 15. „Potest" rechtfertigt sich durch das gleich folgende: quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius (sc. spiritus) est. — Statt „doctrinam" ist wahrscheinlich „disciplinam" zu lesen; denn sofort folgt bei der Erklärung der Begriffe *disciplina* ... gubernat. Kurz nachher heißt es: non ex *disciplina* sed ex potestate fecissent (269, 9); und weiter quod si *disciplinae* solius officia sortitus es (269, 19). Auch cap. 20 (266, 11) heißt es: *Disciplina* igitur Apostolorum instruit ac determinat. Hierauf bezieht sich aber gerade die cap. 21 gegebene Unterscheidung.

Digitized by Google

Kapitalsündern keine Wiederaufnahme gewährt werden darf[1]). Sollte nun auch feststehen (Tertullian bestreitet auch das Faktum), daß die Apostel solchen Sündern Verzeihung haben zu Theil werden lassen, non ex disciplina sed ex potestate fecissent, nam et mortuos suscitaverunt, quod et Deus solus etc.[2]),

---

1) Cap. 20 faßt er die cap. 12 ff. gegebene Untersuchung zusammen in den vorgeblich bewiesenen Satz: Disciplina igitur Apostolorum etc. Derselbe Gedanke steht cap. 21 im Anfang, wo nochmals die Lehre und Disciplin der Apostel als Lehre des hl. Geistes dahin lautend zusammengefaßt wird: non communicandum operibus tenebrarum. Die Gewalt Sünden zu vergeben hat nur der hl. Geist: Quis autem poterat donare delicta? hoc solius ipsius est; quis enim dimittit delicta, nisi solus Deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum ejus? Diese potestas kann nur auf dem außerordentlichen Wege charismatischer Begabung unter jenen Kennzeichen, wodurch einer als homo spiritalis erscheint, ausgetheilt werden (assignare). — Den Widerspruch, der darin lag, daß es trotzdem peccata remissibilia gibt, die der Bischof vergeben kann, hat Tertullian gefühlt, wie die Zusätze: et utique mortalia, et maxime mortalia zeigen; eine Lösung der Schwierigkeit hat er nicht gegeben, und konnte er nicht geben. Vielleicht hängt hiermit der Versuch zusammen, auch andere Vergehen schwerer Art, die unter die Kategorie der drei Kapitalsünden nicht untergebracht werden konnten, in die Zahl der nicht vergebbaren Sünden einzuziehen; vgl. adv. Marc. IV, 9 und de pudic. 19, wo der Lasterkatalog wohl unter Berücksichtigung von Matth. 15, 19 f. und I Cor. 5, 12 auf septem maculas capitalium delictorum erweitert ist, obwohl de pud. cap. 5 und 12 die Dreizahl aus dem Dekalog und dem Dekret des Apostelkoncils, allerdings in halsbrecherischer Weise, vertheidigt wird.

2) cap. 21 (269, 9). — Auch auf Christus selbst wird diese Unterscheidung angewandt. Cap. 11 schließt die Untersuchung über die Evangelien ab. Daselbst heißt es dann (241, 2): Si vero et *factis* aliquid tale pro peccatoribus edidit Dominus, ut cum peccatrici feminae etiam corporis tui contactum permittit .... nihil ex hoc adversariis confertur, ac si etiam Christianis veniam delictorum praestitisset. Nunc enim dicimus: soli domino hoc licet; hodie *potestas* indulgentiae ejus operetur. Ein weiterer Gegenbeweis soll dann darin liegen, daß die disciplina Christiana erst mit dem Abschluß des Erlösungswerkes bei dem Tode des Herrn beginnt, und somit aus dem Verhalten des Herrn gegen die Sünder überhaupt nichts gefolgert werden kann. Dasselbe Auslegungsprincip finden wir in der Schrift de fuga in persecutione verwerthet, nur in anderer Anwendung. Der Ausspruch des Herrn Matth. 10, 23: Cum autem perse-

Digitized by Google

es würde sich um eine rein persönliche, den andern Charismen gleich zu achtende potestas handeln, nicht um eine der Kirche übertragene ordentliche und amtliche Gewalt. Deßhalb richtet er an seinen Gegner die Aufforderung: Exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem et vindica tibi dilectorum ejusmodi remittendorum potestatem. Quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens, cares ea virtute cujus est indulgere [1])? Diesem montanistischen Standpunkte gegenüber betont nun Kallist klar und bestimmt: Ecclesia habet potestatem delicta donandi. Schon aus der Fixirung des principiellen Gegensatzes ergibt sich deutlich, in welchem Sinne dieser Satz behauptet wurde, sein volles Licht indessen erhält er durch die prägnante Begründung aus dem biblischen Text bei Matthäus, eine Begründung, die, wenn wir das Resultat der folgenden Untersuchung vorwegnehmen wollen, in ihrem Grundgedanken dieselbe ist, wie sie noch heute von der katholischen Dogmatik gegeben wird, und die auch die sonderbare Behauptung widerlegt, „daß man erst seit Leo I. die bekannten Bibelstellen für die göttliche Einrichtung des römischen Papstthums vorzubringen pflegte".

Mit der Wendung: De tua nunc sententia quaero, unde hoc jus (sc. delicta donandi) ecclesiae usurpes leitet Tertullian zu der päpstlichen Begründung über. Eine Verkennung der Fragestellung führte Friedrich und Rolffs zu der falschen

---

quentur vos in civitate ista, fugite in aliam gilt nur für die Apostel persönlich (in personas proprie Apostolorum defendimus). Für die Zukunft der Kirche kann aus ihm nichts gefolgert werden und ebensowenig aus dem Beispiel des Herrn (vgl. cap. 6; 8; 9).

1) Cap. 21 (269, 16). Das: non imperio praesidere, sed ministerio bedeutet: der Bischof hat die officia der unabänderlichen Disciplin wahrzunehmen, hat aber nicht eine Machtvollkommenheit, letztere zu ändern. Nicht das praesidere wird ihm abgesprochen, sondern das imperio praesidere. Nach der von den Aposteln überkommenen Disciplin hat er die Gläubigen zu lenken. Disciplina hominem gubernat.

Digitized by Google

Ueberſetzung: Ueber deine Anſicht ſtelle ich nun ein Verhör an, woher maßeſt du dir dieſes Recht der Kirche an, ſtatt: woher nimmſt du dieſes Recht für die Kirche in Anſpruch. Tertullian beſtritt ja gerade dieſes Recht der Kirche, und Kalliſt wollte, dies iſt ſtreng feſtzuhalten, direkt die kirchliche Gewalt der Sündenvergebung, nicht direkt ſeine Primatsſtellung beweiſen. Iſt letztere indirekt mitbehauptet, ja als Grundlage des Beweiſes ſo vorausgeſetzt, daß ohne ſie der Beweis überhaupt nicht hätte angetreten werden können, ſo liegt allerdings ein entſcheidendes Argument für das Bewußtſein des römiſchen Biſchofs um ſeine von Chriſtus ihm übertragene Stellung und für die Anerkennung derſelben in der Allgemeinheit vor, ein ſtärkeres ſogar, als wenn ſie direkt behauptet worden wäre. Daß nun die obige Ueberſetzung, welche den Gedanken nahe legen möchte, Kalliſt habe ein der Kirche, ſagen wir beſſer der Gemeinde, zuſtehendes oder zuerkanntes Recht, welches ſich wie auch immer bethätigte, an ſeine Perſon knüpfen und dadurch die hierarchiſche Stellung des Biſchofs von Rom oder auch der Biſchöfe überhaupt mit einer neuen Machtvollkommenheit gegenüber den Gemeindegliedern bekleiden wollen, falſch iſt, ergibt ſich zur Evidenz wie ſchon aus obigen Ausführungen, ſo auch aus der Antwort Tertullian's: Super *te*, inquit (sc. Dominus), aedificabo ecclesiam meam, et dabo *tibi* claves, *non ecclesiae*, et quaecunque *solveris* vel *alligaveris*, non quae *solverint* vel *alligaverint*. — Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, psychice [1])? Nicht Folge-

1) Cap. 21 (270, 8; 270, 33). Das et quidem *tuam*, psychice wird falſch gedeutet, wenn man es auf die römiſche Kirche bezieht. Tertullian will allgemein ſagen: Die in Frage ſtehende Gewalt hat mit der Kirche nichts zu thun, vor Allem nicht mit der Kirche, wie du ſie auffaſſeſt, als ob nämlich die Biſchöfe die Organe für die Sündenvergebung wären; deßhalb ſagt er ſpäter: non ecclesia, numerus episcoporum. — Die willkürlichen Folgerungen, welche Friedrich (a. a. O.) bei völligem Mißverſtändniß des Streitpunktes ſowohl als des Textes aus unſerem Paſſus gezogen hat: der Papſt habe clementiniſche Prätenſionen erhoben, die Petruslegende ſei bereits durchgedrungen und die Kirche ſei von einer in Rom auf Grund der Pſeudoclementinen entwickelten Anſchauung überraſcht worden, deren Nichtberechtigung man fühlte, von deren Entſtehung man ſich aber keine Rechnung geben

Digitized by Google

rungen, welche aus einem von ihm anerkannten und vom Papste ausgesprochenen Obersatze gezogen wurden, leugnet Tertullian, sondern er leugnet diesen Obersatz selbst, und er muß ihn leugnen, um eben den Folgerungen zu entgehen, die seine ganze Theorie umstürzten. Während er von seinem Standpunkte aus genöthigt ist, in einer gewaltthätigen Exegese der Verheißung an Petrus jede Beziehung auf die Kirche abzusprechen, hat Kallist in dieser Stelle die Verheißung einer Gewalt erblickt, welche der Kirche in Petrus als ihrem Oberhaupte gegeben wurde, ein Gedanke übrigens, dem Tertullian selbst noch in der Schrift Scorpiace [1]) Ausdruck gegeben hat. Von einer Bestreitung dagegen des Anrechtes der römischen Kirche, die Kirche Petri zu sein, oder des Anrechtes des Kallistus, nach jener in der Schrift de praescriptionibus geschilderten apostolischen Succession [2]) Nachfolger des hl. Petrus sich zu nennen, lesen wir keine Silbe. Dieses Anrecht kommt bei der Argumentation Tertullian's überhaupt nicht in Frage. Man muß genau den montanistischen Standpunkt Tertullian's sich vergegenwärtigen, nach welchem er den schönen, seine Schrift de praescriptionibus tragenden Satz, daß die Kirche von sich sagen kann: Ego sum haeres Apostolorum, auch jetzt nicht ganz aufgeben will, aber diese Erbschaft schließt, so argumentirt er als Montanist, eine Gewalt der Sündenvergebung nicht in sich, weil ein solches Gut auch nicht der apostolischen Kirche gehörte, und es in einer überhaupt nicht verliehenen Gewalt auch keine Succession geben kann. Stillschweigend wird vielmehr der Anspruch des Kallist, Nachfolger des hl. Petrus zu sein, anerkannt. Tertullian würde bei seiner erbitterten Polemik sich die Gelegenheit nicht haben entgehen lassen, einen solchen Anspruch zu bestreiten, wenn er überhaupt hätte bestritten werden können; aber auch sein principieller Standpunkt schloß die Aner-

konnte, ja Tertullian selbst sei, obwohl unbewußt, in diesen Vorstellungen befangen gewesen, die er doch in voller Entrüstung bekämpft haben soll — seien nur angemerkt.

1) Scorp. cap. 10 (167, 24) memento claves ejus (coeli) hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse.

2) De praescr. cap. 32; 36; 22.

Digitized by Google

kennung der Bischöfe in ihrer apostolischen Succession und die Würdigung dieser Thatsache für das Gebiet der disciplina Apostolorum in dem früher dargelegten Sinne[1]) nicht aus.

Der Obersatz der päpstlichen Argumentation ist somit festgestellt. Sollen wir ihn durch die Worte eines spätern Kirchenlehrers wiedergeben, so bietet uns Augustinus: In Joh. tract. 50, 11 eine vollständige, nur weiter ausgeführte Parallele. Nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus: Tibi dabo claves regni coelorum . . . Si hoc Petro tantum dictum est, non facit hoc ecclesia. Si autem et in ecclesia fit, ut quae in terra ligantur, in coelo ligentur, et quae solvuntur in terra, solvantur et in coelo, quia cum excommunicat ecclesia, in coelo ligatur excommunicatus, cum reconciliatur ab ecclesia, in coelo solvitur reconciliatus, si hoc ergo in ecclesia fit, Petrus, quando claves accepit, ecclesiam sanctam significavit, und weiter: tract. 124, 5. cujus (ecclesiae) Petrus apostolus *propter apostolatus sui primatum* gerebat figurata generalitate personam . . . . quando ei dictum est: Tibi dabo claves regni coelorum . . . . universam significabat ecclesiam . . . . Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo[2]),

---

1) Vgl. S. 201 und 203 Anm. 1. Die oben citirten Worte: non ecclesia, numerus episcoporum wollen keineswegs den Episcopat als apostolische, für die Kirche nothwendige Einrichtung bestreiten, erkennen denselben vielmehr stillschweigend für die officia disciplinae an; sie bilden nur den Gegensatz zu den vorhergehenden Worten: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem. Tertullian würde ja auch sonst seine kurz vorhergehenden Ausführungen umstoßen. So sehr er auch als Montanist das Princip: ecclesia principaliter ipse est spiritus pressen und in den Vordergrund schieben mußte, und wenn er sich auch gegenüber den „Psychikern" zu denjenigen gehörend fühlt, quos spiritales merito dici facit agnitio spiritualium charismatum, dem Spiritualismus der Gnostiker wollte er sich nicht überliefern.

2) Wenn Augustinus „petra" auf Christus deutet, der den Petrus zur petra machte, so liegt hierin nur eine hermeneutische, nicht eine sachliche oder theologische Differenz. Vgl. Retr. I, 21 und die Ausführungen bei Franzelin, De ecclesia Christi, pag. 136 sq.

Digitized by Google

claves ab eo regni coelorum accepit in Petro id est potestatem ligandi solvendique peccata.

Der weitere Gedanke nun, daß diese in Petrus der Kirche gegebene Gewalt in der Kirche fortdauere, liegt bereits in dem von Kallist ausgesprochenen Obersatze, und auch Tertullian würde diese Fortdauer anerkannt haben, wenn er den Obersatz hätte gelten lassen. Aber auch mit direkten Worten wird diese Folgerung von Kalist gezogen, und zwar in einer prägnanten Formulirung, die unsere besondere Aufmerksamkeit erheischt. So knapp auch das Referat Tertullian's ist, der Satztheil: idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam läßt deutlich erkennen, daß Kallist die Begründung dafür, daß die Kirche seiner Zeit die Gewalt der Sündenvergebung besitze, folgendermaßen gefaßt hat: Wie und weil die Kirche bei ihrer Stiftung vom Herrn die Gewalt der Sündenvergebung in Petrus ihrem Oberhaupte empfangen hat und besaß, so besitzt die Kirche der Gegenwart sie dadurch, daß sie von Petrus auf mich übergegangen ist, und die einzelnen Kirchen (omnem ecclesiam) besitzen sie, weil und wenn sie mit der Kirche Petri in Verbindung stehen. (Petri = ecclesiae Petri propinquam.)

Den Beweis für diese Erklärung führen wir am besten dadurch, daß wir zunächst den neuesten Versuch, unserer Stelle beizukommen, einer eingehenden Kritik unterwerfen. Eine gewisse, durch seinen protestantischen Standpunkt diktirte Voreingenommenheit gegen Kallist, sodann auch die oben schon dargelegte Verdunkelung bei Fixirung des Fragepunktes hat nämlich Rolffs zu irrigen Urtheilen und willkürlichen Behauptungen geführt. In einer längeren Ausführung[1]), welche vornehmlich dem Zwecke der Rekonstruktion des Ediktes gewidmet ist, will Rolffs zunächst nachweisen, daß der von Tertullian referirte Satz von letzterm nicht frei gebildet worden sei, sondern die Worte Kallists mittheile. Nichtsdestoweniger soll Tertullian eine Umbildung sich erlaubt haben. Rolffs selbst nämlich möchte gern das so stark in den Vordergrund gestellte

1) S. 56 ff.

Digitized by Google

ad *te* derivasse wegschaffen oder wenigstens in den Hintergrund drängen. Durch eine künstliche Kombination läßt er nun seine eigene Absicht durch Tertullian ausführen und gelangt auf diesem Wege zu einem Ergebniß, das nicht nur eine rein willkürliche Rekonstruktion proponirt, sondern auch eine falsche Uebersetzung und eine totale Entstellung des Textes enthält. Er schreibt: „Deutlicher wird dies (daß Tertullian Worte Kallists referirend mittheilt) noch durch die Wendung: ad te derivasse . . . . id est etc. Das id est in der indirekten Rede wäre gar nicht zu verstehen, wenn Tertullian den Satz frei gebildet hätte. Er will seinem Gegner die Anmaßung vorhalten, welche darin liegt, daß er aus der von Christus dem Petrus gegebenen Zusage eine Machtbefugniß für sein bischöfliches Amt ableitet . . . . . Er muß aber hinzufügen id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam, weil dies durch die Form, wie Kallist Matth. 16, 18 auf sich bezogen habe, gefordert war. Dieser hatte gesagt: In Petrus hatte der Herr die Lösegewalt auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde übertragen. Darin lag: also die römische Gemeinde besitzt sie und damit habe ich sie." Die Worte ad te derivasse seien somit auf die Rechnung Tertullians zu setzen, der damit ausdrücken wolle, die vom Papste gebrauchten Worte: quia dixit Petro dominus: . . . . . derivavit solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam kämen auf dasselbe hinaus, als wenn er behauptet hätte: Diese Gewalt ist auf mich übergegangen. Eine solche in der Hinzufügung des „ad te derivasse" liegende Umbildung habe Tertullian sich deßhalb erlaubt, weil er die in dem Verfahren des Kallistus liegende Anmaßung deutlicher hervortreten lassen wolle. Diese Anmaßung, so werden wir weiter belehrt, trete auch in der von Tertullian im cap. 1 überlieferten Schlußsentenz des Ediktes dadurch hervor, daß „auf die Person des edicirenden Bischofs durch die gesperrte Stellung des „ego" ein solcher Nachdruck gelegt wurde, daß derselbe sich gegenüber den andern in eine Primatsstellung zu setzen schien". Schon vorher nämlich (S. 21 ff.) meinte Rolffs feststellen zu können, daß Tertullian in dem im cap. 1 überlieferten Satze: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto den

Digitized by Google

genauen Wortlaut des Ediktes mittheile, daß ferner Tertullian das Edikt ein peremptorisches (et quidem peremptorium) in seiner Ironie nur deßhhalb genannt habe, um die durch die maßlose Form beanspruchte Geltung in grellen Widerspruch zu seiner thatsächlichen Bedeutung zu setzen. Die Maßlosigkeit der Form — und dadurch werde die Ironie Tertullians geistvoll — habe darin bestanden, daß der Erlaß des Bischofs im Tenor dem kaiserlichen Edikt ähnlich gewesen, aber zugleich durch die kategorische Form und durch die gesperrte Stellung des „ego" die höfliche Form der kaiserlichen Edikte (welche in bescheidener Weise das direkte Gebot durch placet, arbitror etc. umschrieben) verschmäht habe. Die Begründung für diese gesperrte Stellung des „ego" suche nun Kallist eben durch Matth. 16, 18 zu geben. „Er behauptet," so lesen wir in Fortsetzung der oben citirten Ausführungen, „durch Matth. 16, 18 sei die Absolutionsgewalt auf jede durch Petrus gegründete Gemeinde übergegangen, in Folge dessen kann er als Vertreter der Gemeinde, deren Petrinischer Ursprung über jeden Zweifel erhaben, ja vielleicht allein noch mit dem Schein eines historischen Beweises zu decken war, auch gegen den bisherigen Gebrauch Unzüchtige von ihren Sünden lösen." Auf Grund solcher Deduktionen glaubt dann Rolffs die beiden Sätze aus cap. 1 und cap. 21 mit einander in Verbindung setzen und die Worte Kallists folgendermaßen rekonstruiren zu dürfen: Quia dicens Petro Dominus: — — — derivavit solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam, ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.

Richtig ist an diesen Ausführungen so zu sagen nichts. So darf man es eben nicht machen, wenn man rekonstruiren will, daß man nämlich lesen will, was nicht da steht, während man übersieht, was da steht, und eine eigenmächtig vorgenommene Um- und Entstellung des Gedankenganges darf man nicht dem zu erklärenden Schriftsteller imputiren. Zunächst läßt sich das „ad te derivasse" absolut nicht eskamotiren. Schon durch die bestimmte Form des tertullianischen Referates *et* ad te derivasse ist es sicher, daß Kallist gesagt hat: die dem Petrus gegebene Gewalt ist auf mich

Digitized by Google

übergegangen, und wenn die Form noch einen Zweifel übrig lassen würde, so wird ein solcher völlig ausgeschlossen durch den Zusammenhang und durch die Antwort Tertullians. Richtig hat Rolffs bemerkt, daß der Zusatz id est etc. von Tertullian nicht frei gebildet worden ist. Nun wäre aber nach der Form des Referates die Annahme eher berechtigt, daß er diesen Zusatz frei gebildet hätte als jene, daß er den Vordersatz hinzugefügt habe. Ein volles Mißverständniß des Gedankens verräth indeß der Grund, den Rolffs dafür anführt, daß gerade der Satztheil id est etc. von Tertullian nicht frei gebildet worden sei. In demselben soll angeblich eine Abschwächung seiner Polemik vorliegen. Ein kurzes Nachdenken aber über die gleich folgende Gegendeutung der Matthäusstelle durch Tertullian hätte Rolffs sofort davon überzeugen können, daß gerade hierin der springende Punkt der Polemik lag. Den Zusatz id est etc. mußte Tertullian referirend hinzufügen, weil er gerade so wie der Vordersatz und zwar in unmittelbarer Verbindung mit diesem von Kallist ausgesprochen wurde; denn gerade in ihm gelangt die Beweisführung des Papstes zu jenem Abschluß, der den Kernpunkt der ganzen Kontroverse enthält, und gerade diesen Schlußsatz und damit die ihn tragenden Prämissen wollte Tertullian bekämpfen, wobei es in Bezug auf den Inhalt und Sinn gleichgültig ist, ob Tertullian auch die genaue Wortform und Satzverbindung der von Kallist ausgesprochenen Gedanken überliefert hat [1]).

Die schärfste Zurückweisung verdient sodann die Interpretation, welche Rolffs und mit ihm andere dem Passus ad omnem ecclesiam Petri propinquam geben, als ob nämlich Kallist aus Matth. 16, 18 die Absolutionsgewalt für die von Petrus gegründeten Gemeinden und nur für diese, also für die römische vor allem und vielleicht noch für die antiochenische, beansprucht habe, ein Gedanke, dem er dann, vielleicht in historischer Unkenntniß mehr oder

1) Nur für eine eventuelle Rekonstruktion käme die Frage nach dem genauen Wortlaut in Betracht. Wahrscheinlicher ist es, daß Tertullian die genaue Wortform, oder besser gesagt, die genaue Verbindung, in welcher die beiden Satztheile zu einander standen, nicht wiedergibt. Die kurze Aneinanderreihung zweier von einander abhängiger Gedanken durch id est entspricht ganz der Eigenart seiner Schriftstellerei.

Digitized by Google

weniger befangen, vielleicht auch auf die schon in allgemeiner Anerkennung stehende Voraussetzung von dem Petrinischen Ursprung seiner Kirche sich stützend, zugleich aber die Zeitumstände für das angestrebte Ziel einer Primatsstellung klug benützend die denkwürdige Wendung gegeben habe: die römische Kirche ist die einzige sicher von Petrus gegründete Gemeinde, deßhalb hat sie allein die Absolutionsgewalt, und damit habe ich sie. Wenn man Kallist Klugheit und schlaue Rücksichtnahme auf die Zeitverhältnisse für die Zwecke seiner Kirchenpolitik nachrühmt, dann traue man ihm doch nicht zu, daß er auch nur einen Augenblick daran gedacht habe, durch eine derartige Argumentation seinen Satz: habet ecclesia potestatem delicta donandi zu beweisen. Eine solche Beweisführung hätte seinem Gegner leichtes Spiel geboten und würde im dritten Jahrhundert mit denselben Empfindungen wie heute aufgenommen worden sein. Wie würde Tertullian eine derartige Gedankenfolge aufgegriffen haben! Aber auch nicht mit einer Silbe deutet er eine solche an. Gerade der in seiner Polemik rücksichtslose Gegner versichert uns hier auf das unzweideutigste, daß „omnem ecclesiam“ nur von jeder Einzelkirche und allen Einzelkirchen, insofern sie in ihrer Einheit die ecclesia ausmachen, verstanden worden ist und verstanden werden muß. Sonst hätte Tertullian sich nicht auf die Gegenargumentation festgelegt: . . . dabo tibi (inquit Dominus) claves, non ecclesiae; et quaecunque solveris vel alligaveris, non quae solverint vel alligaverint. Seine folgenden Ausführungen wären zudem ziellos, und er könnte den montanistischen Standpunkt nicht in den Worten fixiren: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia *numerus episcoporum*. Domini enim non famuli est jus et arbitrium, dei ipsius non sacerdotis. Es steht demnach fest, in welchem Sinne „ecclesia“ und „omnem ecclesiam“ von Kallist sowohl wie von Tertullian gefaßt wurden, wenn ersterer die Absolutionsgewalt behauptete und letzterer sie bestritt. Daraus folgt sofort: Kallist hat nicht blos die römische Kirche (und etwa noch die Kirche von Antiochien oder Alexandrien) als Petri propinquam bezeichnet, sondern alle Kirchen in ihrer Gesammtheit und

Digitized by Google

Einheit, oder genauer gesprochen, er hat behauptet, daß auf alle Kirchen die Absolutionsgewalt übergegangen sei, weil und insofern ihnen das Prädikat: Petri propinqua zukommt. Propinqua heißt nämlich nicht „gegründet"; diese falsche Uebersetzung kommt lediglich aus jenem Mißverständniß der Stelle, nach welchem man omnem ecclesiam gegen den Wortlaut und gegen den Sinn auf die römische, eventuell noch auf einige andere Kirchen bezieht [1]). Propinquus kennzeichnet vielmehr jene geistige Gemeinschaft in Glaube, Sitte, Disciplin und Kultus, jene durch den Besitz gleicher geistiger Güter gegebene Verwandtschaft und Einheit, durch welche die Kirche eine familiaritas und fraternitas [2]) ausmacht, welche nicht Produkt zufälliger Bildung oder zeitgeschichtlich bedingter Konföderation ist, sondern auf dem lebendigen Zusammenhang mit dem apostolischen Ursprung der Kirche beruht. Der von Kallist ausgesprochene Gedanke war Tertullian so wenig fremd, daß er selbst

1) Diese falsche Uebersetzung scheint Rigaltius durch seine auch bei Oehler abgedruckte Bemerkung veranlaßt zu haben: propinquam hoc est, quae originem suam ad Petrum referre possit. Durch die weiter folgenden auf de praesc. 32 verweisenden Worte nimmt er dann aber seine eigene Erklärung als ungenau zurück. — Alle Besonnenheit verliert Friedrich, wenn er (a. a. O. S. 85) schreibt: „Bedeutsam endlich in den Worten Tertullians ist, daß die Theorie von den petrinischen Stühlen, nach der diese allein als apostolische anerkannt sind, schon ihm bekannt ist. Denn nur so ist der Ausdruck Tertullians zu verstehen, daß „auf jede dem Petrus verwandte (durch ihn gegründete) Kirche" seine Gewalt zu binden und zu lösen übergegangen sei. Die Kirchen von Antiochien und Rom soll er direkt, die von Alexandien indirekt durch seinen Schüler Markus gegründet haben." Im dritten Jahrhundert habe sich diese Theorie von den petrinischen Stühlen als den allein apostolischen befestigt. An dieser Theorie dürfe auch der Umstand nicht beirren, daß die petrinischen Kirchen in Antiochien und Alexandrien mit der von Rom gleichberechtigt erscheinen, also von einem eigentlichen römischen Primate keine Rede sein könne. — Auch Hagemann (Die römische Kirche S. 56) erklärt falsch: „Zur Begründung berief Kallist sich auf Matth. 16, 18 f.; von Petrus aber sei dieses Recht auf die ganze von ihm stammende Kirche — d. h. die römische — übergegangen." Zu omnem ecclesiam vgl. Iren. adv. haer. III, 3. 2. . . necesse est omnem convenire ecclesiam.

2) Vgl. De praescr. 20 dum unam (ecclesiam) omnes probant unitate communicatio pacis et appellatio fraternitatis vgl. Apol. 39; de pud. 13.

Digitized by Google

an vielen Stellen uns den Kommentar zu demselben liefert. Es sei nur daran erinnert, wie er in konkreter Ausführung und Begründung dieses Verwandtschaftsverhältnisses auch die nicht von den Aposteln, sondern erst später gegründeten Gemeinden in demselben geistigen Zusammenhang stehend erblickt: tamen in eadem fide conspirantes omnes apostolicae deputantur pro *consanguinitate* doctrinae [1]). Extranei werden konstant diejenigen genannt, welche sich von dieser communicatio fratrum durch Häresie getrennt und damit enterbt haben [2]), und auf diesen Grundsatz baut er die praescriptio proprietatis auf, welche die Berufung der Häretiker auf die hl. Bücher zu einem Vergreifen an fremdem Eigenthum stempelt [3]).

Nach diesen Darlegungen sind wir nun in Stand gesetzt, die Bedeutung des Genitivs Petri und damit den Sinn des ganzen Zusatzes zu erklären. Nimmt man, was sprachlich angeht, den Genitiv Petri als abhängig von propinquam, so hätte Kallist die Gesammtkirche und jede Einzelkirche, insofern sie Theil der Gesammtkirche ist, als in Verbindung mit Petrus stehend und deßhalb als theilnehmend an der in ihm der Kirche gegebenen Gewalt bezeichnet. Die einzigartige Stellung der römischen Kirche tritt alsdann dadurch hervor, daß das ad omnem ecclesiam sich anschließt an das ad te derivasse, daß der römische Bischof der Einheitspunkt der Kirche in derselben Weise ist wie Petrus, und für die in

1) De praescr. 32.

2) De praescr. 37. Vos (haereticos) certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos. De baptismo 15. Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quae extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. In der Kirche herrscht deßhalb nicht bloß das jus naturale, sondern auch das jus familiare. De spect. 2.

3) De praescr. 36—40. Für die Bedeutung von propinquus vgl. de idolol. 8 nulla ars non alterius artis aut mater aut propinqua est. De spect. 11 ineamus etiam agonum retractatum. Origo istis de ludorum propinquitate est. De carn. Christi 1. nennt er die Leugner der Auferstehung propinquos Sadducaeorum. De pudic. 5 schildert er die moechia als im geistigen Zusammenhang stehend mit den beiden andern Kapitalsünden de vicinorum criminum nexu, de propinquorum scelerum complexu vgl. scorp. 3.

Digitized by Google

Petrus gegebene und von ihm übergeleitete Gewalt der Repräsentant der Kirche in der nämlichen Weise ist, wie Petrus es war; durch den römischen Bischof ist die Verbindung mit Petrus vermittelt. Wir hätten demnach denselben Gedanken, nur in konkreter und schärferer Formulirung, den später Cyprian ausspricht, wenn er die römische Kirche und die cathedra Petri als Einheitspunkt der Kirche feiert [1]). In einer konkreten Frage, in der Frage nach der Gewalt der Sündenvergebung, wird von Kallist betont, daß die Kirche diese Gewalt besitzt, weil sie in Petrus der Kirche gegeben, und daß sie in derselben Weise, wie sie gegeben, der Kirche verblieben ist, indem sie nämlich von Petrus auf ihn, als den Repräsentanten der Einheit des numerus episcoporum überging.

Diese Erklärung ist möglich; weit wahrscheinlicher ist indessen eine andere, nach welcher zu übersetzen ist: auf jede Kirche, welche mit derjenigen des Petrus im Verwandtschaftsverhältniß steht. Weniger Gewicht wollen wir darauf legen, daß propinquus mit dem Genitiv gewöhnlich nur dann steht, wenn es substantivisch gebraucht ist [2]). Wir haben nämlich in unserm Satze jene gebräuchliche lateinische Konstruktion vor uns, nach welcher der Einfachheit und Kürze des Ausdrucks halber das zu ergänzende ecclesiae ausgelassen wird. Zum Vergleiche citire ich nach Fr. Stolz und J. H. Schmalz: Lateinische Grammatik 3. Aufl. S. 490 ein Beispiel, das unserm Satze ganz analog ist: Sunt etiam, qui in quoddam genus abjectum incidunt Siculorum simillimum (Cicero, Orat. 230). Bei Tertullian ist diese Konstruktion so häufig [3]), daß wir voll berechtigt sind, sie auch in unserm Falle

1) Cypr. ep. 59, 14; 73, 7; 43, 5; 48, 3. De unitate eccl. 4.

2) Vgl. Kühner, Ausführliche Grammatik der lat. Sprache (Hannover 1878) 2, 1 S. 233 u. 327.

3) Apol. cap. 12. Materias sorores esse vasculorum instrumentorumque communium statt materiarum vasculorum etc. Apol. cap. 28. Ventum est ad secundum titulum laesae augustioris majestatis. Wir sind angelangt beim zweiten Anklagepunkt, dem der Verletzung einer noch höheren Majestät. Apol. cap. 37. Unius loci et suorum finium gentes quam totius orbis, als diejenigen des ganzen Erdkreises. Apol. cap. 2. Valde incestum, si solius nominis crimen est, wenn dasjenige des bloßen Namens (d. h. bloß so zu heißen) schon als Verbrechen gilt. De coron.

Digitized by Google

anzunehmen, zumal ecclesiam unmittelbar vorhergeht. Auch der Zusammenhang empfiehlt diese Erklärung. Nicht nur gliedert sich der Nachsatz dem Vordersatz besser an, nicht nur wird der Gedankengang, der zum Beweise des Satzes habet ecclesia potestatem delicta donandi unter Berufung auf die dem hl. Petrus übertragene Gewalt führen soll, klarer und durchsichtiger, sondern man begreift auch jetzt sofort, weßhalb das ad te derivasse den Nachdruck erhält und deßhalb vorangestellt ist. Wenn ferner die Annahme berechtigt ist, daß eine Kundgebung des römischen Bischofs um 220 in griechischer, nicht in lateinischer Sprache abgefaßt war, so könnte man ein τῇ τοῦ Πέτρου vermuthen, welches Tertullian in der angegebenen Weise wiedergab[1]). So würde denn unsere Stelle an die Seite des berühmten Irenäuszeugnisses rücken. Der Gedanke bei Irenäus: Ad hanc enim ecclesiam .... necesse est omnem convenire ecclesiam ist von Kallist so ge-

---

mil. 12. Est et alia militia regiarum familiarum. Es gibt auch noch einen andern Kriegsstand, den der Palastdiener. De fug. 12. Certe et hujus timiditatis consilium est. Sicher ist auch diese Maßregel eine Maßregel der Feigheit. De idol. 21. Et erit idololatriae professio timoris tui. Scorp. 1. Et uno modo armantur et certo tempore subornantur nec alio quam ardoris. De res. carn. 48. Ordo quoque corporum disponatur necesse est, ut possit esse meritorum. De res. carn. 49. Ventum est nunc ad „carnem et sanguinem" revera totius quaestionis. Damit sind wir angelangt bei „Fleisch und Blut" (1 Kor. 15, 50), wahrlich auch bei demjenigen der ganzen Untersuchung.

1) C. Weyman, Histor. Jahrb. 1894, S. 207 nimmt einen griechischen Urtext an. Rolffs (S. 121 ff.) neigt derselben Annahme zu. Die Anhaltspunkte indeß, welche er in der Schrift De pudic. für die Annahme eines griechischen Textes finden will, haben kaum Beweiskraft. Einige sind sogar leichtfertig aufgestellt. Weßhalb soll z. B. die echt tertullianische Konstruktion: jejuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando salis Deo facere (cap. 13; 244, 24), welche das „carnis interitum" umschreibt, im Lateinischen nicht zu verstehen und deßhalb eine Uebersetzung aus dem Griechischen sein? Den Satz: Illic autem poenitentiae constare rationem, ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia (cap. 10, 239, 7) hat Rolffs selbst nicht richtig verstanden, und nur so kam er zu der Behauptung, dieser Satz sei im Lateinischen sinnlos und Tertullian habe gedankenlos den (griechischen) Text seiner Gegner gelesen und unrichtig übersetzt.

Digitized by Google

faßt, daß jede Kirche an der der Kirche gegebenen Gewalt dann theilnimmt, wenn sie mit der römischen Kirche als der Kirche Petri in der durch die Stiftung der Kirche geforderten Verbindung steht. Wenn sodann Irenäus die Nothwendigkeit des convenire durch die potentior principalitas der römischen Kirche begründet, so hat Kallist den Grund dieser potentior principalitas und die Nothwendigkeit der Verbindung mit ihr genau dahin bestimmt, daß in dem römischen Bischof die in der Verheißung des Herrn gegebene Stellung und Prärogative Petri so fortdauert, daß die in Petrus der Kirche gegebene Gewalt der Sündenvergebung auf ihn übergegangen ist, die Kirche dieselbe in ihm als dem Nachfolger Petri besitzt und damit alle Kirchen sie besitzen, welche mit der römischen Kirche in der durch die Einheit der Kirche und durch die consanguinitas doctrinae geforderten Verbindung stehen.

Wenn es uns gelungen ist, durch die vorstehenden Ausführungen eines der wichtigsten Zeugnisse für den Primat aus altchristlicher Zeit klargestellt zu haben, so ist auch der Beweis geliefert für das Bewußtsein der römischen Kirche um ihren Vorrang. Die erste uns bekannte Begründung desselben aus dem Munde eines römischen Bischofs stützt sich nicht auf Reflexionen über Rom als die Hauptstadt des Reiches oder über die Reichseinheit oder auf eine Conföderation der selbständigen Gemeinden u. dergl., sondern auf ein biblisches Argument von unwiderleglicher Kraft. Was die Thatsachenfrage, daß der römische Bischof der Nachfolger Petri sei, angeht, so hat Harnack gemeint, besondern Nachdruck darauf legen zu müssen, daß Kallist sich als Inhaber des Stuhles des Petrus bezeichnet hat, um dann diesen Umstand für seine Theorie geltend zu machen, nach welcher „in der Zeit des Victor oder Zephyrin jene folgenreiche Umbildung der Ueberlieferung in Rom stattgefunden hat, kraft welcher Paulus in Beziehung auf das römische Bisthum eliminirt und das Amt an Petrus geheftet worden ist[1])“ Allein unsere Ausführungen beweisen, daß Kallist die Thatsache seiner Nachfolgerschaft auf dem Stuhle Petri als allgemein anerkannt voraussetzt, sonst hätte er sie unmöglich in einer eminent

1) Chronologie d. altchr. Literatur S. 708, vgl. das S. 195 Anm. 1 gegebene Citat.

Digitized by Google

wichtigen Frage zur Grundlage seiner Beweisführung machen können. Ferner hätte die postulirte Umbildung der Tradition in der Zeit des Victor oder Zephyrin einem Zeitgenossen, der allen kirchlichen Fragen, selbst der Frage nach der Verschleierung der Jungfrauen, das regste Interesse widmete, doch nicht unbekannt bleiben können, und ein Gegner wie Tertullian würde es nicht unterlassen haben, auf die erschlichene oder schwankende Grundlage der Argumentation hinzuweisen; wie aber schon bemerkt, bestreitet er mit keinem Worte, daß der römische Bischof der Nachfolger Petri sei.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit noch kurz jenen Prädikaten zu, welche Tertullian am Anfang seiner Streitschrift dem Edikt und dem Urheber derselben in den Worten beilegt: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus quod est episcopus episcoporum, edicit. Die Aufstellung Rolffs: Kallist habe sich bei seiner Kundgebung an die Form der kaiserlichen Edikte angelehnt, und Tertullian habe mit der Bezeichnung „et quidem peremptorium" nur etwas über den Ton und die selbst die höfliche Einkleidung der kaiserlichen Edikte verschmähende Form dieser bischöflichen Kundgebung aussagen wollen, bedarf keiner Widerlegung. Kallist hat seiner Anordnung eine ganz andere Begründung zu geben gewußt, und man muß von sonderbaren Voraussetzungen ausgehen, wenn man annimmt, eine formelle Anlehnung an kaiserliche Kundgebungen habe, unter Verzichtleistung auf sachliche Begründung und kirchliche Erwägungen, den Maßstab für die Beurtheilung kirchlicher Fragen abgegeben, oder eine solche Anlehnung habe einen Tertullian zumal in einer Angelegenheit, die nach Rolffs Meinung nur lokale Bedeutung für die römische Gemeinde gehabt haben soll, in eine derartig gereizte Stimmung versetzt, deren lautes Zeugniß die ganze Schrift de pudicitia ist. Harnack hat mit Recht hervorgehoben, die Bekämpfung des Ediktes durch Tertullian liefere den Beweis, daß er es als ein solches ansah, das folgenschwer war für die ganze Christenheit. Das Edikt enthält eben, und als solches ist es empfunden worden, die Verwerfung des Montanismus in einer principiellen Frage kirchlicher

Digitized by Google

Natur, in einer Frage, die wichtiger war, als die Streitfrage über das Fasten oder über die Verschleierung der Jungfrauen, wichtiger selbst als die Frage nach der Erlaubtheit der zweiten Ehe. Gerade die Begründung seiner autoritativen Stellung durch Kallist wirft Licht auf die cap. 1 von Tertullian gegebene Charakteristik. Dazu kommt aber noch ein im Text selbst liegendes, meines Erachtens bedeutsames Moment, welches man, auch wenn man näher auf die Charakteristik Tertullians einging, übersehen hat. Es heißt: *Audio* edictum esse propositum et quidem peremptorium. Nicht ganz zutreffend ist deßhalb die Behauptung: Die Bezeichnung des Ediktes als eines peremptorischen rühre von Tertullian her, der eben seinem Aerger in dieser spöttischen Charakterisirung Luft machen wolle. Man hat vielmehr von katholischer Seite den montanistischen Konventikeln das Edikt als ein solches vorgehalten, welches jede Einrede ausschließt, und dies ist dadurch geschehen, daß man auf die Autorität des Urhebers hinwies. So erklären sich die folgenden Worte Tertullians: Pontifex scilicet Maximus, quod est episcopus episcoporum edicit. Dabei kann bestehen bleiben, daß die juristische Klassificirung von dem mißstimmten Advokaten stammt, ebenso wie überhaupt die Bezeichnung „edictum" von ihm herrühren wird. Aber der Thatbestand, den der Jurist in seine Termini faßte, lag darin vor, daß man ihm von katholischer Seite vorhielt, durch die Kundgebung des römischen Bischofs sei eine solche Entscheidung gegeben, welche peremeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari [1]).

Schwieriger ist die Frage zu entscheiden, ob dem römischen Bischof zur Bezeichnung seiner hervorragenden Stellung der Titel episcopus episcoporum in damaliger Zeit beigelegt worden ist. Dabei handelt es sich aber nicht um die Frage, ob der Papst seine Kundgebung mit diesen Worten eingeleitet habe [2]). Die oft

1) So lautet die Definition des edictum peremptorium. Dig. V, 1. 70 bei Rolffs S. 21 Anm. 1.

2) Die Ansicht des Rigaltius: das Edikt habe gelautet Ego et moechiae etc. eingeleitet durch *episcopus episcoporum*, ist, was den letzten Theil angeht, nur eine Annahme, für welche keine Begründung gegeben

Digitized by Google

wiederholte Lösung: Tertullian habe in bitterer Ironie diese Charakteristik dem römischen Bischof gewidmet, besagt nicht viel und genügt nicht einmal zur Erklärung der Ausdrucksweise. Sie besagt nicht viel, weil auch die Ironie einer thatsächlichen Unterlage bedarf; sonst konnte sie weder gewählt noch verstanden werden. Sie genügt aber auch nicht zur Erklärung des Textes. Weßhalb schreibt denn Tertullian: Pontifex scilicet Maximus, *quod est* episcopus episcoporum? Er brauchte doch seinen Lesern nicht die Bedeutung dieser Ausdrücke zu erklären. Diese Ausdrucksweise erklärt sich dagegen leicht, wenn Tertullian aus der Auffassung seiner Gegner heraus spricht, ein Umstand, der auch durch die Abhängigkeit des Gedankens von audio nahe gelegt wird. Deßhalb hat die Annahme gute Gründe für sich, daß dieselben, welche ihm das Edikt als ein peremptorisches vorhielten, den Urheber desselben mit dem Titel episcopus episcoporum benannt haben, und daß Tertullian diesen Titel durch den andern, mehr an das heidnische Religionswesen erinnernden Titel Pontifex maximus ironisiren wollte[1]). Doch dem sei, wie wolle. Unvergleichlich wichtiger als der Titel ist die Sache und die Begründung, welche Kallist für seine Primatsstellung gegeben hat.

Den Schluß unserer Abhandlung mögen einige Bemerkungen zur Exegese Tertullians bieten. In ihr tritt uns mit nur wünschenswerther Klarheit entgegen, zu welchen Mitteln man greifen muß, und wie bedauernswerth die Lage ist, wenn man die Verheißungsworte des Herrn an Petrus „umdeuten" will. Die Worte sollen und müssen nur auf die Person Petri allein gehen, Tertullian kann sie nicht anders erklären, weil seine Voraussetzung es nicht anders zuläßt. Er fällt mit seiner eigenen und eigenthümlichen

werden kann. Es kann aber auch, wie früher schon bemerkt wurde, nicht bewiesen werden, daß der Satz: Ego etc. den genauen Wortlaut gibt. Durch die Ablehnung der Annahme des Rigaltius ist aber die Ausdrucksweise Tertullians noch nicht erklärt.

1) Als Beweis dafür, daß der Titel episcopus episcoporum dem römischen Bischof nicht beigelegt worden sei, citirt Rolffs (S. 20) den Satz Cyprians auf der afrikanisch-numidischen Synode von 256 (Cypr. Op. ed. Hartel I, p. 436): neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit. Aber in diesem Satze ist das *nostrum* zu beachten.

Digitized by Google

Exegese unter sein eigenes, früher ausgesprochenes Verdikt: Illic igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi doctrinae diversitas invenitur; quibus propositum fuerit aliter docendi, eos necessitas coegit aliter disponendi instrumenta doctrinae[1]). Mit kühnem Advokatenkniff wird aus in ipso ein per ipsum gemacht[2]) und, gleichsam sich freuend über seine eigene Kunst, weist er auf die thatsächliche Erfüllung der Verheißung hin, die darin bestehen soll, daß Petrus zuerst gepredigt und getauft hat. Wenn die Worte „lösen" und „binden" Unbequemlichkeit bereiten, so wird sie fortgeschafft durch die Erklärung, die von Petrus zuerst gespendete Taufe habe eben die früher begangenen Sünden gelöst und damit diejenigen gebunden, die dem wahren Heil entsprechend nicht gelöst werden sollten, und wem dies nicht genügt, den verweist er darauf, daß Petrus den Ananias gebunden hat durch das Band des Todes und den Lahmgeborenen absolvirt hat von dem Fehler an seiner Gesundheit. Etwas höher erhebt er sich, wenn er auf das Aposteldecret exemplificirt, in welchem Petrus zuerst als Geistbegabter eine Bindungs- und Lösungssentenz ausgesprochen habe[3]). Das ist eine Probe jener Exegese, welche die Schrift de pudicitia ausfüllt. Es wird immer denkwürdig bleiben, daß ein Mann von solcher Geisteskraft wie Tertullian zu solchen Auslegungskünsten und zu den Mitteln einer Dialektik von verwunderlichster Art gegriffen hat. Ein Ruhmestitel für die protestantische Theologie war es nicht, wenn sie in der Umdeutung der Matthäusstelle im Wesentlichen die Wege des ergrimmten Afrikaners nachwandelte.

1) De praescr. cap. 38.

2) De pud. 21 (270, 11). In ipso ecclesia instructa est id est per ipsum.

3) L. c.

Digitized by Google

XIV.

Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode.

Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin[1]).

Schöpfung und Erlösung, Gnade und Freiheit, die natürliche und übernatürliche Ordnung, das majestätische Walten Gottes in der Weltgeschichte und sein stilles Wirken im Menschenherzen haben als einheitliches Ziel die Beseligung des Menschen. In den letzten Dingen des einzelnen Menschen wie der ganzen Welt erhalten die Heilsrathschlüsse Gottes ihre Vollendung und volle Auswirkung. Bieten aber schon die Heilsthaten Gottes, die in Zeit und Raum, wenn auch vielfach verschleiert, so doch vor unseren Augen sich vollziehen, so viel des Geheimnißvollen, so darf man sich nicht wundern, wenn das Forschen nach den letzten Dingen des Menschen so viel Räthsel bietet als Fragen gestellt werden. Die Schwierigkeit der eschatologischen Probleme ist vor Allem darin zu suchen, daß deren Lösung für uns in der Zukunft liegt und die Offenbarung hier den Charakter der Prophetie trägt.

Wirklich hat es nicht an Solchen gefehlt, welche auf die Fragen: Gibt es ein Leben nach dem Tode? ein Jenseits? mit einem entschiedenen Nein antworteten. Und wenn auch heute die strenge Wissenschaft mit dem psychologischen Materialismus wieder aufgeräumt hat, so sind deren unhaltbare Hypothesen jetzt in die tieferen Volksschichten hinabgesickert und finden dort einen nur zu empfänglichen Boden. Und doch wird kein Prediger das Menschenherz so in seinen Tiefen erschüttern, wie die stumme Sprache eines Todten. Der leichtlebige Spötter schweigt, der Ungläubige beginnt zu zweifeln an den „sicheren" Resultaten der Wissenschaft. Un-

1) Arbeit aus dem apologetisch-dogmatischen Seminar des Hrn. Prof. Dr. Paul von Schanz, Tübingen, Wintersemester 1901/2.

Digitized by Google

willkürlich fragt sich Jeder angesichts des leblosen Leichnams: Wo ist die Seele? welches ist ihr Loos? Zur Beantwortung dieser wichtigen Frage soll im Folgenden näher untersucht werden, in welchen Zustand die Seele mit dem Tode eintritt bis zur Wiedervereinigung mit dem Leibe in der Auferstehung, und welchen Aufschluß Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube zu geben vermögen.

1. Der Zustand der Seele zwischen Tod und Weltgericht wird als Zwischenzustand bezeichnet. Ueber die Art und Weise dieses Zwischenzustandes der Menschenseele bestehen besonders seit dem 16. Jahrhundert lebhafte Kontroversen, die vielfach mit der Frage nach dem Mittelzustand, dem Fegfeuer, zusammenhängen. Deßhalb verneinten die Reformatoren jeden Zwischenzustand [1]). Allein diese allzu spiritistische Auffassung der altlutherischen Dogmatik ließ sich nicht halten. Heute gestehen die protestantischen Dogmatiker zu: „Selbst wenn sich für den Einzelnen die Frage nach der Seligkeit oder Verdammniß im Augenblick des Todes entscheidet, so kommt man doch nicht um einen Mittelzustand herum [2])."

Den natürlichen Ausgangspunkt für unsere Frage bildet die Lehre vom Tode. Dieser ist die Trennung der Seele vom Leibe. Ist diese Trennung naturnothwendig, natürlich, oder aber naturwidrig, unnatürlich? Die Natur des Menschen als eines sinnlich-geistigen Wesens trägt schon in ihrer Zusammensetzung aus Leib und Seele, Sterblichem und Unsterblichem den Keim der Auflösung in sich. So scheint die Trennung naturnothwendig, mithin der Zustand der Seele nach dem Tode der dem Wesen der Seele natürliche zu sein. Diese Anschauung ist die platonische, als Bildersprache in der hl. Schrift oft gebraucht und dem christlichen Bewußtsein ganz geläufig. Durch den Tod wird die Seele ja von den Fesseln des Leibes befreit, welche den intellektuellen Aufschwung der Seele hemmen, und aus dem Kerker des Leibes erlöst. Auch der hl. Thomas findet die Trennung durch die Natur

1) Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie. Leipzig 1886. S. 33 f.
2) P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode. Stuttgart 1901. S. 18.

Digitized by Google

des Menschen an sich gegeben und zwar infolge der Materie, des Körpers; denn „ex parte suae formae (d. h. der Seele) naturalior est homini incorruptio quam aliis corruptibilibus“ [1]). Allein dem einzelnen Menschen widerstrebt die Auflösung [2]), da er von Natur aus nach Selbsterhaltung und Fortdauer verlangt [3]). Auch der christliche Glaube an die leibliche Auferstehung vermag diesen Naturtrieb nicht zu unterdrücken, weil der Christ sein Leben um so mehr liebt, je höher er dasselbe zu schätzen weiß [4]).

Als Wesensform des Körpers tritt die Seele mit dem Leib in die denkbar innigste Vereinigung und ist insofern einzig in ihrer Art, als sie wohl für sich allein bestehen kann, aber nur als substantia incompleta [5]). Substantia completa wird die Seele erst durch den Leib; in der Vereinigung mit dem Leibe befindet sich die Seele somit in ihrem einzigen natürlichen Zustand. „Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori, ut sic operetur secundum naturam suam [6]).“ „Anima habet ex natura suae essentiae, quod sit corpori unibilis [7]).“ „Si vero aliquis dicat, quod non est naturale animae corpori uniri, oportet inquirere causam, quare sit corpori unita [8]).“ Daraus schließt der Aquinate, daß der Zustand der Seele nach der Trennung vom Leibe nicht naturgemäß ist. „Esse separatam

---

1) Summ. theol. 1. 2. q. 85. a. 6.

2) Ebenda.

3) S. th. 1. 2. q. 5. a. 3. „Cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem.“ — S. th. 3. q. 46 a. 6 c. „ . . amissio vitae corporalis, quae naturaliter est horribilis humanae naturae.“

4) S. th. 3. q. 46 a. 6 ad 4: „virtuosus tanto plus diligit (vitam), quanto eam scit esse meliorem.“

5) S. th. 1. q. 55 a. 1; a. 2.

6) S. th. 1. q. 89 a. 1 c.

7) S. th. 1. q. 75 a. 7. ad 3. cf. S. th. 1 q. 90 a. 4 c: „Anima cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita.“

8) S. th. 1. q. 118 a. 3.

Digitized by Google

a corpore est praeter rationem suae naturae [1])." Es wird aber kaum im Sinne des hl. Thomas geschlossen werden können: „Folglich muß der Zustand der Seele nach der Trennung vom Leibe ein im vollen Sinne des Wortes unnatürlicher sein [2])."

2. Ehe der Frage, die auch der hl. Thomas aufwirft, utrum anima separata a corpore possit intelligere, näher getreten werden kann, ist zu untersuchen, welche Fähigkeiten der *anima separata* nach der Lehre des Aquinaten überhaupt zukommen. In eingehender Weise ist dieser Punkt S. th. suppl. q. 70 a. 1 u. 2 behandelt mit Würdigung der verschiedenen Ansichten.

Die Seelenvermögen unterscheidet der hl. Thomas in vegetative, sensitive und intellektive. Einige vertraten nun die Ansicht, daß alle Seelenvermögen in der anima separata vorhanden bleiben. Diese Theorie weist der hl. Thomas zurück, indem er von dem Begriff der potentia ausgeht als des Vermögens, zu handeln und zu leiden, bezw. zu handeln und handeln zu können. Diese Potenzen sind entweder Accidenzien der Seele oder gehören Leib und Seele an. Bei den sensitiven Fähigkeiten wie Sehen, Hören, handelt die Seele nur in Verbindung mit dem Leibe. „Unde oportet, quod istae potentiae sint coniuncti sicut subiecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi [3])." Die intellektiven Thätigkeiten, wie Erkennen und Wollen, kommen der Seele allein zu. Die Thätigkeiten dauern aber so lange, als deren Träger dauern. „Ideo necesse est illas potentias, quae in suis actionibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem, quae utuntur organo corporali,

1) S. th. 1. q. 89 a. 1 c.

2) So A. M. Steil, Ueber die Thätigkeit der vom Leib getrennten Seele, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1901. S. 30. Allein in der Stelle S. th. 1 q. 118 a. 3 c.: „Si enim animae naturale est, corpori uniri, esse sine corpore est sibi *contra* naturam" ist statt contra nach dem ganzen Zusammenhang *praeter* zu lesen oder contra wenigstens in diesem Sinn zu interpretiren.

3) S. th. suppl. q. 70 a. 1.

Digitized by Google

corrumpi corpore corrupto: et huiusmodi sunt potentiae omnes, quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem[1])." Also bleiben nur die intellektiven Vermögen in der Seele zurück.

Andere unterschieden die sensitiven Vermögen in solche, welche „actus sunt organorum" und zu Grunde gehen, und in „originales potentiae", welche in der getrennten Seele zurückbleiben[2]). Allein eine solche Trennung in primäre und sekundäre Vermögen geht nicht an. Denn die Seele ist an sich die Quelle, das Princip (origo) der sensitiven Vermögen; sie braucht keine vermittelnde Potenzen, die sich übrigens in's Unendliche verlieren würden. Deßhalb entscheidet sich der hl. Thomas für die Ansicht, „quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata, nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si iterum corpori uniatur[3])." Dabei stützte der Aquinate sich auf Augustinus und Aristoteles. Auf Platon konnte er sich deßhalb nicht berufen, da dieser lehre, „sentire esse proprium animae"[4]), daß also die sensitiven Vermögen in der getrennten Seele zurückbleiben.

Noch viel weniger als die Vermögen bleiben die Thätigkeiten der sensitiven Seelenfähigkeiten in der anima separata zurück. Diese Meinung führt der hl. Thomas auf die platonische Seelenwanderung zurück und stellt ihr die aristotelische Lehre gegenüber, wonach alle diese Thätigkeiten, wie Sehen, Hören u. s. w. nur infolge der Verbindung von Leib und Seele möglich seien. „Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota[5])."

---

1) S. th. suppl. q. 70 a. 1.
2) Cf. S. th. 1 q. 77 a. 8.
3) S. th. suppl. q. 70 a. 1.
4) S. th. 1 q. 75 a. 4.
5) S. th. suppl. q. 70 a. 2.

Digitized by Google

In der getrennten Seele sind demnach nur noch die intellektiven Fähigkeiten und Thätigkeiten vorhanden. Also ist die Seele in ihrem Denken und Wollen unabhängig vom Leibe und kann diese Vermögen auch im getrennten Zustand bethätigen.

Steil dagegen stellt die Behauptung auf: „Der einzig logische Schluß, den man daraus (aus der Abhängigkeit der Seelenthätigkeit vom Leibe) ziehen kann, ist doch offenbar der, daß die vom Leib getrennte Seele ohne positives Einwirken Gottes gar nicht mehr wirksam sein kann [1])." Diese Ansicht begründet er folgendermaßen: Bei dem Schluß auf Unabhängigkeit der Seele werden die Begriffe „intellektuell" und „vom Leibe unabhängig" gleichbedeutend genommen. Dies ist ein Fehler. Bei der intellektuellen Thätigkeit sind die leiblichen Organe zwar nicht die causa, aber die conditio sine qua non. „Auch das Weizenkorn erhält sein Leben nicht von der Feuchtigkeit, braucht diese jedoch unbedingt, um das schlummernde Leben zur aktuellen Thätigkeit zu bringen [2])." Die Seele ist in ihrem Denken und Wollen auch vom Leibe abhängig. Einerseits hemmt und stört dieser die Seele in ihrer geistigen Thätigkeit [3]), anderseits sind für die edelsten und reinsten Akte, wie das Gebet der Ruhe, die Ekstase gewisse leibliche Dispositionen erfordert. Die geistige Thätigkeit wird nicht vom Stoff, aber im Stoff hervorgebracht. Also ist es nicht die Seele an und für sich, welche denkt und will, sondern der Mensch ist es, der diese Akte vollzieht [4]). Allein für diese Einheit der menschlichen Natur zwischen so entgegengesetzten Faktoren wie Geist und Stoff hat unsere Vorstellungskraft kein Bild. Unwillkürlich trennen wir Leib und Seele, verführt durch den Widerstreit, der zwischen Vernunft und Sinnlichkeit besteht, und erheben die Seele auf Kosten der Einheit des Menschen. Doch nicht die Seele ist es, die durch den Leib gehemmt wird, sondern der mit Leib und Seele ausgestattete Mensch wird in der Bethätigung

1) Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1901. S. 32.
2) A. a. O. S. 31.
3) Weish. 9, 15.
4) Steil a. a. O. S. 31.

Digitized by Google

seiner höheren Vermögen gehemmt durch den niederen Theil seiner Natur. Der Leib ist also für die Seele conditio sine qua non. Folglich kann bei der vom Leibe getrennten Seele eine geistige Thätigkeit nur dann stattfinden, wenn der Einfluß dieser conditio von Gott supplirt wird. Auch Gutberlet vertritt diese Ansicht: „Die vom Körper getrennte, sich selbst überlassene Seele würde ebensowenig Bewußtsein haben, als im Zustand der Ohnmacht und des Schlafes. Denn da sie kein reiner Geist ist, kann sie nur durch die sinnlichen Vorstellungen zu einer geistigen Thätigkeit gelangen . . . Gott muß ihr ersetzen, was sie früher nur durch die Sinne haben konnte [1])." An anderer Stelle zieht Gutberlet einen Vergleich mit dem Eingreifen Gottes bei der Geburt des Menschen [2]).

In seinen weiteren Ausführungen will Steil auch den hl. Thomas für seine Ansicht in Anspruch nehmen. S. th. 1 q. 89 a. 1 stellt nämlich der Aquinate die Frage: utrum anima separata aliquid intelligere possit, und bejaht sie. Steil legt nun dar, daß diese Frage einen doppelten Sinn haben könne: a) „ob die vom Leibe getrennte Seele aus sich, ihrer Natur nach, irgend eine geistige Erkenntniß habe, oder auch, b) ob die anima separata als solche überhaupt erkenntnißfähig sei, d. h. ob bei der Seele . . . in ihrem Zustand der Getrenntheit eine intellektuelle Bethätigung stattfinden könne, ohne daß sie förmlich zu einer andern Natur erhoben werden müßte [3])." Steil entscheidet sich dann für die zweite Auffassung, daß also ein Eingreifen Gottes nothwendig sei, und findet diese im Einklang mit anderen Aussprüchen des hl. Thomas. Anima humana „non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis" [4]). „Intellectus humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum [5])." „Intellectus humanus in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens [6])." Die Erkenntnißweise der Seele nach der Trennung

1) Von Steil citirt aus einem Brief Gutberlet's a. a. O. S. 35.
2) A. a. O. S. 41.
3) Steil a. a. O. S. 36. — 4) S. th. 1 q. 76 a. 5.
5) S. th. 1 q. 87 a. 1 c. — 6) Ibidem.

Digitized by Google

ist somit eine andere als während der Vereinigung mit dem Leibe, weil die Seinsweise eine andere geworden. „Cum modus operandi uniuscuiusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est, animam a corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, . . . sed per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter [1])."

Der Natur der Seele entsprechender ist der „modus intelligendi per conversionem ad phantasmata"; dagegen „intelligere sine conversione est ei praeter naturam [2])", und doch kann nur dieser modus intelligendi der vom Leibe getrennten Seele zukommen. Weil die menschliche Seele unter den intellektuellen Substanzen den untersten Rang einnimmt, und ohne Verbindung mit einem Körper von Natur aus nur eine cognitio confusa in communi von den Dingen hätte, ist sie mit dem Leibe vereinigt worden [3]). Dadurch wird ihr Wissen viel klarer und reicher, als es gewesen wäre, wenn Gott die Seele als reinen Geist erschaffen hätte. „Sic ergo patet quod propter melius animae est, ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere [4])."

Solche Stellen scheinen für ein Eingreifen Gottes bei der Erkenntniß der getrennten Seele zu sprechen. Allein der hl. Thomas selbst schließt nicht auf ein göttliches Eingreifen, sondern erklärt mit dem hl. Augustinus den modus intelligendi der anima separata damit, daß diese sich selbst erkenne. „Sed cum fuerit (anima) a corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea, quae sunt secundum se

1) S. th. 1. q. 89 a. 1 c. — 2) Ibidem.

3) S. th. 1. q. 89 a. 1 c.: „Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo, ut intelligerent per modum, qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant."

4) Ibidem.

Digitized by Google

intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget [1])." Da die Seele ihrem Wesen nach zwar unter der Engelnatur steht, aber doch den anderen immateriellen Substanzen gleich ist, „de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione animae separatae [2])." Der hl. Thomas verlangt also weder für die natürliche Erkenntniß der getrennten Seele einen Ersatz der Leiblichkeit, noch für die vollkommene Glückseligkeit derselben in der Anschauung Gottes. „Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest. Unde cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata [3])." Denn der Leib ist erst in zweiter Linie nothwendig, um den vollkommenen Menschen zu konstituiren. „Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo [4])." In der Anschauung Gottes findet der hl. Thomas auch den Grund für die Erkenntniß der getrennten Seelen und ihr Wissen um Vorgänge in der Welt [5]).

3. Die Untersuchung der Frage, wie die getrennte Seele erkennt, ging von der natürlichen Voraussetzung aus, daß das Fortleben der Seele ein selbstbewußtes, persönliches sei, kein traumartiger, schlafähnlicher Zustand, wodurch die Frage nach der Erkenntnißweise einfach gelöst, weil verneint wird.

Die Theorie vom Seelenschlaf, deren Vertreter Psychopannychiten oder Thnetopsychiten hießen, scheint schon bei Tatian sich zu finden [6]). Sicher kannte sie Tertullian, der den Einwand, daß dem Endgericht nicht vorgegriffen werden dürfe, mit den Worten zurückweist: „Was soll denn während jener Zeit geschehen,

1) S. th. 1 q. 89 a. 2 c.

2) Ebenda.

3) S. th. 1, 2. q. 4 a. 5 c. — 4) Ebenda.

5) S. th. suppl. q. 70 a. 2.

6) Oratio adv. Gr. c. 13. Vgl. L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg 1896. S. 120.

Digitized by Google

da wir in der Unterwelt sind? Werden wir schlafen? Aber die Seelen schlafen nicht einmal in den Lebenden[1])." In Arabien tauchte diese Irrlehre dann im 3. christlichen Jahrhundert auf und wurde von Origenes bekämpft. Verschiedene Sekten, so die Nestorianer, nach der Reformation die Arminianer, Socinianer, besonders aber die Wiedertäufer huldigten der Lehre vom Seelenschlaf, die auch unter den modernen protestantischen Theologen zahlreiche Anhänger hat, aber seit Calvin (Tractatus de psychopannychia) immer ihre Gegner fand. Auch Luther neigt zu der Ansicht des Seelenschlafes hin, wenn er in einem Brief an Nikolaus Amsdorf (13. Jan. 1522) schreibt: „Ich bin geneigt, der Meinung beizustimmen, daß die Seelen der Gerechten schlafen und bis zum Gerichtstag nicht wissen, wo sie sind." Und anderswo: „Die Seele gehet nach dem Tode in ihre Kammer in Friede, und ob sie gleich schläft, empfindet sie doch ihren Schlaf nicht. Nichtsdestoweniger erhält sie Gott wachend; wie aber dieses zugehe, wissen wir nicht. Genug ist es, daß wir eine Aehnlichkeit mit dem leiblichen Schlafe antreffen, und daß Gott selbst sagt, es sei ein Schlaf, Ruhe und Frieden[2])."

In unserer Zeit vertheidigt den Seelenschlaf besonders Fries in Stockholm. Er sagt, „das persönliche Ich des Menschen," „das Personenbewußtsein" sei mit dem Tode verschwunden[3]). Diese Ansicht ist weder mit dem Glauben, noch mit der hl. Schrift vereinbar. Fries sucht seine Ansicht allerdings mit der hl. Schrift in Einklang zu bringen, indem er deren euphemistische Ausdrucksweise „schlafen" = „todt sein" auf ein Mißverständniß der Redeweise Jesu zurückführen will, von der er sagt: „Durchaus einzig in ihrer Art und originell ist Jesu eigene Redeweise, da er mit „schlafen" nur die Zeit andeuten will, während welcher es der Seele des Todten noch möglich ist, in den Leib zurückzukehren[4])." Auch Paulsen schreibt: „Für unser christliches Denken

1) De anima c. 58. Vgl. Atzberger a. a. O. S. 306.

2) Vgl. J. H. Rink, Vom Zustand nach dem Tode. 3. Aufl. Basel 1878.

3) Vgl. Rink a. a. O. S. 29.

4) S. A. Fries, Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Todten in: Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft. I. Jahrg. 1901. S. 306 f.

Digitized by Google

und Fühlen aber ist der Seelenschlaf die angemessenste Erklärung des Mittelzustandes [1])." Er beruft sich vor Allem auf die angeführten Stellen von Luther, daß die Seelen in Bezug auf Selbstbewußtsein und Willensbethätigung gebunden seien. „Ein qualitativer Unterschied wird auch im Zustand des Seelenschlafes ohne Zweifel vorhanden sein," und wenn er auch nur darin bestehe, daß die Gerechten liebliche Träume sehen, in die das ewige Leben einen Strahl seines himmlischen Lichtes werfe, während auf den Verworfenen der unruhige, beängstigende Schlaf des bösen Gewissens wie ein Alpdrücken laste [2]). Doch will Paulsen den Seelenschlaf nur als bildliche Redeweise gelten lassen und nicht den Anspruch erheben, daß der Seelenschlaf die biblisch einzig mögliche Anschauung sei [3]). In der That fand diese Ansicht auch unter den Protestanten viele Gegner, welche auf Grund der hl. Schrift den Seelen Persönlichkeit, Selbstbewußtsein und Erinnerung an ihr Erdenleben wahrten. So vertritt Kliefoth die Lehre, „daß die Abgeschiedenen . . . . durch den leiblichen Tod dieser Welt und Zeitlichkeit entnommen werden, um unter Bewahrung ihrer Persönlichkeit in bewußtem und wachendem Zustande, aber zeitlos, leiblos und werklos auf die Vollendung durch die Parusie behalten zu werden [4])."

Da es nicht so leicht möglich war, in der hl. Schrift die Lehre vom Seelenschlaf begründet zu finden [5]), wollten neuere Exegeten wenigstens dem Apostel Paulus eine solche Anschauung beilegen. So sagt Dähne von Paulus: „Es lag in der Natur seiner Lehre begründet, daß Paulus sich den Mittelzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung des Körpers ohne klares Bewußtsein dachte, weil in ihm der Mensch noch des bestimmt fixirten und daseienden Körpers ermangelte, mit dem Körper aber nothwendig auch die ψυχή, das Vehikel des Bewußtseins noch erst in

1) P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode. Stuttgart 1901. S. 22. Vgl. S. 44.

2) A. a. O. S. 21 f. — 3) A. a. O. S. 22.

4) Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie. Leipzig 1886. S. 67.

5) Vgl. Luk. 16, 22; 23, 43. Apok. 14, 13.

Digitized by Google

dem Entwickelungsstadium sich befand[1])." Aehnlich Usteri, der jedoch beifügt, Paulus scheine sich später mehr bei der Vorstellung beruhigt zu haben, daß der Tod einen unmittelbaren Uebergang in's schönere Leben bei Christus gewähre[2]).

Allein die Lehre vom Seelenschlaf ist mit der hl. Schrift unvereinbar[3]), und von der Kirche indirekt verworfen durch die Lehre vom besonderen Gericht und der jenseitigen Vergeltung.

Das Sterben wird im Neuen Testament allerdings vielfach ein Entschlafen genannt, so Matth. 9, 24 und Mark. 5, 39: καθεύδειν und Joh. 11, 11: κοιμᾶσθαι. Besonders gebraucht auch Paulus die Ausdrücke κοιμηθέντες[4]) und κεκοιμημένοι[5]) „die Entschlafenen" = die Todten. Christus erscheint als der Erste der Entschlafenen[6]). „Es ist jedoch eine unberechtigte Willkür, wenn man in diesen Ausdrücken etwas Anderes finden will, als die auch im profanen Sprachgebrauch so geläufige metaphorische Bezeichnung des leiblichen Todes selbst. Mit dem Zustand der entkleideten Seele haben dieselben schlechthin nichts zu thun[7])." Man kann in diesen Ausdrücken auch den Sinn finden, daß die Seele nach dem Tode frei ist von den Mühen und Leiden dieses Erdenlebens, also ein Ausruhen nach dem Tode bezeichnet wird, wie Apoc. 14, 13: „Beati mortui, qui in Domino moriuntur. Amodo iam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis[8])." Uebrigens ist zu beachten, daß der Vergleich zwischen Schlaf und Tod nicht ganz entsprechend ist. „Patet non est similis ratio de anima dormientis et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimantur, quod de anima

---

1) Citirt bei Simar, Theologie des hl. Paulus. 2. A. Freib. 1883. S. 252.

2) Vgl. Simar a. a. O. S. 252.

3) Luk. 16, 22; 23, 43. Apok. 14, 13.

4) 1 Thess. 4, 15.

5) 1 Kor. 15, 20. 1 Thess. 4, 13. — 6) 1 Kor. 15, 20.

7) Simar a. a. O. S. 251.

8) Vgl. L. Atzberger, Christliche Eschatologie. Freib. 1890. S. 213.

Digitized by Google

separata dici non potest[1])." Wenn der hl. Paulus sodann lehrt, daß für den Gerechten der Tod der Uebergang ist zu einem besseren Leben, so ist dies weit entfernt von einer Seelenschlaflehre. Schreibt er ja Phil. 1, 23: „Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo multo magis melius," und 2 Tim. 4, 7 ff.: „Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex." „Jener Tag" ist nicht der Tag des jüngsten Gerichtes, sondern der Tag des Todes, den der Apostel im vorhergehenden V. 6 als nahe bevorstehend bezeichnet: „Ego enim iam delibor et tempus resolutionis meae instat."

Gegen eine Auslegung paulinischer Stellen zu Gunsten des Seelenschlafes haben sich auch protestantische Theologen ausgesprochen. So sagt Meßner: „Aus Phil. 1, 23 und 2 Kor. 5, 8 sehen wir auch bestimmt, daß wo sich dem Apostel der Gedanke an seinen eigenen, nahe bevorstehenden Tod aufdrängte, und die Beziehung auf die Parusie zurücktrat, auch sogleich die Idee einer durch keinen Tod unterbrochenen Lebensgemeinschaft in seinem Geiste hervortrat. Denn willkürlich ist es, an diesen Stellen das Abscheiden aus dem irdischen Leibe und die Vereinigung mit dem Herrn durch einen größeren Zwischenraum von einander getrennt zu denken; willkürlich ist es auch, eine solche unmittelbar nach dem Tode beginnende Gemeinschaft mit dem Herrn nur als das Vorrecht einzelner begnadigter Christen zu betrachten; willkürlich endlich, das Gelangen der Gläubigen zu Christus von der Vereinigung der Gläubigen mit ihm bei der Parusie zu verstehen[2])." Rink seinerseits bemerkt, daß die ganze Theorie des Seelenschlafes durch das Eine Wort des Herrn widerlegt werde: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein." (Luk. 23, 43.) Im Weiteren führt er dann aus, daß gegen einen Seelenschlaf auch die Psychologie spreche, und weist hin auf die Selbstthätigkeit der

1) S. th. suppl. q. 70 a. 2 ad 3.
2) Vgl. Simar a. a. O. S. 252.

Digitized by Google

Seele, auf Schlafwachen, Ekstase und andere rein seelische Thätigkeiten [1]).

4. Die Seele hat nach dem Tode nicht nur Selbstbewußtsein, sondern sie ist auch körperlos. Die Körperlosigkeit oder Immaterialität liegt schon im Wesen der Seele begründet. Doch nahm man vielfach für den Zustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung eine Zwischenleiblichkeit an. Unter den Kirchenvätern war dieser Ansicht Origenes. Beeinflußt von der neuplatonischen Anschauung, daß die Geister, an sich unkörperlich und unsichtbar, eines wenn auch noch so feinen Körpers bedürfen, um örtlich bestimmt zu werden, lehrte dieser, daß auch die menschliche Seele in der Zeit zwischen Tod und Weltgericht irgend eine Leiblichkeit haben müsse [2]).

In der neueren Zeit hat diese Theorie wieder verschiedene Vertheidiger gefunden. Der Zwischenleib wird gedacht als eine Art „Geist-Leib", als „siderischer Leib". Delitzsch findet diesen Seelenleib im Nervensystem, wenn er sagt: „Wo die Seele visionär geschaut wird, da erschien sie immer in diesem Nervenleibe, und weil sich dieser durch die ganze Leiblichkeit bis in ihre feinsten und äußersten Gewebetheilchen erstreckt, erschien sie gleichgestaltet dem ganzen Menschen [3])." Nach Reil ist „das Nervensystem der eigentliche Leib unseres Ich; die anderen Theile sind der Leib dieses Leibes, die nährende und schützende Borke seines zarten Marks [4])." Und Rink stimmt dieser Meinung bei [5]). Anderen dagegen erschien sie doch zu materialistisch und diese entschieden dafür, daß die Zwischenleiblichkeit nichts anderes sei, als die ideelle Grundform unseres Leibes, die als der wesenhafte Kern unserer jetzigen Leiblichkeit auch im Tode nicht zerstört werden könne. So weist Märker das Nervensystem zurück und stellt als eigene Hypothese auf, „daß ein feinster, der Seele am nächsten verwandter, unzerstörbarer Rest des leiblichen Organismus als die

1) Rink a. a. O. S. 30. 32—56.
2) Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie. S. 441.
3) Vgl. Rink a. a. O. S. 171.
4) A. a. O. S. 172. — 5) A. a. O. S. 166—178.

Digitized by Google

unvergängliche Grundform unseres Leibes nach dem leiblichen Tode im Grabe oder an einem anderen Aufbewahrungsort des abgelegten Leibes erhalten bleibt bis zum Tag der allgemeinen Auferstehung, während die Seele leiblos in den Hades geht[1])."

Doch fehlte es nicht an Gegnern eines Seelenleibs — „Seelenschnürleibchen" sagt Jean Paul[2]). Kliefoth bezeichnete die Leiblosigkeit der Seele als selbstverständliche Folgerung aus ihrem Wesen und weist die Gründe für einen Zwischenleib und den versuchten Schriftbeweis zurück[3]). Paulsen lehnt den Zwischenleib von vornherein ab. „Im Zwischenzustande hat die Seele nicht mehr den irdischen und noch nicht den verklärten Leib. Ein Drittes, ein „Zwischenleib", ist weder biblisch begründet, noch irgendwie vorstellbar[4])."

Was den Schriftbeweis anlangt, so ist die einzige Stelle, die mit einem Schein von Berechtigung angeführt werden könnte, 2 Kor. 5, 1—4; denn Apok. 7, 9. 15; 14, 2 kommen, abgesehen davon, daß sie bildlich zu erklären sind, hier deßhalb nicht in Betracht, weil sie sich auf das Endgericht beziehen[5]).

In der Stelle 2 Kor. 5, 1—4 wollte man die Lehre finden, die Seelen der Gerechten würden, nachdem sie ihr irdisches Zelthaus im Tode verlassen haben, mit einem himmlischen Körper bekleidet, aus welchem sich später wie aus einem Keime der Auferstehungsleib entwickeln werde. So Meßner, Rink u. A. Auch Döllinger sagt, der Apostel empfinde ein Grauen vor dem Zustand der Körperlosigkeit oder Nacktheit, in welchem die Seele in der Zwischenzeit bis zur Auferstehung sich befinde. Allein der Apostel gibt V. 4 sehr bestimmt an, was ihn mit Furcht beschwere. Es ist nicht die Körperlosigkeit, sondern das Entkleidetwerden, der Tod. Er möchte überkleidet werden ohne Tod, „damit das Sterb-

1) O. Märker, Der Zwischenzustand. Leipzig 1891. S. 35.

2) Citirt bei W. Schneider, Das andere Leben. 5. A. Paderborn 1901 S. 502.

3) Kliefoth a. a. O. S. 57—60.

4) Paulsen a. a. O. S. 17.

5) Contra Rink a. a. O. S. 176 ff.

Digitized by Google

liche vom Leben (d. h. Unsterblichen) verschlungen werde" (V. 4)[1]. Uebrigens ist die Idee von einem Auferstehungsleib aus einem ganz anderen Gedankenkreise[2] in die vorliegende Stelle willkürlich hineingetragen. Auch der Zusammenhang unserer Stelle gestattet nicht, dieselbe auf den Zwischenzustand der Seele zu beziehen. Im vorausgehenden Kap. 4 V. 17 f. hat Paulus den Gedanken ausgesprochen, daß vorzüglich die Hoffnung auf die zukünftigen Güter ihn aufrichte in den Bedrängnissen seines apostolischen Berufes. In Kap. 5, 1—10 setzt der Apostel diesen Gedanken fort und nennt als eines der vornehmsten Güter der christlichen Hoffnung die dereinstige Auferstehung und Verklärung: Wir wissen, daß, wenn wir diese irdische Hülle im Tode ablegen, wir mit Gewißheit einen himmlischen, zu ewigem Leben bestimmten Körper zu erwarten haben. Wann dies eintritt, deutet Paulus V. 2—4 an. Es geschieht bei der Parusie Christi[3]. Die Stelle bietet aber trotzdem manche exegetische Schwierigkeit. Allein als Grundgedanke bleibt: Paulus wünscht Verwandlung und Verklärung ohne Tod, und der Gedanke an den Tod ist es, der ihm den Seufzer auspreßt: „Ja, auch in dieser Hütte seufzen wir belastet, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden wollen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde" (V. 4). Viel umstritten ist sodann die Auslegung des V. 3. Doch kann bei keiner der verschiedenen Auffassungen dem Apostel die Lehre von einem Zwischenleib beigelegt werden. Der Apostel handelt hier überhaupt nicht vom Zwischenzustande, sondern stellt nur die großen Gegensätze von Diesseits und Jenseits, von Gegenwart und Zukunft, ohne Zwischenstadien einander gegenüber[4].

Somit kann aus der hl. Schrift keine Art von Zwischenleiblichkeit bewiesen werden. Vielmehr ist die Seele völlig körperlos bis zur leiblichen Auferstehung.

---

1) Simar a. a. O. S. 253. Vgl. Paulsen a. a. O. S. 18: „Es ist etwas Unnatürliches, ja Widernatürliches, daß die menschliche Seele ohne den Leib bestehen muß. Und darum wünscht der Apostel so innig, nicht „entkleidet", sondern „überkleidet", d. h. ohne zu sterben mit dem verklärten Leibe angethan zu werden."

2) 1 Kor. 15, 35 ff. — 3) Simar a. a. O. S. 253 f.

4) Vgl. Atzberger, Christliche Eschatologie. S. 213 f.

Digitized by Google

5. Die Seele besteht also nach dem Tode fort als selbstbewußtes, unkörperliches Wesen, allein — so denken sich Andere ihren Zustand — sie ist noch der Entwickelung fähig und besitzt die Möglichkeit der Bekehrung. Diese Ansicht begründet Märker damit, daß

1. die Seele bewußt, wach ist. Das Leben der Seele ist aber Bewegung, Stillstand wäre Tod;

2. auch nach dem Tode noch eine Sünde möglich sein müsse. Denn ein plötzliches Verschwinden aller Sünden im Jenseits sei psychologisch höchst unwahrscheinlich;

3. die Gerechtigkeit und die Güte Gottes in Einklang gebracht werden müsse. Deßhalb müsse eine zwischenzuständliche Bekehrung bei Denen angenommen werden, „welche unentschieden aus dieser Welt gingen infolge davon, daß sie keine oder keine rechte oder keine ausreichende Berufung zum Heile in Christo hienieden erlangten“ [1]). Durch diese Entwickelungsfähigkeit glaubt Märker auch den „Vorwurf“ Möhler's entkräften zu können, da dieser die protestantische Rechtfertigung eine „mechanische Befreiung“, „eine plötzliche magische Verwandlung“ nennt, bei welcher der Mensch sich völlig passiv verhält [2]). Kliefoth dagegen schließt eine Entwickelungsfähigkeit und Bekehrungsmöglichkeit aus. „Es läßt sich nur so viel sagen, daß der Tod selbst jeden Menschen in dem, was er mit dem Abschluß seines Erdenlebens ist, weiter bringen wird.“ „Aber diese reifende, fördernde, läuternde oder verhärtende Wirkung des Todes wird eben auch als Wirkung des Sterbens selbst, . . . als ein durch die Katastrophe des Todes erfolgendes Festwerden in der vom Menschen hienieden eingeschlagenen Lebensrichtung zu begreifen sein [3]).“ Auch Paulsen lehnt alle Anschauungen, die eine Bekehrung im Mittelzustand für möglich halten, ab, einerseits auf Grund der hl. Schrift, anderseits infolge seiner Seelenschlaftheorie [4]).

---

1) Märker a. a. O. S. 52—60.

2) Märker a. a. O. S. 60. Vgl. Möhler, Symbolik. 6. Abdruck. Regensburg 1895. S. 218 f.

3) Kliefoth a. a. O. S. 66. Vgl. S. Thomas, Summa c. gent. IV. c. 95.

4) Paulsen a. a. O. S. 20.

Digitized by Google

Neu ist die Lehre von einer Entwickelungsfähigkeit und Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode durchaus nicht. Schon die Gnostiker waren nach Klemens von Alexandrien Anhänger dieser Lehre [1]), die dieser auch selbst vertreten zu haben scheint [2]), wenn auch nicht mit derselben Klarheit, wie sein Schüler und Nachfolger Origenes, der die ἀποκατάστασις τῶν πάντων als Fundamentalsatz seines Systems immer wieder hervorhebt [3]). Eine Entwickelung nach dem Tode setzt auch die Anschauung voraus, daß alle Seelen, die guten wie die bösen, durch Feuer gereinigt werden müssen. Bellarmin will sich darüber nicht bestimmt entscheiden: „Sane hanc sententiam, quae docet omnes transituros per ignem, licet non omnes laedendi sunt ab igne, nec audeam pro vera asserere, nec ut errorem improbare [4])." Die Lehre des Origenes wurde auf dem Concil von Constantinopel 543 verworfen [5]), und die kirchliche Lehre geht dahin, daß mit dem Tode die Zeit der Prüfung und Bewährung schließt und keine Möglichkeit des Verdienstes oder Mißverdienstes mehr gegeben ist [6]).

Diese kirchliche Lehre ist in der hl. Schrift klar bezeugt. „Ante obitum tuum operare iustitiam, quoniam non est apud inferos invenire cibum [7])." „Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit [8])." Deßhalb mahnt der Prediger: „Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus,

1) Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie. S. 197 ff.

2) A. a. O. S. 359 ff.

3) A. a. O. S. 409 ff.

4) Bellarmin, De controversiis christ. fidei. ed. Colon. 1520. De purgatorio l. II. c. 1. tom. II. Sp. 630.

5) Denzinger-Stahl, Enchiridion. ed. IX. n. 191.

6) Eine für das vatikanische Concil bestimmte Formulirung dieser Lehre lautet: „Post mortem, quae est vitae nostrae terminus, mox ad Dei tribunal sistimur, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum (2 Cor. 5, 10), neque ullus post hanc mortalem vitam relinquitur locus poenitentiae ad iustificationem." (Vgl. Hurter, Theol. dogm. comp. ed. 7. t. III. p. 586.)

7) Eccli. 14, 17. — 8) Eccle. 11, 3.

Digitized by Google

nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos, quo tu properas[1]." Und die menschgewordene Weisheit sagt: „Me oportet operari . . . donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari[2]." Der Apostel Paulus schreibt im Briefe an die Galater: Bonum autem facientes, non deficiamus: tempore enim suo metemus non deficientes. Ergo dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei[3]."

Die Väter haben ihre Lehre besonders klar ausgesprochen bei der Erklärung der angeführten oder überhaupt solcher Schriftstellen, in denen das irdische Leben als Zeit der Prüfung, das Leben nach dem Tode als Zeit der Vergeltung bezeichnet wird. Von den diesbezüglichen Zeugnissen sei nur das des hl. Hieronymus angeführt. Er gibt zu Eccle. 9, 5: „Mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem" folgende Erklärung: „Donec vivunt homines, possunt fieri iusti, post mortem vero nulla datur boni operis occasio." „Viventes metu mortis possunt bona opera perpetrare, mortui vero nihil valent ad id adicere, quod semel secum tulerunt de vita." „Nec iuste quippe possunt agere nec peccare, nec virtutes adicere nec vitia[4]." Eine durchsichtigere Darstellung kann man nicht wünschen. Aber auch sonst kehrt der Gedanke, daß der status merendi mit dem Tode abgelaufen sei, immer wieder. So schreibt Cyprian ad Demetr. 25: „Quando istinc excessum fuerit, nullus iam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus; hic vita aut amittitur aut tenetur." In der gedankentiefen Schrift de mortalitate nimmt der hl. Kirchenvater diese Lehre geradezu zum Grundgedanken: Der Tod entzieht uns der Gefahr zu sündigen und bringt dem müden Kämpfer die ersehnte Ruhe bei Christus. „Tunc esse servis Dei pacem, tunc liberam, tunc tranquillam quietem, quando de istis mundi turbinibus extracti, sedis et securitatis aeternae portum petimus, quando expuncta hac morte ad

1) Eccle. 9, 10. — 2) Joh. 9, 4. — 3) Gal. 6, 9 f.
4) S. Hieron. opera. ed. Romae 1571. t. V. p. 33 passim.

Digitized by Google

immortalitatem venimus. Illa est enim vera pax, illa fida tranquillitas, illa stabilis et firma et perpetua securitas [1]." Den Wunsch des Apostels Phil. 1, 21 findet er berechtigt „lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri, iam nullis peccatis et vitiis carnis obnoxium fieri, exemptum pressuris augentibus, et venenatis diaboli faucibus liberatum, ad laetitiam salutis aeternae Christo vocante proficisci [2]." Kurz aber treffend sagt er weiter: „Vetus fidelium populus (mortalitate) ad quietem vocatur [3]." In ähnlich klarer Weise spricht sich der hl. Augustinus in seinem Enchiridion c. 110 aus: „Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari; nemo autem se speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri."

Der hl. Thomas bezeichnet den Zustand der Seele nach dem Tode als *immutabilitas* und führt den allgemeinen Beweis dafür aus der ewigen Bestimmung des Menschen. Das Streben nach einem letzten Ziel ist dem Menschen so natürlich, wie das Denken nach den Grundgesetzen der Vernunft. So lange nun die Seele mit dem Leibe vereinigt ist, bleibt dieses Streben veränderlich, schwankend wie die Magnetnadel. Aber mit dem Tode wird die Richtlinie des Willens (specialis dispositio naturae) fest und unverrückbar. „Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis [4]." Diese Unveränderlichkeit steht nicht im Widerspruch mit der menschlichen Freiheit; denn diese bezieht sich nur auf die Mittel zum Ziele, nicht auf die Bestimmung des Zieles selbst. Somit kann die Seele nach dem Tode nicht mehr vom Guten abweichen, aber auch nicht mehr umkehren vom Bösen. Denn die Menschen sind jetzt „confirmati in bono vel malo" [5]. Für beide Punkte führt der

1) De mortalitate. c. 3. — 2) L. c. c. 7. — 3) L. c. c. 15.

4) C. gent. IV. c. 95.

5) S. th. 3 q. 52 a. 6 ad 3. cf. S. th. 3 q. 59 a. 5 ad 1 et ad 3.

Digitized by Google

Aquinate in seiner Summa contra gent. IV. c. 92 verschiedene Kongruenzgründe an. Nach dem Tode hat die Seele den unveränderlichen Willen zum Guten. Denn sie ist nicht mehr in statu pugnae et militiae, sed recipiendi praemium vel poenam (n. 1), sie hat ihr ewiges Ziel erreicht (n. 3) und erfreut sich einer vollkommenen, weil ewigen Glückseligkeit (n. 2. 8). Jeder Irrthum in Bezug auf das höchste Gut ist ausgeschlossen, weil die Seele Gott wirklich schaut (n. 5), ihn als das höchste, erstrebenswerthe Gut erkennt (n. 6) und liebt (n. 7). Ebenso haben die Verdammten die unveränderliche Willensrichtung zum Bösen (c. 93). Diese Verhärtung und Verstockung ist gerade ihre Strafe (n. 2) dafür, daß sie sich während ihres Lebens von Gott abgewandt haben (n. 4). Auch ist jede Bekehrung deßhalb ausgeschlossen, weil die Willensneigung zum Guten göttliche Gnade erfordert, welche den Verdammten versagt ist (n. 3), und weil die Strafe dann keine ewige mehr wäre (n. 1). Ebenso ist die Willensrichtung der Seelen im Fegfeuer unveränderlich und im Guten gefestigt. Denn sie unterscheiden sich in fine nicht von den Seligen (c. 94).

Der letzte Grund allerdings, weßhalb mit dem Tode die Zeit der Prüfung abschließt, liegt in der freien Anordnung Gottes. Denn „an sich wäre es nicht undenkbar, daß die sittliche Prüfung und Entwickelung des Menschen auch im Jenseits fortdauere“ [1]).

6. Der Abschluß des status viatoris erfolgt durch den Tod und findet seine Bestätigung durch das besondere Gericht, das unmittelbar nach der Trennung vom Leibe über die Seele ergeht. Die Frage nach dem Wie und Wo des Gerichtes mag dahingestellt bleiben [2]). Dagegen soll versucht werden, den Beweis

1) Th. Simar, Lehrbuch der Dogmatik. 4. A. Freiburg 1899. Bd. II. S. 989.

2) Vgl. Bellarmin, De purgatorio l. II, c. 4. t. II. Sp. 641 D.: „Est etiam observandum, non posse certo definiri, an animae deferantur ad iudicem, an ibi iudicentur, ubi corpus relinquunt, et similiter, an iudicentur immediate a Christo in forma humana sententiam proferente, an solum divina virtute, quae ubique praesens est.“ Vgl. Oswald, Eschatologie. Paderborn 1868. S. 24.

Digitized by Google

für die Thatsache des besonderen Gerichtes zu führen.

An den meisten Stellen, wo die hl. Schrift von einem zukünftigen Gerichte redet, ist entweder das allgemeine Gericht gemeint, oder aber eine Unterscheidung zwischen einem besonderen und allgemeinen Gericht kaum nachzuweisen. Gewöhnlich wird die Stelle Hebr. 9, 27: „Ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις" auf das besondere Gericht bezogen. Oswald gibt zu, daß der Ausdruck „μετὰ τοῦτο" der Beziehung auf das besondere Gericht offenbar günstig sei [1]), wie auch die Väter die Stelle meist so gedeutet haben. Nur Einzelne, darunter auch der hl. Thomas [2]) und Estius bezogen diese Stelle auf das allgemeine Gericht [3]). Atzberger folgert aus anderer Fassung des Kontextes, daß der Apostel hier nur vom besonderen Gerichte spreche und zieht auch 2 Kor. 5, 10: „Wir Alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi" als Beweisstelle bei. Aber Atzberger muß selbst zugestehen, daß weder die eine noch die andere Stelle „mit formeller, jeden Zweifel direkt ausschließender Bestimmtheit ein besonderes Gericht lehre," und er findet die Erklärung für diesen scheinbaren Mangel in dem prophetischen Charakter der Eschatologie [4]).

Ist ein direkter Beweis für das besondere Gericht nicht leicht zu führen, so ist dasselbe in der hl. Schrift um so klarer indirekt bezeugt mit der Lehre, daß sogleich nach dem Tode die

---

1) Oswald a. a. O. S. 24.

2) Der hl. Thomas bemerkt in seinem Kommentar zum Hebräerbrief c. 9, lect. 5: „Quantum autem ad secundum dicit (Post hoc autem iudicium), quia postquam resurgent, non iterum morientur, sed statim iudicium sequetur. Omnes enim manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, ut dicitur 2 Cor. 5, 10."

3) Ebenso Bellarmin, De purgatorio II, 4 (l. c. t. II. col. 640 B): „Sed illa loca (Joh. 5, 22 et Hebr. 9, 27) non concludunt: uterque enim potest intelligi de iudicio universali . . . Alterius autem loci ex cap. 9 ad Hebr. sensus est, cum fuerint mortui omnes homines, tunc fiet iudicium, ut Oecumenius exponit."

4) Atzberger, Christliche Eschatologie. S. 208.

Digitized by Google

Vergeltung eintritt. Nach Eccli. 11, 28 erfolgt die Vergeltung am Todestage: „Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas. In fine hominis denudatio operum illius.“ Und Eccle. 12, 7 heißt es: „Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Dominum, qui dedit illum.“ Im Neuen Testamente wird das besondere Gericht vorausgesetzt in der Parabel vom reichen Prasser: „Mortuus est autem et dives et sepultus est in inferno [1]),“ und in dem Worte Jesu am Kreuze: „Hodie mecum eris in paradiso [2]).“

Was die Ueberlieferung anlangt, so weicht Laktanz [3]) allein von der Väterlehre ab, daß nach dem Tode die Vergeltung eintritt. Der hl. Augustinus lehrt deutlich ein besonderes Gericht, wenn er de anima et eius orig. l. II. n. 8 schreibt: „Rectissime et valde salubriter creditur, iudicari animas, cum de corpore exierint, antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari.“

Ganz genau unterscheidet sodann der hl. Thomas zwischen dem besonderen und allgemeinen Gericht [4]). Wenn er aber das besondere Gericht nicht so ausführlich behandelt, wie das allgemeine, so liegt dies in dem Umstand, daß das besondere Gericht in seiner Zeit gar nicht bezweifelt wurde. Vielmehr galt das Weltgericht als überflüssig und der Aquinate sah sich genöthigt, dieses als nothwendig zu vertheidigen [5]). Das besondere Gericht konnte er ohne Weiteres voraussetzen [6]).

Auch der Catechismus Romanus hebt P. 1 c. 8 q. 3 den Unterschied zwischen dem besonderen und allgemeinen Gericht klar hervor: „Primum (tempus) est, cum unusquisque nostrum

1) Luk. 16, 22. — 2) Luk. 23, 43. — 3) Instit. 7, 21.

4) S. contra gent. IV. c. 96. — 5) S. th. 3 q. 59 a. 5.

6) Wie sich der hl. Thomas den Vorgang denkt, läßt sich vielleicht erschließen aus S. th. 1 q. 89 a. 2 und 2, 2 q. 67 a. 3 ad 1: „Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis, quasi accusatore, secundum illud Rom. 2, 15 „Inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium,“ vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum secundum illud Gen. 4, 10: „Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.“ Vgl. Oswald a. a. O. S. 24.

Digitized by Google

migrat e vita; nam statim ad Dei tribunal sistitur, ibique de omnibus iustissima quaestio habetur, quaecumque aut egerit, aut dixerit, aut cogitaverit unquam. Atque hoc privatum iudicium vocatur." Von der Kirche ist die Frage entschieden durch ihre Lehre von Himmel, Hölle und Fegfeuer, welche den im besonderen Gericht erfolgten Urtheilsspruch voraussetzt.

7. Die Thatsache einer Vergeltung nach dem Tode ist sonach nicht zu bezweifeln. Allein in der Beantwortung der Frage, wann der Vollzug des Gerichtes eintrete, bestand keine Uebereinstimmung, sondern vielfach unklare Anschauungen.

Die Kirche hat wiederholt als geoffenbarten Lehrsatz definirt, daß die Vergeltung sogleich nach dem Tode — *statim post mortem* — erfolge. Diesen Glauben bezeugt auch die Mehrzahl der Kirchenväter. Von den Griechen seien folgende Belege angeführt. Ignatius von Antiochien schreibt auf dem Weg zum Martyrium an die Römer (c. 1): „Wirket mir nichts aus, als daß ich Gott geopfert werde . . . Es ist ja schön, von dieser Welt zu Gott hin unterzugehen, damit ich zu ihm wieder aufgehe." Die Kirche von Smyrna sagt in ihrem Bericht über den Heimgang des hl. Polykarp: „Nachdem er also die Krone der Unverweslichkeit erhalten, verherrlicht er frohlockend mit den Aposteln und Gerechten Gott und den Vater und preiset unsern Herrn [1])." Treffende Zeugnisse bieten besonders die Leichenreden griechischer Väter. So sagt Gregor von Nazianz, nachdem er die Freuden des Himmels geschildert, von seiner Schwester Gorgonia: „Omnino, inquam, his fruaris quorum, etiam dum adhuc in terra esses, ob sinceram ad ea mentis erectionem, rivulos habebas [2])." In der Leichenrede auf seinen Freund Basilius den Großen spricht er die trostvollen Worte: „At nunc ille quidem in coelis est, illic etiam, ni fallor, sacrificia pro nobis offerens et pro populo preces fundens; neque enim

1) Martyr. S. Polycarpi c. 49.

2) Oratio 8 in laudem sororis suae Gorgoniae c. 23. Migne, P. Gr. t. 35 col. 815.

Digitized by Google

ita nos reliquit, ut prorsus reliquerit [1])" und apostrophirt den theuren Verstorbenen: „Tu vero, sacrum et divinum caput, e coelo nos, quaeso, inspice . . . nosque posteaquam ex hac vita migravimus, illic quoque tabernaculis tuis excipe [2])." Gregor von Nyssa bemerkt in seiner Leichenrede auf Pulcheria, sie sei „hinübergenommen von einem Reiche in's andere. Wie schön das Auge, das Gott anschaut! Dem irdischen Boden ist die Pflanze entrissen, um im Paradiese wieder eingepflanzt zu werden [3])." Aehnlich spricht sich Chrysostomus aus in einer Homilie über Berenike, Prosdoke und Domnia: „Im alten Bunde sei selbst bei den stärksten Männern Furcht vor dem Tode gewesen, weil der Tod in's Dunkel des Hades geführt habe, im neuen Bunde sei nicht einmal Furcht bei den zartesten Mädchen, weil der Tod sofort zu Christus führe." In seiner Rede auf Philogenius sagt er: „Alle, welche Bürger des Himmelreiches Christi sind, sehen ihren König im Glanze seiner Majestät [4])," und hom. 37 in Matth.: „Postquam diem tuum obieris, iudicium et poena consequetur [5])."

Gleich den Griechen lehren auch die lateinischen Väter eine sofortige Vergeltung nach dem Tode. So spricht sich Cyprian sehr bestimmt darüber aus de exhort. ad martyres: „Quanta est dignitas et quanta securitas . . . claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus et aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus." De mortal. c. 26 schildert der gleiche Heilige in ergreifend schöner Weise das Glück, welches des Christen nach dem Tode wartet: „Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis saecularibus exsolutos paradiso restituit et regno. . . . Magnus illic nos carorum nume-

1) Or. 43 in laudem Basilii Magni c. 80. P. G. t. 36 col. 602.

2) L. c. c. 82. col. 603.

3) Migne, Patr. Gr. t. 46 col. 870. — 4) Migne, Patr. Gr. t. 51 col. 506.

5) Bellarmin bemerkt zu dieser Stelle: „Ubi etiamsi non additur *statim*, tamen necessario subintelligitur. Nam refellit Chrysostomus illorum errorem, qui putabant Christum post mortem praedicaturum, et ad poenitentiam adducturum defunctos." De purgatorio II, 4 (l. c. t. II. col. 640 D).

Digitized by Google

rus exspectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat iam de sua incolumitate secura et adhuc de nostra salute sollicita . . . Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus.“ Damit iſt klar ausgeſprochen, daß die Gerechten ſofort nach dem Tode zur visio beatifica gelangen.

Der hl. Thomas behandelt dieſen Lehrpunkt ganz ausführlich in der Summ. contra gent. IV. c. 91 und führt verſchiedene Kongruenzgründe an für den ſofortigen Eintritt von Lohn oder Strafe. Die anima separata iſt ſowohl der Strafe fähig als des Lohnes, der Anſchauung Gottes. Es beſteht kein Grund, beides zu verſchieben (n. 1), im Gegentheil entſpricht es der natürlichen Ordnung, daß die Seele ſofort in den Zuſtand verſetzt wird, deſſen ſie fähig iſt (n. 4). Mit dem Tode iſt der status merendi vel demerendi abgelaufen (n. 2). Wenn auf dieſe Weiſe die Seele früher als der Leib Lohn oder Strafe erhält, ſo iſt dies ganz entſprechend; denn Verdienſt und Schuld geht in erſter Linie von der Seele aus (n. 3) [1]).

In ſeiner weiteren Begründung beruft ſich der Aquinate auf die hl. Schrift, beſonders 2 Kor. 4, 17 f. und 2 Kor. 5, 6—8, wo dieſe Lehre in vollendet ſchöne Form gefaßt iſt: „ἐνδημοῦντες ἐν σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου . . . ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.“ Hier iſt ſo kurz als treffend der Gegenſatz gezeichnet zwiſchen dem „daheim ſein“ bei dem Herrn, und dem „in der Fremde ſein“ im irdiſchen Leben. Der Apoſtel lehrt damit, daß mit dem irdiſchen Leben die Zeit endet, wo wir fern von Gott, in der Fremde des Erdenlebens ihn nur wie in einem Spiegel ſchauen, daß aber jenſeits ſofort die Glückſeligkeit in der Anſchauung Gottes beginnt. Deßhalb iſt ihm „vivere Christus et mori lucrum“ [2]) und wünſcht er ſehnlichſt „dissolvi et esse cum Christo“ [3]). Auch in der Apokalypſe erſcheinen die Heiligen als „stantes ante thronum

1) Vgl. S. th. suppl. q. 69 a. 2. — 2) Phil. 1, 21.
3) Phil. 1, 23.

Digitized by Google

et in conspectu Agni, amicti stolis albis“ [1]). „Sunt ante thronum Dei et serviunt ei die ac nocte [2]).“

Wie der hl. Thomas im Schlußsatz des eben behandelten c. 91 andeutet, waren nicht wenige Väter und Kirchenschriftsteller der Ansicht, erst nach der allgemeinen Auferstehung würden die Gerechten zur Anschauung Gottes gelangen — oder begünstigten doch eine solche Auffassung durch unklare Aeußerungen [3]).

Bei den vornicänischen Vätern steht diese Lehre im Zusammenhang mit den chiliastischen Anschauungen, wonach die Seelen der Gerechten bis zum Anbruch des tausendjährigen Reiches im Paradiese, oder an besonderen Aufbewahrungsorten (receptacula, diversoria) verweilen. Justin der Martyrer bezeichnet die Annahme einer sofortigen endgiltigen Beseligung sogar als Häresie. Die Seelen der Frommen verweilen bis zum Weltgericht an einem besseren, die der Gottlosen an einem schlechteren Orte [4]). Aber schon Irenäus [5]) und Tertullian [6]) lassen die Patriarchen, Propheten und Martyrer sogleich nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen. Die gleiche Lehre kommt in den Martyreralten der Heiligen Perpetua und Felicitas zum Ausdruck.

Auch bei einzelnen Vätern der nachnicänischen Zeit zeigt sich noch eine gewisse Unklarheit in der vorliegenden Frage. So lehrt z. B. Ambrosius: Gute und Böse empfangen erst am Ende der Zeiten ihre Vergeltung; die Gerechten seien inzwischen im Paradiese oder an verborgenen Wohnstätten (habitacula, receptacula) aufbewahrt. „Ergo dum exspectatur plenitudo temporis, exspectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine iniuria nec istae sine fructu sunt [7]).“ Hilarius kennt ebenfalls eine Vergeltung erst nach dem Weltgericht [8]), macht aber eine

1) Apok. 7, 9. — 2) Apok. 7, 15.

3) Vgl. S. th. 1, 2 q. 4 a. 5; 3 q. 59 a. 5 ad 1.

4) Dial. cum Tryph. § 5. — 5) Adv. haer. V, 5, 31.

6) De anima 50. 55. 58; De resurrect. carn. 17, 43: „Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa sc. paradiso, non inferis diversurus.“

7) De bono mortis 10, 47. Migne, P. L. t. 14 col. 560 sq.

8) Comm. in ps. 120, 16. Migne, P. L. t. 9 col. 660.

Digitized by Google

Ausnahme bezüglich der Martyrer [1]). Augustinus versteht unter dem Schooß Abrahams den Himmel, aber es ist ihm nicht klar, ob der Genuß der Anschauung Gottes vor der Auferstehung ein vollkommener sein werde [2]).

Diese irrthümliche Lehre scheint bei den Griechen, besonders seit Photius, zahlreiche Anhänger gehabt zu haben. Allein in dem auf dem zweiten Lyoner Concil (1274) überreichten Glaubensbekentniß bekannten die Griechen: „Illorum autem animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt . . . *mox* in coelum recipi. Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, *mox* in infernum descendere“ [3]). Das jedesmal beigefügte „mox“ zeigt deutlich die Stellungnahme zu der Streitfrage. Etwas später, um 1330 unter dem Pontifikat Johannes' XXII., erhob sich zwischen den Minoriten und Dominikanern eine heftige Kontroverse über den Eintritt der visio beatifica. Der Papst nahm Partei für die Minoriten, disputirte und predigte in Avignon über die Streitfrage und stellte die theologische Meinung auf, daß die Seelen unmittelbar nach dem Tode nur die verklärte hl. Menschheit Christi und erst am jüngsten Tage Gott schauen. Aber er fand allgemeinen Widerspruch, so bei der Pariser Universität und namentlich bei Durandus, Occam und Jakobus Novelli (später Benedikt XII.), und widerrief vor dem Tode seine frühere Meinung.

Sein Nachfolger Benedikt XII. definirte in der Konstitution Benedictus Deus (2. Febr. 1336) die kirchliche Lehre folgendermaßen: „quod . . . animae Sanctorum omnium . . . mox post mortem suam . . . vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali . . . eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata exstitit et continuabitur usque ad finale iudicium [4]).“ Diese Lehre wurde dann in das Unionsdekret des Concils

1) Comm. in ps. 65, 22. l. c. col. 432 sq.

2) Vgl. auch Wünsche, Die Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode im patristischen Zeitalter in: Jahrbücher f. prot. Theol. 1880. VI. S. 516 ff.

3) Denzinger, n. 387. — 4) Denz. n. 456.

Digitized by Google

von Florenz aufgenommen und mit Beziehung auf die Kontroverse Johannes' XXII. beigefügt: „Et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est [1])." Von da an war dieses Dogma in der Kirche anerkannt. Das Tridentinum hatte keinen Anlaß, sich darüber auszusprechen, setzt aber diese Lehre voraus, wenn es sess. XXV erklärt: „Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre . . . Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse [2])."

Eine Bestimmung des Ortes und der Zeit des Zwischenstandes richtet sich im Wesentlichen nach der Vorstellung des Zustandes der Seele nach dem Tode. Wo diese Vorstellung unklar und verworren ist, bieten jene Fragen nur zu leicht ein ebenso fruchtbares als beliebtes Feld für eine unwissenschaftliche, phantastische Spekulation. Bei der klaren Lehre der Kirche bleibt aber die Bestimmung des Ortes und der Zeit nebensächlich.

Somit lebt die Seele in der Zeit zwischen Tod und Weltgericht fort als selbstbewußtes, körperloses, persönliches Wesen, unveränderlich gefestigt im Guten oder im Bösen, und im Augenblick des Todes entweder der ewigen Strafe verfallen, oder der Anschauung Gottes theilhaftig, so weit nicht kleinere Unvollkommenheiten noch von letzterer ausschließen. „Ergo dum tempus habemus, operemur bonum." (Gal. 6, 10.)

Rottenburg a. N. Wilh. Kohler.

XV.

Eine altchristliche Nekropolis der „großen Oase" in der libyschen Wüste.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

(Schluß.)

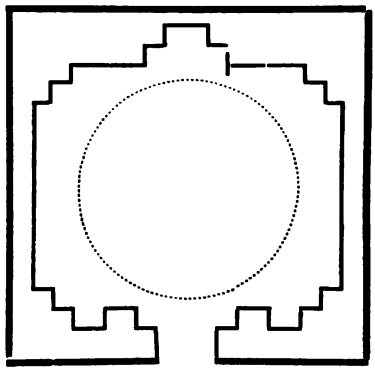
b) Jüngere Gemälde der Nekropolis.

Nicht ganz gilt der vorher ausgesprochene Satz von einem anderen Kapellenschmuck, auf welchen des Lesers Aufmerksamkeit gelenkt werden möge. Die Kapelle liegt nach W. v. Bock a. a. O. p. 26—30 im Westen der Gräberstadt. Quadratisch gebaut, wie

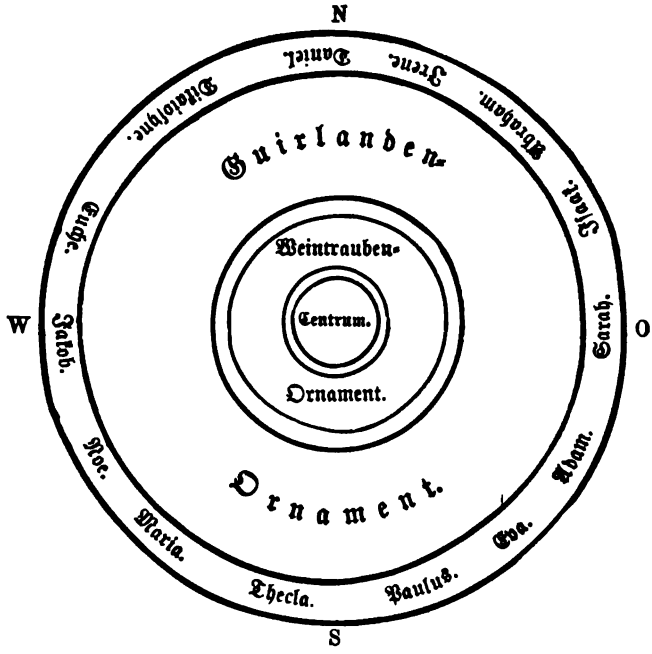
1) L. c. n. 588. — 2) Denz. n. 860.

Digitized by Google

ſo viele andere, zeichnet ſie ſich aus durch eigenartige Niſchen an den Innenwänden, wie der beigefügte Grundriß ſie erkennen läßt. Fünf concentriſche Kreiſe theilen die Kuppel in concentriſche Zonen, ſo daß die Anordnung der Gemälde ſich hier von vornherein von denen der Kammer E ſehr unterſcheidet. Die Ausläufer des Gewölbes (nach den Stützpunkten zu) zeigen Medaillons mit geflügelten Thieren. An das koptiſche Hoheitszeichen des nimbirten Adlers erinnern ſie in keiner Beziehung.



Mauſoleum mit Kuppelfresken.



Digitized by Google

In einem einzigen breiten Bande legen sich die Bilder, eines neben dem anderen, um das Centrum der Kuppel, das auch hier ein allerdings kleines Weintraubenornament zwischen den beiden innersten Kreisen zeigt, während eine Guirlande die dritte der concentrischen Zonen füllt. Auf der oberen scharfen Linie, welche die Zone des eigentlichen Fresko's abschließt, stehen die Namen der darunter dargestellten Personen, wie sie mein Schema gruppirt.

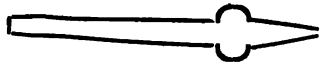
1) Gleich die erste Figur, welche an der Rückwand (N) dem Betrachtenden auffällt durch den großen runden Nimbus, der ihr Haupt umrahmt, zeigt, welcher Fortschritt zwischen den früher besprochenen Bildern und diesem Fresko besteht. Es ist TANIHA zwischen den Löwen. Seinen rosafarbenen Leib bedeckt eine weiße, ärmellose Tunika. Die Bewegung ist frei und edel, alle Schablone, oder sagen wir lieber aller Kanon der ältesten Kunstübung vergessen. Er steht aufrecht in einer gemauerten eckigen Grube, hält die Hände vor der Brust nach außen geöffnet, nach Art eines Belehrenden, in überaus eleganter Pose, so wie man sich etwa die von Constantin auf dem Forum von Ostrom errichtete Statue des Propheten zu denken hat [1]). Der Nimbus sei nochmals hervorgehoben, da er bei keiner anderen Figur wiederkehrt.

2—4) Einen weiteren Fortschritt und weiteres Zeichen freierer Kunstentfaltung ergeben die Daniel zunächstliegenden allegorischen Darstellungen des Friedens EIPHNH, der Gerechtigkeit ΔIKAIOCYNH, des Gebetes, EVXH. Es wäre verlorene Mühe nach den Gründen zu forschen, welche den Maler bei Anbringung gerade dieser Figuren bestimmt haben, gruppirt zwischen Abraham, Daniel und Jakob. Befolgte der Künstler eigene Ideen, handelte er im Auftrage der Eigenthümer des Mausoleums? So wahrscheinlich das Letztere ist, ebenso sicher darf man annehmen, daß keine Vorlagen gerade bei dieser Zusammenstellung benutzt wurden.

Unter den Personificationen ist diejenige des „Friedens“ jedenfalls die neueste und eigenartigste. Durchaus unproportionirt in den Formen steht eine halbnackte Frau mit üppigem Haarwuchs zur Rechten Daniel's. In der linken, die etwas ge-

1) Eusebius, Vita Const. IV, 39.

Digitized by Google

beugt erscheint, trägt sie einen Gegenstand von dieser Form  aufrecht, in dem man ein Scepter oder eine Fackel erkennen könnte. Im letzteren Falle wäre die Deutung ja plausibel aus paganen Analogien, im ersteren der Gedanke an die Mitherrschaft im christlichen Reiche, sei nun das irdische oder himmlische gemeint, naheliegend. Denn der specifisch christliche Charakter der Symbolik geht deutlich aus dem ανχ hervor, welches die Gestalt in der schlaff herabhängenden Rechten trägt. Vielleicht soll die Figur im Verein mit der Dikaiosyne und der Euche an ein bestimmtes Ereigniß aus der Geschichte der christlichen Wüstengemeinde erinnern! Es darf auch nicht ohne weiteres die Möglichkeit einer sepulcralen Tendenz dieser Darstellungen fortgewiesen werden, zu der freilich Analogien fehlen. Dann hätten wir u. a. auf ägyptischem Boden die erste Personification der uralten sepulcralen Paxformel [1]), zu welcher die Katakombenbilder nur eine entfernte Reminiscenz liefern [2]).

Auch die Figuren der Gerechtigkeit und des Gebets lassen technisch zu wünschen übrig. Sie sind besser bekleidet; erstere trägt in der herabfallenden Linken eine Waage, in der gebeugten Rechten das Füllhorn (Blumen), letztere hebt tief verschleiert die Hände vor der Brust in fast segnender Form [3]) empor.

5—7) Es folgen in der Ostwolte Abraham und Isaak nebst Sarah ABPAAM. EICAK. CAPA. Hart am Kopfe der Irene streckt sich die Hand Gottes nach Abraham aus, dessen beide Arme nach R. gewendet sind, der eine den Kopf Isaaks berührend, der andere mit dem Schlachtmesser. Ein Mantel, welcher seine weiße Tunica überdeckt, trägt den Clavus I; seine Körperfarbe ist rothbraun.

---

1) Zur teleologischen Paxformel vgl. man meine „Jenseitsdenkmäler" S. 41—52. Aus der heidnischen in die christliche Kunst übernommene Personificationen (in später Zeit) sind die Pietas Romana (Mutterliebe), Spes Publica (Frieden), dann die σοφία (Weisheit), εὐχαριστία (Dankbarkeit), Concordia, Traum, Tanz, Tod und vielleicht auch (im Genesiscodex) die Reue.

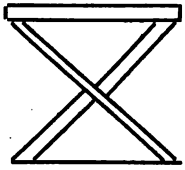
2) A. a. O. S. 199—202.

3) Zeige- und Mittelfinger grade, die übrigen gebeugt, also dem sog. griechischen Segen ähnlich.

Digitized by Google

Zungen sollen über seinem Haupte schweben [1]), am Fuße eines Baumes zur Linken der Widder. Isaak in weißem Gewande trägt dem rechts stehenden Altare ein Kästchen zu. Der Altar erinnert mit seinen akroterienartigen drei Spitzen, über denen rothe Flammen emporschlagen, an den Altar eines von mir publicirten Grabsteines der kgl. Museen zu Berlin, der ebenfalls aus Egypten stammt [2]). Sarah, welche in der griechischen und musiven Kunst bei der Bewirthung der drei Fremdlinge durch Abraham erscheint, steht im Hintergrund in kostbarem durch vertikale clavi geziertem Gewande. Vielleicht stellt die Orans auf dem Bilde Nr. 13 der Grabkammer E gleichfalls Sarah dar. (vergl. oben S. 111).

8—9) Adam und Eva, nackt, zu Seiten eines von der Schlange umwundenen Palmbaumes bildet die folgende Scene, überschrieben ΑΔΑΜ und ΕΥΑ. Beide halten die Rechte an's Ohr (der Schlange zuhorchend) und die Linke vor die Blöße.



Klappsitze zu Nr. 10 u. 11.

10—11) Zwei sitzende Figuren, Thecla und Paulus, folgen nun, sich gegenseitig zugewendet, direkt über der Innenthür der Kapelle, also an hervorragender Stelle. Die Unterhaltung ist ebenso natürlich wie unbeholfen gekennzeichnet. Beide haben ein Bein über das andere gekreuzt und Paulus erklärt der hl. Thecla, wie es scheint, eine Stelle aus einer Schrifttafel, die sie vor sich hält, indem er mit dem Stilus darauf weist.

Der Sinn der Scene liegt klar. Paulus ist in Ikonium gedacht, wo er auf der Flucht gastlich von Onesiphorus bewirthet wird, und die junge Thekla durch sein Wort begeistert Welt und Bräutigam zu verlassen, was dem Apostel blutige Verfolgung einträgt. Es ist also eine Illustration zu den ersten Kapiteln der apogryphen Akten des Paulus und der Thekla, deren von Schmidt längst in Aussicht gestellte koptische Version hoffentlich bald publicirt wird [3]).

1) W. von Bock a. a. O. p. 27. — 2) „Jenseitsdenkmäler" Tafel III 2.

3) Die syrische Ueberlieferung der Theklaakten bespricht neuerdings A. Baumstark, „Die Petrus- und Paulusakten in der literarischen Ueberlieferung der syrischen Kirche." Leipzig 1902. S. 30 ff. Vgl. auch Ehrhard, Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung. Freiburg 1900. S. 153 ff. — Ein Elfenbeinkästchen im Britisch Museum zeigt Paulus mit Thekla und die Steinigung des Apostels. Garrucci tav. CCCCXLVI.

Digitized by Google

12) Möglicherweise sind die Bilder 10 und 11 mit diesem, welches MAPIA darstellt, in Verbindung zu bringen. Ueppiger Haarwuchs kennzeichnet die Eremitin Maria, die im Schleier, kurzer purpurner Tunika erscheint, die Hände in der oben erwähnten Gebetsstellung erhoben. Dem Gewand laufen zwei grüne Zierstreifen von den Schultern herab.

13) Noe. Von dieser Gruppe, NOA überschrieben, gibt die beigefügte Figur ein Beispiel. Aus den geschweiften Enden der egyptischen Barke (mit Mastbaum!) ist eine architektonische Bedachung geworden. Vom Typus der ältesten Bilder weicht diese Darstellung überdies durch die zahlreiche Besatzung der Arche ab[1]). Noe streckt der von links nahenden Taube am Steuerende des Schiffes die Rechte entgegen. Außer ihm und seiner Gattin sind alle übrigen (6) Personen klein gehalten; alle erscheinen im Gebetsgestus.

Die Arche Noe.

14) EIAKOB = Jacobus ist die letzte Figur, dicht an die Arche gedrängt, überschrieben, ein Mann in grüner langärmelicher Tunica und gleichfalls in betender Stellung. Ein weißer Mantel hängt von seiner Schulter herab. Alles Charakteristische fehlt. Mit den Scenen in Santa Maria Maggiore sowie denen der Athoskirche ist ihm nichts gemein.

Gemeinsam mit der Composition in Grabkammer E hat die vorliegende einen Theil der biblischen Vorwürfe: Adam und Eva, Noe, Abrahams Opfer, Daniel, Thecla. Jedoch ist ein Fortschritt

1) Auch ein altchristlicher Sarcophag zu Trier zeigt die ganze Familie Noe in der Arche. Bei F. Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier S. 156. Nr. 373

Digitized by Google

in Auffassung und Conception unverkennbar, ganz abgesehen von der technischen Seite, die hier besseres Können offenbart. Auch bleibt den beiden der Mangel rein historischer Momente gemeinsam und die zweifellose Unterordnung unter rein sepulcrale Gesichtspunkte; eine Ausnahme machen hiervon vielleicht nur die Thecla-(Paulus)bilder. Ganz neu erscheinen in diesem fortgeschrittenen Gemäldecyklus drei Personificationen.

Auch diesen Gemälden haftet etwas an, was stark an die Kunst der Katakomben erinnert. Während das bei der Grabkammer E mehr die Schablone, wenn ich so sagen darf, der Darstellung war, gilt hier mehr die Technik, das Können. Der leichte, weiche Ductus der Linien ist alles eher, denn griechisch-byzantinisch, die zarten Formen von Körper und Posen erinnern auch nicht an gleichartige Schöpfungen jüngerer Zeit in Egypten. Vielleicht haben wir in den beiden Kuppelfresken Beispiele jener eleganten Kunst, die zur Römerepoche in Alexandrien insbesondere blühte, freilich keine von Meisterhand, die man in der Wüste nicht suchen darf. Nichts wäre verlockender als ein Vergleich Alexandria-Rom im Vereine mit unserer Kunst in der großen Oase; aber leider fehlen da gerade die Monumente, wo sie in hervorragender Menge gewesen sein müssen. Die Kunst der Oase wird also vorläufig ein Nothbehelf — ein willkommener sogar — sein, bis es einmal glückt, die Gemeindecömeterien von Alexandrien und ähnliche Denkmäler wieder zu finden.

Sie schließt im wesentlichen mit den beiden beschriebenen Grabkammern ab. Was sonst noch von Reisenden besucht und erwähnt wurde, ist Bruchwerk und kaum nennenswerth.

Das oben abgebildete Weinornament stammt aus einer Kammer, welche Rholfs im Jahre 1874 besucht hat, über deren Lage aber nichts Genaueres bekannt ist. Man sieht darin u. A. noch die Reste eines Fresko's, das einen sitzenden Mann gegenüber einer Reihe von (4?) Personen kleinerer Dimension darstellt [1]), auch wiederholt das anχ. Die Fresken des „großen Gebäudes“, soweit noch erhalten, waren rein decorativ; höchstens der Adler

1) W. von Bock, a. a. O. Pl. XVI.

Digitized by Google

mit Bulla könnte als symbolische Beigabe nachgewiesen werden [1]). Diese Decorationen tragen augenscheinlich die Merkmale der verfallenden classischen Kunst.

So nehmen denn innere und äußere Gründe für die Malereien der Nekropolis von El-Kargeh ein hohes Alter in Anspruch. Mit dem Katakombenschmuck haben sie, wie gesagt, vieles gemein, zu dem ältesten überlieferten Kirchenschmuck bilden sie einen Gegensatz. Der schlagende Unterschied zwischen Katakombenmalerei und der Decoration der Basiliken liegt ja im Verlassen und Verdrängen der Symbole, die in die zweite Linie treten und einem historischen Cyklus Platz machen. S. Constanza ist hier der erste, die Basilika Severiana zu Neapel der zweite wichtigste Beleg; ein oftmals christologischer Cyklus — zwar noch von Symbolen umgeben — hat sich mit der Freiheit der Kirche naturgemäß hervorgedrängt und ein ausgeprägt historisches Element der jungen Kunst des Urchristenthums beigefügt. Der Schmuck der Felixkirche zu Cimitile bei Nola steht so recht mitten im Kampfe dieser Entwicklung; hier wie in Fondi tritt noch das decorative Moment in den Vordergrund; die Halbkuppel der Rufina- und Sekundakapelle beim lateranensischen Baptisterium und vermuthlich der älteste Apsisschmuck von S. Maria Maggiore (Ranken und Fische) verrathen gleiche Tendenz. Die gleichzeitige Apsis von S. Maria di Capua vetere brach jedoch schon den Bann, machte die Madonna mit dem Kinde zum Centrum ihrer Decoration und führte ganze Reihen neuer Gestalten (Heiliger) ein. Dieses Hervortreten neuer Gedanken liegt nicht an der mangelhaften Brauchbarkeit vorhandener Sujets für die größeren Verhältnisse, welche Basiliken und Centralbauten den Katakombenräumen gegenüber aufwiesen. Ein innerer Umschwung, eine Befreiung von den Resten der disciplina arcani, historischer Sinn haben diese freiere Kunstentfaltung geboren und gefördert. Gerade die musivische Kunst, bei welcher die schwierige Behandlung des Materials am ehesten ein Festhalten überlieferter Formen förderte, wurde mächtig in die

1) In der Kuppel von Teil C V des großen Gebäudes. Siehe Plan S. 14.

Digitized by Google

neue Richtung hereingezogen. Das erste erhaltene Mosaik — Apsis von S. Pudenziana in Rom — zeigt wesentlich historischen Charakter und eine christologische Scene mit Symbolen verbunden und so geht es fort bis ins frühe Mittelalter. Ich habe das angedeutet, um zu zeigen, wie wenig die Gemälde in El-Kargeh mit der fortgeschrittenen nachconstantinischen Kunst gemein haben. Sie fügen dem Katakombencyklus ein paar Scenen bei, welche für die Wüste eine Bedeutung hatten wie Petrus und Paulus für Rom, offenbaren also zunächst conservativen Charakter. Das wenige, was uns über altchristliche Malerei im Morgenlande überliefert ist — die Mosaiken in St. Georg und in der Sophienkirche zu Salonichi, aus der Zeit Justinians, die der Sophienkirche und Irenekirche (Arsenal) zu Constantinopel — ist fast werthlos zur Beurtheilung unserer Bilder, ein so gewaltiger Abstand liegt zwischen ihnen, auch wenn man den verschiedenen Zweck der betreffenden Bauten besonders ins Auge fast. Manche Denkmäler harren allerdings noch der Erforschung, der bisher die türkische Regierung oder die mohammedanische Priesterschaft große Schwierigkeiten bereitet.

Alles in Allem genommen wird man kaum fehl gehen, wenn man die Gemälde der Nekropolis dem vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zuschreibt, und zwar die der Kapelle E, die auch baulich betrachtet, einem alten Theil der Nekropolis angehört, bereits dem Anfang dieses Jahrhunderts vindicirt. Man könnte wohl Gründe für eine noch frühere Datirung anführen, jedenfalls wird die vorgeschlagene der Wahrheit — die ein günstiger Fund immer noch sichern kann — nahe kommen.

VI. Altchristliches Begräbnißwesen in der Thebais.

Wo die Wiege des Christenthums in Egypten dereinst gestanden, wissen wir ebensowenig, wie die Art seiner ersten Verbreitung, die zunächst mit dem Aufenthalt der Person seines Stifters im Nillande in irgend einem Zusammenhang gedacht werden darf. Dagegen ist es zweifellos nachgewiesen, daß speciell die südliche Thebais es war, in welcher von Alexandrien aus befruchtet

Digitized by Google

sehr frühzeitig große Christengemeinden entstanden, deren Geschichte freilich mit der Geschichte des Mönchthums verschmolz. Die Thebais — das heutige Oberegypten — reichte vom Dodecaschoenus, der Grenze Aethiopiens, bis Antinopolis (Antinoe) und Hermopolis Magna. Die ersten Mönchsgemeinden, welche eine längere Existenz des Christenthums voraussetzten, sammelten sich dort in der Gegend von Assuan, also weit im Süden am ersten Nilkatarakte (vgl. die Karte S. 2). Antonius war schon 270 in die Wüste gegangen, Paul von Theben zog sich während der decianischen Verfolgung, die auch in Egypten Opfer über Opfer forderte, in die thebaische Wüste zurück. Pachomius wohnte in der Wüste bei Panopolis lange bevor er seinen mönchischen Verein auf der Nilinsel Tabennae gründete und im vierten Jahrhundert nimmt das Mönchthum so überhand, daß manche Städte ganz von ihm abhängen. Die Geschichte dieser merkwürdigen Fruchtbarkeit und Ausbreitung harrt noch ebenso ihrer Beschreibung, wie die des Urchristenthums in Aegypten überhaupt[1]). Vorläufig sind es nur die sepulcralen Alterthümer, welche einiges Licht über die älteste Epoche verbreiten; sie förderten vor allem zahlreiche Textilien zu Tage. Systematische Ausgrabungen konnten bisher selten genug vorgenommen werden, und wo es geschah, ergab sich in vielen Fällen der große Schaden einer „Vorarbeit" seitens egyptischer Bauern und Händler. Erst der Kaufmann Theodor Graf aus Wien begann, gestützt auf die Forschungen des Orientalisten Karabaczek's, etwas System in die Erhebung koptischer Gräber zu bringen. Er veranstaltete seine Ausgrabungen in der Provinz Fajum, aus welcher auch die vom Afrikareisenden Dr. Schweinfurth erhobenen Reste stammen, die den Grundstock der egyptisch-christlichen Sammlung der kgl. Museen zu Berlin bilden (Arsinoë). Der bekannte Aachener Forscher Franz Bock organisirte in den 80er Jahren (1885 und 1886) mit den Mitteln des Centralgewerbevereins für Rheinland und Westfalen die Erhebung werthvoller Textilien aus christlichen Gräbern Egyptens und förderte so un-

1) Literaturangaben bei Dom J. M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine. Paris 1900. p. 4 n. 5.

Digitized by Google

sere Kenntniß des antiken Bekleidungswesens in ganz hervorragender Weise. Seine Ausstellung von altegyptischen Texturen und Ornaten in der Kunsthalle zu Düsseldorf 1887 ist noch in guter Erinnerung. F. Bock's Funde gaben zunächst Auskunft über die Art und Herstellung der altchristlichen Gewänder und ihrer Rohstoffe, welche meist aus Leinen (Byssus) und Wolle, oft auch aus Hanf, Wolle u. dgl. bestanden; Färbung, Musterung, Schnitt, Technik sind bei ihnen ebenso verschieden wie ihre Bedeutung. Chronologisch wird es oft schwer fallen, über sie Bestimmungen zu treffen; die meisten gehören der frühbyzantinischen Periode, viele aber noch dem vierten Jahrhundert an, so daß, wenn unsere Datirung der Gemälde zu El-Kargeh richtig ist, man Schlüsse auf das dortige Begräbnißwesen ziehen kann. Die Leichen waren in der Regel mumificirt, wie das auch für die Nekropolis festgestellt ist, mit gekörntem Natron überstreut und auf ein schmales Sykomorenbrett geschnürt. Ihre Befestigung geschah durch leinene Wickeln und Tücher, nachdem die Leiche in ihre (oft besten) Gewänder eingehüllt worden war.

Solche Funeraltücher (ca. 250×160 cm) oder Ueberzüge (chlamydes) waren oft plüschartig in der Art von ungeschnittenem Sammt in Leinen auf vertical gespannter Kette gewebt, in Purpurwolle abgefaßt und an den Enden ausgefranzt. Bei vornehmen Christen wiesen diese Rubberstoffe noch medaillonartige Eckverzierungen auf; polychrome Thier- und Pflanzenornamente — mitunter auch das anχ — fehlten dann auch nicht. Nach Karabaczek scheinen einige sogar eine Art Fabriksmarke zu tragen. Die Mitte dieser Obergewänder war beim Erheben der Leichen in der Regel verdorben, weil hier die Verwesungsstoffe der Mumien am ehesten durchdrangen. Zu unterscheiden von diesen Funeraltüchern sind die Obergewänder der Leiche, Togen, welche je nach der Jahreszeit wechseln und — was in Rom nur ein Vorrecht des Adels war — mit aufgenähten oder eingewirkten angusti und lati clavi in Purpurwolle versehen waren. Die reichverzierten Oberkleider der egyptischen Frauen bestanden, wie Funde ergaben, aus rechteckigen feinen Linnenstücken mit vielfarbigen Streumustern in Gobelinmanier (vestes palmatae). Das eigentliche Männer-

Digitized by Google

Aermeltunika aus einem Christengrabe.
(Museum d. deutsch. Nationalstiftung v. Campo Santo, Rom.)

gewand, die Tunica mit purpurfarbenen Zierstücken und langen Aermeln war mitunter aus einem Stück gewebt, so wie die tunica inconsutilis des Herrn; goldgewirkte Zierstreifen daran, unten in Ballen endigend, waren keine Seltenheit. Dagegen zeichneten sich Frauen- und Kindertuniken aus durch eingewirkte oder aufgesetzte farbige Randbesätze und Borten von Purpurwolle am Halse, den Aermeln und dem unteren Bund. Diese tunicae praetextae sind meistens in feinem Leinen und vielfarbiger Wolle gefertigt — niemals in Seide — ein Beweis für ihr hohes Alter.

Merkwürdig erscheint die Kopfbedeckung der Leichen, eine Art viereckiger Sack, maschen- und netzförmig gewirkt mit eingestickter polychromer Decoration. Sie sind so elastisch und biegsam, daß bei der Auffindung derselben die Meinung sich geltend machte, daß sie eher als Beutel gedient hätten, wogegen allerdings ein Nachweis von Haarüberresten in

Digitized by Google

denselben spricht. Mitunter sind sie mit koptischen Inschriften versehen; einige laufen auch oben spitz, statt eckig aus.

Die F. Bock'schen Funde im Verein mit denjenigen R. Forrer's, Schmidt's, W. von Bock's kamen nicht ausschließlich der Textur zu gute. Ein Blick auf die reichausgestatteten Tafeln in Forrer's verschiedenen Publicationen zeigt dies zur Genüge. Seine Untersuchungen der Nekropolis von Achmim-Panopolis, die in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückreicht, ergaben ein interessantes Pendant zu den früheren Graberhebungen. Auch hier — im Herzen der Thebais — glich die christliche Bestattungsweise der antik egyptischen in Bezug auf Mumifizirung. Es fanden sich Alltagskleider sowohl wie eigene Funeralgewänder. Wie in den Katakomben liebte man Beigaben in die Gräber, welche dem Todten besonders theuer waren oder mit seinem Alter und Stand zusammenhingen, dem Kinde seine Puppe, dem Schreiber den Stilus, einem Jäger Pfeile und namentlich die in der Thebais gangbaren Menaskrüglein aus Thon mit der ständigen Aufschrift ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ. Es ist auffallend genug, daß sich in der Nekropolis von El-Kargeh nichts ähnliches nachweisen läßt. Daß S. Menas dort verehrt wurde, geht vielleicht aus einem Graffito im weiteren Gebiet der großen Oase hervor und auch ohnedies wäre es anzunehmen, da dieser Heilige ja vorzüglich als Patron der libyschen Wüste galt, als welcher er denn auch auf den Krüglein zwischen zwei Kameelen abgebildet erscheint. Ein Vergleich des Materials ergibt, daß auch die in Rom und sonstwo gefundenen Menaskrüglein egyptischen Ursprungs sind. Es waren Devotionsandenken an sein neun Meilen westlich von Alexandrien gelegenes Grab.

Medaillonsavers eines Menaskrügleins.

Bei der Besprechung der Konstruktion der Grabbauten von El-Kargeh werden dreieckige Nischen erwähnt, die in die Front derselben eingelassen waren und wohl der Aufnahme von kleinen Lämpchen gedient haben, ähnlich wie man es in den Katakomben

Digitized by Google

Roms stellenweise noch heute sehen kann. Die Lampen sind natürlich verschwunden. Welche Form sie hatten, ist unschwer zu errathen, wenn man in ihnen die Vorläufer zu jenen Terracottalämpchen erkennen will, wie sie in den Grabfunden von Achmim zu Tage traten. Letztere erinnern bezüglich der eingeprägten Sujets an die in Rom und Carthago gegrabenen. Einige tragen Heiligeninschriften, z. B. ΠΑΝΤΑΛΕΟΝ und ΠΟΛΥΟΣΤΟΣ sowie ΑΓΑΘΟΣ ΣΑΚΕΡΔΟΣ oder auch die bekannte doxologische Formel. Die meisten gehören allerdings schon der byzantinischen Zeit an und es wird schwer sein, lediglich auf Grund alter Symbole den einzelnen Exemplaren ein bestimmtes Alter zu vindiziren [1]).

Auch Bronzelampen (zum Hängen), Räuchergefäße und sonstige liturgische Geräthe, wie sie in Achmim gefunden wurden, werden in der Nekropolis der Wüste nicht gefehlt haben. Eine Revision der Haushaltungen der heutigen Bewohner von El-Kargeh würde vielleicht noch einige Inventarien der Grabkapellen ans Licht bringen.

Wenn man den Versicherungen römischer Antiquitätenhändler so ohne Weiteres Glauben schenken dürfte, wäre hier noch eingehend eine altchristliche Patena zu besprechen, welche ich vor Jahren in Rom erwarb. Sie ist aus dem verschleuderten Nachlaß eines Sammlers, wie sich nachträglich feststellen ließ, mit anderen (auch egyptischen) Antiken in die Bude eines jener Kleinhändler am Lungo Tevere Tor di Nona gelangt, in deren Lagern ich Jahr aus Jahr ein mit befreundeten Archäologen herumstöberte. Wie gewöhnlich blieben weitere Recherchen nach der Provenienz der Patena fruchtlos. Ein kurzes Studium des Gegenstandes zeigt aber, daß an egyptischen Ursprung nicht zu denken ist, vielmehr gewichtige Gründe deutlich auf Rom selbst hinweisen. Trotzdem soll die Gelegenheit benutzt werden, ein vorläufiges Wort über das interessante Stück zu sagen.

Das Material der Patena ist halbfein gemahlener Thon, wie

1) Die sog. Froschlampen, ebenso wie solche mit Löwe, Stierkopf, Ochs, Lorbeerkranz, haben keinen spezifisch christlichen Charakter und Le Blants Theorie von den „haeretischen" Lampen, auf die Forrer, „Alterthümer" a. a. O. S. 12, sich für erstere beruft, erscheint mir ganz unhaltbar. Auch sollte man sich hüten, den in Verbindung von (mehr dekorativen) Kreuz-

Digitized by Google

man ihn zur Glasur von minderwerthigen Vasen zu brennen pflegte, mehr Ziegelfarben als vom Aussehen der arretinischen und sonstigen terra sigillata-Gefäße. Aus einem 3,5 cm hohen, unten nicht ganz 7 cm breiten und dann bis auf 2,7 cm sich verjüngenden Rundfuße wächst die kreisrunde Schale von 14 cm Durchmesser in leichter Wölbung hervor, so daß die Gesammthöhe 6 cm beträgt, während der Radius der eigentlichen Tellervertiefung wenig über 4 cm zählt. Die ganze, jetzt aus mehreren Bruchstücken zusammengesetzte Schale war ursprünglich mit Glasurfarbe übermalt. Leistete die keramische Industrie des Alterthums im Einbrennen solcher Farben Hervorragendes, so hielten sie doch, abgesehen von einigen Gefäßklassen, nicht allen Einflüssen Stand. Unsere Patene läßt Spuren davon allenthalben, mit Ausnahme des Fußes, erkennen, am deutlichsten tritt das glänzende Rothbraun auf der Oberfläche hervor, wenngleich auch hier wohl erdchemische Wirkungen fast alles zerstört haben. Auch Spuren von Goldauflage sind mehrfach nachweisbar. Zwei concentrische Goldlinien am Rande des Innentellers sind noch gut sichtbar [1]).

Etwas über $^1/_4$ der Decoration der Tellervertiefung ist im Uebrigen ziemlich deutlich erhalten. Ihre Goldlinien erinnern an die antiken διάχρυσα, deren Behandlung hier auf anderes Material übertragen erscheint, die ganze Conception aber noch mehr an die so werthvollen altchristlichen Goldgläser, die fondi d'oro.

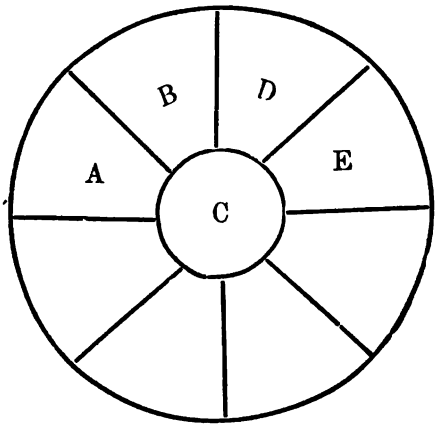
---

mustern auf Textilien vorkommenden Hasen, Gazellen u. s. w. einen tieferen Sinn beilegen zu wollen, wie das namentlich G. A. Müller, Ueber die frühchristlichen Thiersymbole von Achmim-Panopolis in Oberegypten und in den Katakomben, Augsburg 1894, passim versuchte. Wie übrigens hier die Belege gewonnen werden, zeigt u. A. der Passus S. 8 f. über den Hahn als Symbol der Auferstehung, für das M. sich auf den Grabstein eines Leopardus beruft, wo außer dem Hahn auch die Worte DIE BENE RE zu sehen sind, die jedoch entgegen dem Gewährsmann Polidori im Bulgärlatein die veneris = Dienstag vertreten und so den Todestag bedeuten. — Die betreffenden Artikel der Kraus'schen Realencyklopädie lassen bekanntlich viel zu wünschen übrig!

1) Ein eigenartiges Product waren Gefäße mit aufgestreuten Goldglimmerplättchen, wie sie selbst hoch im Norden des Reiches nachgewiesen sind. Vgl. u. a. Jacobi, Das Römerkastell Saalburg, Homburg 1897, S. 419.

Digitized by Google

Die innere Vertiefung der Patena war ursprünglich nach beifolgendem Muster in acht Felder getheilt, die sich in nicht ganz symmetrischer Anordnung um den Discus C herum legen. Davon sind B und C fast ganz, A zum größten Theil und in D nur Buchstabenreste erhalten. C ist ausgefüllt vom Monogramm A W in Goldlinien. Ein doppelter Goldreif umgibt das tadellos geformte Monogramm. Die Buchstaben sind paläographisch bemerkenswerth ⌐⌐ ohne Hasta und schräg abschließend w gedehnt. Im Felde B erscheint, alles in Goldlinien, das Brustbild eines jugendlichen bartlosen Mannes, links vom Kopfe die Buchstaben D ⌐⌐ M rechts ⌐⌐ S Von knabenhaftem Aussehen ist die Figur in A, ebenfalls in Brusthöhe und mit einem pallienartigen Umwurf versehen. Die Beischrift zur Linken ist fast ganz verdorben, rechts steht S O. N. Im Felde D liest man nur noch links die Buchstaben V S



Zunächst wäre hier an Susanna zu denken, die auf einer großen Petersburger Patene (aus Podgaritza, früher Sammlung Basilewsky-Paris) dargestellt ist, aber ein Blick auf einige schon von Aringhi und Bottari[1]) publizirte Glaspatenen ergab die Wahrscheinlichkeit einer anderen Erwägung, nämlich SVSTVS=SISTVS, umsomehr, als für Feld B die Lesung DAMASus über jeden Zweifel erhalten ist. SVSTVS ist dargestellt auf einer Patene ähnlicher Anordnung, in Verbindung mit LAVRENTIVS, PAVLVS, PETRVS, EPOLITVS, CIPRIANVS; sie zeigt im Mitteldiscus ein (Ehe?-) Paar, welches von einer kleineren Gestalt gekrönt

1) Aringhi, Roma Subterranea II 405. Bottari, Roma Sotterranea III 191—193.

Digitized by Google

wird [1]). Eine weitere Glaspatena zeigt ihn sitzend neben TIMOTEVS; hier empfangen die beiden Hauptfiguren Kränze von einer zwischen ihnen schwebenden kleineren Gestalt, offenbar Christus [2]). Die dritte Patena zeigt in der oberen Kreishälfte Petrus und Paulus, in der unteren zu Seiten des Monograms SVSTVS und DAMASUS in Brustbildern. Der Ductus des A ohne Hasta gleicht dem unserer Patena, Sixtus und Damasus erscheinen auch hier nebeneinander, nur in umgekehrter Reihenfolge [3]).

Wer die in Feld A der Patena dargestellte Person, deren Namen auf ON (ius?) endet, sein soll, ist schwer zu entscheiden. Den Analogien gemäß darf angenommen werden, daß auch die Apostelfürsten abgebildet waren; für sie wären dann wohl die B und D entsprechenden Felder in Anspruch zu nehmen, so daß noch zwei nicht zu bestimmende erübrigen. Um diesen Excurs nicht zu weit auszudehnen, soll nur noch angedeutet werden, daß unsere Patena auch die principielle Frage nach dem ursprünglichen Bestande der Goldgläser in neues Licht rückt; es sprechen nämlich innere und äußere Gründe für den Patenencharakter dieser Gläser (nicht Becher), wobei zunächst nicht an den liturgischen Sinn des Wortes gedacht wird. Und grade ein Vergleich mit dieser keramischen Verwandten scheint näher ans Ziel zu führen.

Endlich sei noch der Graffito erwähnt, welcher in den unteren

1) Bottari tav. CLXXXXVIII. Ein im Jahre 1847 in einem Sarcophage zu Neuß gefundenes — unterdessen verschollenes — altchristliches Glaskästchen zeigte auf dem Deckel die Apostelfürsten zu den Seiten Christi, an den Ecken der Vorderseite den Papst SVSTVS und Hippolytus, dazwischen Job. — Ob die Technik der fondi d'oro oder eine Maltechnik ähnlich derjenigen unsrer Patena angewandt war, läßt sich nicht mehr controliren. Vgl. Aus'm Weerth, in den Jahrbüchern des Vereins der Alterthumsfreunde im Rheinlande LXIII S. 103—113, Taf. IV.

2) Bottari tav. CLXXXXVIIII.

3) A. a. O. und Aringhi, II 404, wo SVSTVS = iustus gelesen wird und obendrein, was jedoch die Abbildung selbst als lapsus calami erweist, von Timoteus statt Damasus die Rede ist. Betreffs des Namens Damasus vgl. man Buonarrnoti, Osservaz. sopra alcuni framenti di vasi ant. di vetro 135 seq. Unter Sixtus wird der zweite Papst dieses Namens zu verstehen sein. Vgl. auch H. Vopel, Die altchristl. Goldgläser. Freiburg 1899 S. 30 f. und 88.

Digitized by Google

(weniger zerfressenen) Theil des Fußes eingeritzt ist[1]). Ich konnte ihn nur zum Theil entziffern. Zwölf 10—14 mm große Cursivbuchstaben folgen in einer Reihe von links nach rechts, darunter zweimal ein Ψ, was m. E. als Υ zu lesen ist, so daß die letzten acht Buchstaben ΕΥΕΛΠΙCΙ (oder ΕΥΕΛΠΙCC?) ergeben, dem voraus gehen ΥΙΙΕ oder ΥCΙΕ (oder ΥΙCΕ?).

Vielleicht handelt es sich um ein substantivirtes Εὐελπις = voll guter Hoffnung oder gute Hoffnung gewährend. ΕΛΠΙC, Helpis, Elpis an sich sind ja geläufige termini der urchristlichen Epigraphik und Kunstübung. Eine noch nicht publicirte längere Grabschrift in meinem Besitze erwähnt u. a. einen Euhelpistus in Verbindung mit einem Eucharistus. —

Ein eigenartiger Unterschied besteht zwischen den Sujets der Texturen von Achmim und aus egyptischen Gräbern überhaupt und denjenigen der Malkunst in El-Kargeh. In der Wüste überwiegend altbiblische Figuren, in den Nekropolen am Strome überwiegend solche aus dem christologischen Cyklus. Auch das scheint mir ein weiterer Beweis für das Alter der betreffenden Denkmäler von El-Kargeh zu sein. Allerdings bleibt zu bedenken, daß weitaus die Mehrzahl aller Textilfunde jungen Datums ist, nämlich aus der Zeit vom V—VIII Jahrhundert.

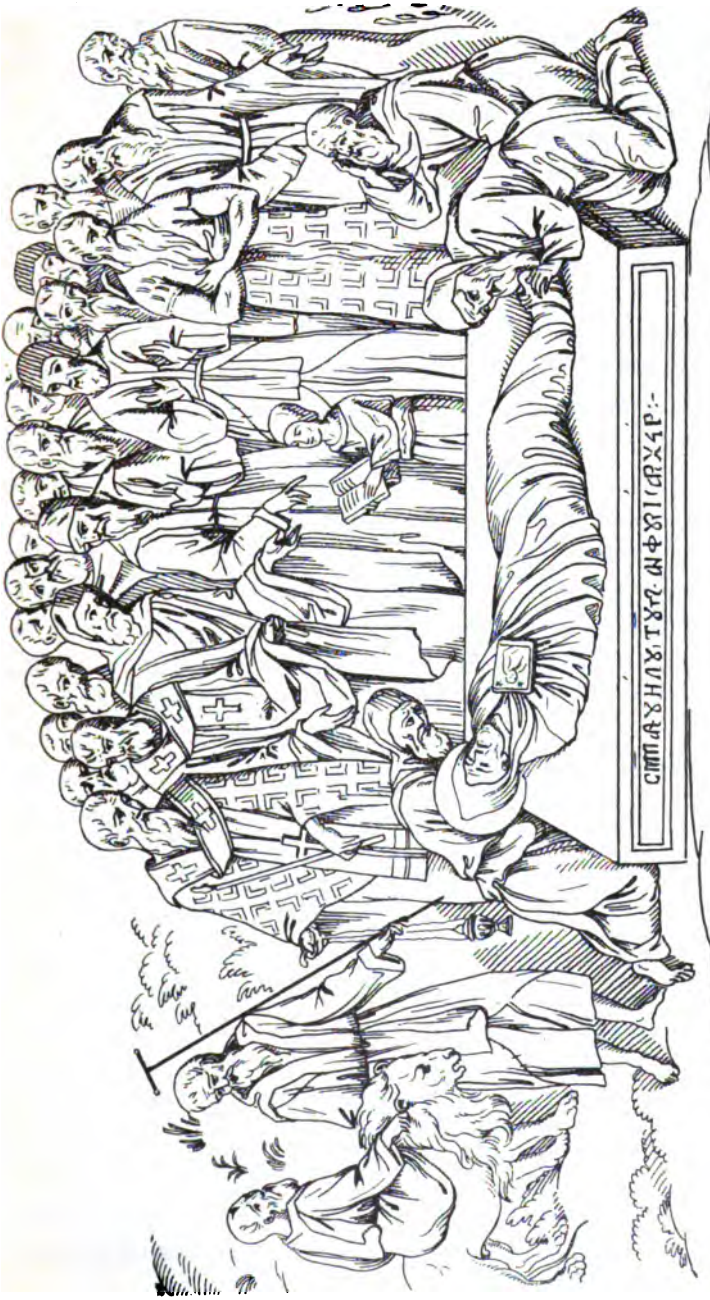
Die literarischen Quellen lassen wenig über das altchristliche Begräbnißwesen der Thebais verlauten. Aus den Apophtegmata Patrum[2]) geht hervor, daß die Mönche in Egypten gleich nach ihrem Tode begraben wurden, angethan mit den Leviton und der cuculla; als Todtenkleid pflegte man eigens den ersten Mönchshabit aufzubewahren. S. Antonius wendet sich, wie seine vita bei Athanasius berichtet, gegen jeden Luxus in der Bestattung[3]),

1) Der Umstand, daß gerade die Aufstellseite, die keine Glasur trug, nur an den Rändern alterirt erscheint, beweist, daß die Patena auf flachem Stein oder Fels die Jahrhunderte hindurch aufrecht stand, der obere Theil derselben der Zersetzung also am meisten preisgegeben war.

2) Migne P. G. LXV 431.

3) Cf. auch *Palladius*, hist. laus. Migne, P. G. XXXIV 1031 und *Rufinus*, hist. mon. P. L. XXI. 454.

Digitized by Google

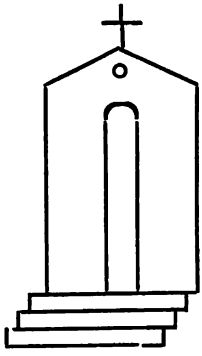


Scene aus den Funeralien des hl. Ephrem (von einem griechiſchen Künſtler vermuthlich um die Wende des erſten Jahrtauſends).

Digitized by Google

ein Zug, der auch anderwärts begegnet. So wird ein Reicher von Edessa, welcher die Leiche des heil. Ephrem in kostbare Stoffe betten wollte, deshalb gar vom Teufel besessen [1]). Eine alte Abbildung der Funeralien eben dieses syrischen Heiligen schmückt als Titelbild Band III der Roma Sotterranea des Bottari [2]).

Es wurde gezeichnet nach dem Original im Besitz des Cardinals Livizzani und ist jetzt verschollen. Nach Bottaris Erklärung (Appendice p. 219 ff.) stammt das auf Goldgrund gemalte Oel-Bild von einem griechischen Künstler, wie er schätzt, aus der Wendezeit des ersten Jahrtausends [3]). Es zeigt die Beisetzung des Heiligen gemäß dessen testamentarischen Worten: in mea me tunica et pallis deponite, quibus quotidie utebar atque induebar. Er ist mumienartig verwickelt und trägt eine spitze Kopfbedeckung, sowie auf der Brust ein Enkolpion. Die versammelten Väter küssen die Leiche gemäß den Worten Rufins im neunten Kapitel der vita Patrum: cum ergo ingressus fuisset domum illius fratris . . et invenisset eum iam defunctum oratione facta, accedens ad lectulum osculatus est eum. Der Heilige wollte, seinem Testamente nach, weder in der Kirche noch in einem großen Mausoleum begraben sein, sondern in coemeterio ubi contriti jacent corde. Im übrigen ist die Darstellung aus unserer Abbildung hinlänglich ersichtlich. Rechts darüber findet sich die Klause eines Eremiten von nebenstehender Form; sie erinnert in etwa an einige der Häuschen von El-Kargeh. Drei Stufen führen zu dem schmalen und hohen Einlaß, ein Kreuz schmückt den Giebel. Man kann



1) Vgl. S. *Ephrem*, Testamentum und die *vita* beim heil. *Gregor Nys.* Migne P. G. XLVI 838. Derselbe Ephrem berichtet in seinem sermo in patres defunctos von einer Eremitin Alexandra, die sich beim Herannahen des Todes so hinlegte, daß man nach ihrem Scheiden an ihrer Stellung nichts zu ändern hatte.

2) Sculture e pitture sagre estratte da i cimiteri di Roma publicate dagli autori della Roma Sotterranea ed ora nuovamente date in luce colle spiegazioni, Rom. 1754, tom. III.

3) Auch die Signatur des Bildes spricht für diese Zeit ebenso wie die

Digitized by Google

sich so die Zellen vorstellen, wie sie Pachomius in der Thebais seine Schüler und Anhänger errichten ließ.

Schlußwort.

Es macht einen trostlosen Eindruck, wenn man die Sorglosigkeit sich vergegenwärtigt, welche bisher die berufenen Autoritäten Egyptens den christlichen Alterthümern des Nillandes gegenüber zur Schau getragen haben. Während ihr Schooßkind, das pharaonische Monument, gehegt und geschützt wird, sinken die letzten Reste der hellenistisch-römischen, der altchristlichen, der arabisch-byzantinischen Kultur vollends in Trümmer, ohne daß sich eine Hand dagegen rührt. In der Wüste haben wir das Beispiel davon gesehen. Ein Brett und ein Stein drauf, befestigt über dem klaffenden Loch im Centrum der Kuppel, oder einige Hände Mörtel würden oft genügt haben, schlimme Einflüsse, Sand und Regen, vor allem aber die Sonne, von den letzten der erhaltenen Malereien und dem Inneren der Mausoleen fern zu halten. Aber auch die autoritativsten Vorschläge sind erfolglos gewesen, was doppelt wundernimmt, da ja, abgesehen von kunstschriftstellernden „Sonntagsausflüglern“, Männer wie Naville, Gayet, Amélineau sich dem Studium der christlichen Alterthümer in Egypten eingehend gewidmet haben.

Grade vier Jahre sind es her, daß Wladimir von Bock in einem Memorandum über die koptischen Denkmäler des Nilthales, welches er dem Comité für Erhaltung der arabischen Monumente Egyptens vorlegte, auf diesen Mißstand hinwies, und ihm wird es zu danken sein, wenn das Comité, dem diese Denkmäler ja unterstehen, sich ihrer etwas mehr angenommen hat [1]). Er selbst hat das Verdienst, mit gutem Beispiel vorangegangen zu sein, indem er fast alle koptischen Denkmäler,

palaeographische Form der Abkürzungen und Ligaturen. Sie ist auf der Unterlage der Leiche angebracht und lautet Ἐμμανουήλου τοῦ Ζανφου(ρνά)ρι χεὶρ, während über der Gesammtdarstellung in gleicher Schrift zu lesen ist: ἡ τοῦ ἁγίου Ἐφραὶμ Σύρου κοίμησις.

1) Das Memorandum ist abgedruckt im fünfzehnten Jahresbericht des „Comité de conservation des monuments de l'art arabe“; Exercice 1898, Le Caire 1900 p. 67, 72.

Digitized by Google

zu denen er gelangen konnte, namentlich aber alle koptischen Inschriften und Grabsteine im Bulaq und den übrigen Sammlungen Egyptens photographisch reproducirte. Aber seine Forderungen gehen natürlich weiter. In jenem Memorandum vom 3. April 1898 macht er sechs concrete Vorschläge. Er fordert zunächst, daß das Comité Niemanden zur Restauration, oder was eben so schlimm auszufallen pflegt, Reconstruktion koptischer Bauten autorisire. Dann ein Inventar aller Kirchen und Kopteklöster, einschließlich ihrer Bibliotheken.

Nicht nur am Sinai pflegen unschätzbare Manuskripte gestohlen zu werden. In Egypten ist geradezu ein System eingerissen, ich will nicht sagen der Dieberei, aber was der Wissenschaft gegenüber fast gleich erscheint, des Verschleuderns werthvoller Denkmäler seitens der Conventsmitglieder selbst, bezw. der Oberen. Bildungsmangel entschuldigt aber in diesem Falle eben so wenig wie das Fehlen energischer Maßregeln von Seiten der geistlichen Obrigkeit.

Sehr werthvoll, aber schwer durchführbar, ist der dritte Punkt des Programms, welcher nicht nur Detailpläne aller Denkmäler, sondern vor allem auch farbige Copieen ihrer Malereien wünscht. Der wichtigste Satz des Ganzen fordert bestimmte, vom Comité auszuarbeitende Regeln für die Ausgrabungen, zu welchen ausschließlich Archäologen heranzuziehen sind.

Weniger sympathisch erscheint mir der Artikel, welcher die Beschaffung von Geldmitteln für das Comité durch Eintrittskarten zu den diversen Denkmälern vorschlägt, die natürlich die Touristen zu bezahlen haben. Vielleicht könnte Exminister Baccelli darüber Auskunft geben, wie viel solche Erpressungen — einen anderen Ausdruck finde ich immer noch nicht dafür — der Wissenschaft eigentlich eintragen. Jedenfalls hat er die Kenntniß der römischen Alterthümer nicht durch seine stark an die Monroe-doctrin erinnernden Maaßnahmen gefördert und die Politik der offenen Thür sollte dem Gemeingut der Wissenschaft gegenüber — und das sind doch in gewissem Sinn die klassischen Alterthümer — am ehesten anstehen. Das punctum saliens erheischt eben auch hier

Digitized by Google

seine Befriedigung auf andere Art, nämlich durch staatliche Subvention, welche das Memorandum auch für die Erhaltung der christlichen Denkmäler Egyptens vorschlägt. Traurig genug, wenn eine Regierung für derartige höhere Zwecke noch nicht $^1/_{10}$ Prozent ihrer Ausgaben für stehendes Heer oder Miliz auswerfen kann.

Zum Schlusse noch ein Wort über den Bestand koptischer Alterthümer. Die Klöster El-Abiad und El-Akhmar (der weiße und rothe Convent) bei Sohag, der Convent der Martyrer zu Esneh, das Kloster vom hl. Simeon bei Assuan sind dem Archäologen und Kunsthistoriker ja bekannt. Die erstgenannten haben zudem in W. von Bock einen vortrefflichen Beschreiber gefunden [1]). Auch die Klosterruinen der großen Oase (Deir Mustapha Kâchef und Gebel-el-Teir), die bei Siut (Deir-el-Azâm, Deir-el-Muttin) gehören unter die von ihm erforschten Denkmäler [2]). Eingehenderer Untersuchungen bedürfen noch die herrliche Basilika von Sabakh (Denderah), deren Trümmer geradezu classische Ornamentik zeigen, die Fresken der drei alten Klöster von Naqadeh und deren Filialkirche zum hl. Elias am drei Stunden entfernten Gebirge, die Grottenmalereien von Cheikh-Ibade bei den Ruinen von Antinoe. Ferner die Nekropolen und Klöster der Umgebung von Siut, Deir-el-Muttin, Deir-el-Azam, Dronka, El-Rifeh. Dann Deir Auana und Kharbana bei Mutmir El-Kuamil, diverse Ruinen bei Luxor und zahlreiche Mönchsgrotten (mit Malereien) bei den Ruinen von Athribis, Gurnah, Antinoe und dem nubischen El-Féraig [3]). Sehr schöne Resultate haben schon die Ausgrabungen der Basiliken von Medinet-Abu, Philae, Luxor, Kalabche erzielt, während die zahlreichen altchristlichen Bauwerke der nitrischen Wüste und namentlich der paradiesischen Provinz Fajum noch ihrer Beschreiber zum großen Theile harren. Es eröffnet sich hier der christlichen Archäologie ein immenses Arbeitsgebiet, der römischen speciell aber eine „Concurrenz“, die sie zwar nicht zu fürchten, aber mit der Zeit als ebenbürtig zu achten haben wird.

1) Matériaux, chap. VIII. IX. XI.

2) A. a. O. passim.

3) Die bezügliche Literatur hat W. de Bock a. a. O. S. 79—86 in den Noten zusammengetragen.

Digitized by Google

XVI.

Ein alter Weiheritus der morgenländischen Kirche.

(Nach dem arabischen Text übersetzt von Georg Graf, Dillingen.)

Einen weiten Raum der in der Druckerei der Jesuiten in Beirut erscheinenden arabischen Halbmonatsschrift Al-Maschrik („Der Orient") nehmen die Publikationen handschriftlicher Schätze der arabischen Literatur aus allen Wissenszweigen ein. Fast ausschließlich erfolgen diese erstmaligen Veröffentlichungen durch die Hand des Leiters des Unternehmens, des P. Ludwig Scheicho S. J., welcher durch umfassende Gelehrsamkeit und scharfen kritischen Blick sich auszeichnet. Diesem orientalischen Orientalisten verdanken wir auch im 24. Hefte des Jahrganges 1901 die Kenntniß eines Ordinationsritus für die bischöfliche Consecration in der alten morgenländischen Kirche, der hiemit in deutscher Uebersetzung dargeboten wird. Derselbe ist, den einleitenden Worten des Herausgebers zufolge, einem größeren Codex entnommen, der den ganzen Weiheritus vom Lectorat bis zum Episcopat auf 208 Seiten in Kleinquart enthält. Sein Alter schätzt der Herausgeber auf ungefähr 400 Jahre. Aus der Hand eines gebildeten Inländers, Jussuf Effendi Safir, wurde er für die Jesuitenbibliothek käuflich erworben.

Besonderen Werth verleiht dem vorliegenden Weiheformular der Umstand, daß es ein Ueberrest aus jener Zeit ist, in der das Syrische in der morgenländischen Kirche, näherhin im antiochenischen Patriarchate noch liturgische Sprache war (auch bei den Katholiken). Denn daß der vorliegende arabische Text unmittelbar aus dem Syrischen übersetzt ist und der Ritus in der syrischen Fassung in Uebung war, beweist 1. die Beibehaltung syrischer Gebete, 2. die bei den Syrern gebräuchliche

Digitized by Google

Bezeichnung der seligsten Jungfrau: Martmarjam (= Herrin Maria), welche unverändert in das Arabische herübergenommen wurde; 3. die Benennung der Sakralgewänder (aber nicht aller) mit der syrischen Umbildung der griechischen Namen. Daß aber die erste, ursprüngliche Fassung des Ritus griechisch war, lassen die in der arabischen Uebersetzung noch erhaltenen Worte, bezw. Gebetsanfänge: Κύριε ἐλέησον, Ἄγιος, Ἄξιος als wahrscheinlich erscheinen. In diesem Falle wären sie dann, weil allgemein gebräuchlich und verständlich, auch in der syrischen Fassung beibehalten worden. P. Scheicho spricht sich dahin aus, daß die Weiheformel „eine Uebertragung aus den griechischen oder syrischen Riten ist, welche in der Kirche von Antiochien in Uebung waren, bevor sie Balsamon zur Union mit der Kirche von Konstantinopel zwang." Für den Gebrauch dieses Ritus im Patriarchate Antiochien spricht außer den syrischen Bestandtheilen in der arabischen Uebersetzung auch der völlige Mangel einer Uebereinstimmung mit den in der byzantinischen Kirche üblichen Weiheordnungen [1]).

Die Zeit der Abfassung der uns vorliegenden Redaction läßt sich aus dem von dem Ordinanden abzulegenden Glaubensbekenntniß bestimmen. Darnach reicht ihr Alter nicht über das Jahr 681 hinauf. Denn in dem Glaubensbekenntnisse wird von den sieben angeführten Concilien das dritte von Konstantinopel (680) als letztes genannt. Daß aber der Ritus noch vor dem folgenden, zweiten nicänischen Concil abgefaßt sein muß, darf doch nicht gefolgert werden. Denn der Bilderstreit, welcher in Nicäa 787 den Gegenstand der Verhandlungen bildete, berührte damals Syrien noch kaum, weshalb von einer ausdrücklichen Anerkennung der auf diesem Concil ausgesprochenen Sätze Abstand genommen werden konnte. Immerhin dürfte die Zeit der Abfassung unserer Weiheordnung noch vor Beendigung der zweiten Periode des Ikonoklasmus (842) anzusetzen sein und zwar gerade wegen

1) Cf. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, pars II., pag. 98 und Pitra, Card., Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, pag. 49.

Digitized by Google

der im Glaubensbekenntnisse an vorletzter Stelle stehenden Erwähnung der Verehrung der heiligen Bilder und Reliquien, welche ohne Zweifel mit Rücksicht auf den wogenden Streit in die Formel aufgenommen wurde. Denn dieser Abschnitt ist sichtlich ein späterer, während des Streites oder nach Beendigung desselben eingeschalteter Zusatz. Auf den interpolatorischen Charakter derselben weist die unmittelbar vorausgehende Rekapitulation des ganzen Bekenntnisses hin: „So laßt uns denn insgesammt sprechen: Jede Häresie — Anathema!" Diese Worte haben offenbar ursprünglich die Glaubensformel abgeschlossen.

Der rituelle Gebrauch dieses Weiheformulars dürfte wohl bis zum Schluß des 12. Jahrhunderts gedauert haben. Nachdem aber 1193 der Byzantinische Kanonist Theodor Balsamon zum Patriarchen von Antiochien erhoben worden, mußte der syrische Ritus der griechischen Liturgie und griechischen Sprache weichen. Doch ist dem Patriarchen, der beständig in Konstantinopel residirte, die allgemeine Durchführung seiner Neuerung nicht gelungen. Daraus erklärt sich auch, daß die Gräko-Melchiten heute noch theilweise der griechischen, theilweise der arabischen Sprache, statt der syrischen, bei ihren kirchlichen Functionen sich bedienen [1]).

Ordnung, wie der Bischof und der Matran [2]) consecrirt wird [3]).

Der für die Ordination Bestimmte tritt heran, um sich das Untergewand (Sticharion), das Batraschil [4]) (Priesterstola) und die Aermel (sc.. Aermelhalter, Stauchen) anlegen zu lassen. Wenn

---

1) Vgl. Bickell in der Realencycl. von Kraus 2, 310 ff.

2) Der Matran (Metropolit, Erzbischof) hat keinen Vorrang vor dem Bischof; der Name ist bloß ein mit bestimmten Bisthumssitzen verbundener Ehrentitel.

3) Die syrische (und arabische) Bezeichnung für Ordination, Consecration: schartunia (davon das Zeitwort schartan) ist die Umbildung des griechischen χειροτονία.

4) Von περιτραχήλιον. Ueber die hier genannten liturgischen Ornatstücke vgl. Laacher Stimmen Bd. 59. S. 170 f.

Digitized by Google

das Oberhaupt angekleidet ist, ziehen die Bischöfe ihre Mantia's [1]) (= Sakkos) und ihre weißen Pholonien an und setzen sich nieder auf den Stufen des Altares. Hat der Patriarch die Anlegung seiner Gewandung beendigt, so treten die Priester und Diakonen zu den Bischöfen, machen ihnen ihre Metanoia [2]) und fordern sie auf zum Patriarchen (zu gehen) und sie gehen und setzen sich zu seiner Rechten und zu seiner Linken nieder. Dann lassen sie den Weihekandidaten (wörtlich „den Berufenen") vortreten. Bevor er die Concilien vorzulesen beginnt, spricht er:

Ich bin N., durch die Barmherzigkeit Gottes erwählt für das Bisthum N.

Man legt ihm unter die Füße ein gemaltes Stück (Stoff), auf welchem der Name seiner Stadt und in der Mitte das Bild eines Adlers ist. Der Weihekandidat tritt auf den Adler und spricht den Glauben:

Preis sei Gott, der diejenigen seiner Diener leitet, die er zur wahren Religion auserwählt und denen er den rechten Weg und den erfreuenden und zum Ziele führenden Pfad gewiesen hat, der sie errettet hat aus den Banden ihres Feindes durch die Incarnation unseres Herrn Jesus Christus. Gelobt sei Gott, der gütig ist gegen seine Diener in seiner Barmherzigkeit und gnädig gegen sie in seiner Huld und sie erlöset hat aus dem Verderbniß der Gottlosigkeit und des Götzendienstes und den Wegen des Teufels, da er sein erschaffendes, ewiges Wort sandte, das herabgestiegen ist in die Keuscheste, Reinste, die Herrin der Schöpfung und das beste Geschöpf, die Magd, die Jungfrau, welche durch ihr Gebären und ihre Jungfräulichkeit die mit Geist und Vernunft Begabten in Erstaunen setzte, die Gott gesegnet und auserlesen, geheiligt und erkoren hat, Maria, die Tochter Joachims, welche der Allerheiligste erwählt hat. Und sein ewiges Wort hat sich mit der menschlichen Natur vereinigt, verbergend seine Größe, und hat sich unter die Menschengeschöpfe herabgelassen und sie gelehrt, was sie nicht wußten, und sie unterwiesen

1) Von μανδύη.

2) D. h. sie werfen sich vor ihnen ganz auf die Erde.

Digitized by Google

in dem, worin sie unwissend waren, und sie zur Religion der Wahrheit geführt und zu den Worten (Lehren) der Gerechtigkeit geleitet.

Ich an dieser Stelle glaube und bekenne und halte fest den Vater und den Sohn und den heiligen Geist, eine Dreifaltigkeit, eins, vollkommen in der Heiligkeit, Urquell und Princip des Lebens, auf den ich getauft bin und dem ich diene von meiner Geburt an bis zum Ende meines Lebens. Ich bekenne, daß der Vater Gott und der Sohn Gott und der heilige Geist Gott ist, weil die Dreifaltigkeit eine Gottheit ist hinsichtlich ihrer Gleichheit im Wesen und ihrer Vereinigung, und daß sie getrennt sind hinsichtlich ihrer Personen, aber doch nur eine Gottheit gleichen Wesens sind. Ich bekenne, daß einer der Dreifaltigkeit, unser Herr Jesus Christus, wegen seiner unbeschreiblichen Liebe zum Menschengeschlechte auf die Welt herabgekommen ist, und daß er aus der Gottesgebärerin einen Leib angenommen hat, den er aus ihr nahm ohne menschlichen Samen, und daß aus ihrem Schooße das Wort Gottes geboren wurde und sich die menschliche Natur aneignete, gemäß dessen, was ihr angehört. Aber er ist in seinem Wesen vollkommen Gott, der Art, daß er das nicht aufgab, was ihm zukommt, und durch das Angenommene sich nicht dessen entledigte, was ihm zusteht. Er ist in sich selbst nur eine Person, erkannt mit zwei Naturen und zwei Willen, die sich entsprechen, und zwei Thätigkeiten, welche gehindert sind, sich dessen, was ihnen zukommt, zu entschlagen. Die Natur, welche die Gottheit hat, ist dauernd, gemäß dessen, was sie ist, und diejenige, welche die Menschheit hat, bestehend mit allen ihren Eigenschaften, folgt dem Willen der Gottheit ohne Vermischung und Vermengung und ohne Trennung, — damit er unser Geschlecht durch sein Erscheinen aus der heiligen, makellosen Gottesgebärerin erlöse. Es gab außer ihm keinen Christus und wird keinen geben.

Mit diesem Bekenntnisse weise ich alle Häretiker zurück und diejenigen, welche ihren Irrthümern sich anschließen. Ich stimme bei und folge dem Glauben der sieben Concilien, nämlich der Versammlung der Meister und Herren, der frommen Väter und heiligen, gerechten Apostel in dem hohen Saale Sions, und den

Digitized by Google

Gesetzesvorschriften und christlichen Geboten, die sie aufgestellt haben; der 318 Bischöfe, die in der Stadt Nicäa versammelt waren und mit dem alexandrinischen Priester Arius verhandelt und ihn ausgeschlossen, verflucht, verworfen und verbannt haben; der Versammlung in der Stadt Konstantinopel, nämlich der 150 Bischöfe, welche versammelt waren gegen Macedonius, den Gegner des heiligen Geistes, und Apollinaris, der die Gotteslästerung gegen den heiligen Geist ausgestoßen hat, gleich wie Arius eine beging; der Versammlung in der Stadt Ephesus, nämlich der 200[1]) Bischöfe, welche sich wegen des Nestorius versammelt hatten, der Christus trennte und sagte, daß er zwei Naturen und zwei Personen sei, und der nicht anerkannte, daß die seligste Jungfrau Maria die Mutter des Herrn sei und Gott geboren habe; der Versammlung in Chalcedon, nämlich der 630[2]) Bischöfe wegen des Eutyches und des Dioskur, welche leugneten, daß Christus zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, in einer ungetrennten und unvermischten und unvermengten Person habe; ebenso der 124[3]) Bischöfe, die versammelt waren gegen die Anhänger des Nestorius, welche auf seine Lehre sich stützten, und gegen Origines, welcher sagte, daß die Seelen, wenn sie ausgezogen seien, sich veränderten und nicht zu etwas anderem zurückkehrten[4]); ebenso der 289 Bischöfe, welche gegen Sergius und Cyrus versammelt waren, welche die gemeinsame Meinung hatten, daß Christus eine Natur und einen Willen habe, und welche sie ausschlossen und verfluchten und verwarfen und verbannten.

So denn rufe ich hier es laut und sage, daß ich diesen sieben heiligen Concilien folge und annehme, was sie angenommen, und verwerfe, was sie verworfen haben, und zurückweise, was sie zurückge-

---

1) In Wirklichkeit 210.

2) In W. 520.

3) In W. 165.

4) „Die Lehre, welche das 2. Concil von Konstantinopel verurtheilte, ist die Behauptung des Origenes, daß die Seelen vor ihren Leibern vollkommen existirten und daß ihre Existenz in den Leibern eine Strafe für ihre vorhergehenden Sünden sei. Die Worte des Verfassers, ‚daß die Seelen, wenn sie ausgezogen seien u. s. w.' sind unklar." D. Hrsg.

Digitized by Google

wiesen, und verfluche, was sie verflucht, und ausschließe, was sie ausgeschlossen haben. Und ich bekenne, daß diese sieben heiligen Concilien sich versammelt haben nach dem Willen Gottes des Allerhöchsten und unter dem Beistande des Herrn Christus und mit dem Willen des Geistes, und daß alles, was sie angeordnet und was sie beschlossen haben, recht und gerecht ist, und daß darin das Heil ist am Tage der großen Rechenschaft vor dem gefürchteten Richterstuhl, und daß alles, was sie verworfen und verdammt haben, Sünde und Lüge und Irrthum und Gottlosigkeit ist. So laßt uns denn einstimmig sprechen: Jede Häresie — Anathema!

Und ich erkenne an, daß ich annehme die heiligen, frommen, verehrten Bilder [1]), das Bildniß unseres Herrn Jesus Christus, der Gottesgebärerin, der Apostel, Propheten, Martyrer und aller Heiligen und Gerechten, nicht wegen des Gegenstandes an sich, sondern in der Absicht, daß ich durch ihre Fürbitten bei der göttlichen Barmherzigkeit Hilfe suche. Auch nehme ich im Glauben und in (Ehr-) Furcht ihre Gebeine an, weil sie von der Gnade Gottes erfüllt wurden. Ich nehme an jedes Buch, das aus dem Munde Gottes hervorgegangen ist in alter und neuer Zeit. Und ich bekenne die Auferstehung der Todten und das Leben der künftigen Ewigkeit. In diesem Bekenntnisse lebe ich, wie ich gelebt, und darauf sterbe ich, mit der Hilfe des lebendigen, ewigen Gottes.

Nach der Verlesung tritt er heran, um die Kniee der Obersten des Klerus zu umfangen, und auch sie umfangen ihn, und er geht in das Innere des Vorhangs. Wenn sie im Isodon (εἴσοδος, introitus) eingezogen sind, während sie den, der dazu bestimmt ist, ein Haupt des Klerus zu werden, mitführen, spricht der Ordinirende [2]) also:

Er ist erwählt und geprüft von den Freunden Gottes, den Bischöfen und den heiligen Priestern und Diakonen.

---

1) Ikoniât = εἰκόνια.

2) Eine Randbemerkung lautet: „Hier nehmen ihn zwei von den Häuptern des Klerus und führen ihn rings um den Altar mit einem Kreuze." Von dem dabei stehenden Gebete in syrischer Sprache sind nur mehr die zwei Worte „Heilige Martyrer" leserlich.

Digitized by Google

Darnach tritt der, welcher dazu bestimmt ist, ein Oberhaupt des Klerus zu werden, heran und legt sein Haupt auf den Rand des (Altar-) Tisches; der Patriarch öffnet das Evangelium und legt es auf sein Haupt (nämlich) den Hinterkopf, während sein Rücken gebeugt ist. Auch die Bischöfe stehen bei ihm und berühren alle zusammen das Evangelium. Der Ordinirende macht dreimal das Zeichen des Kreuzes über das Haupt des Erwählten, legt seine Hand darauf und spricht:

Die Gnade Gottes, welche ewig ist, heile die Schwächen und hebe auf die Sünden, und den N., den Mönch im Klerus, besiegle sie zum Bischof über die Stadt N., während wir für ihn bitten, daß über ihn die Gnade des heiligen Geistes herabkomme, indem wir alle sprechen: — Das Volk — Kyrie eleison dreimal.

Er bekreuzt auch sein Haupt dreimal und betet über ihn:

O Herr, unser Gott, der Du für uns durch Vermittlung Deines unter dem Namen Paulus bekannten Apostels zur Darstellung des erhabenen Dienstes, welcher Deinen hehren, reinen Geheimnissen am heiligen Altare zukommt, erneuerst: erstens die Apostel, zweitens die Propheten, drittens die Lehrer, Du, o Herr, mache diesen Erwählten würdig, daß er unter das Joch des Evangeliums trete und die Würde des Hohenpriesterthums empfange aus meinen, des Sünders Händen, und von diesen, die mit mir im Episkopat verbunden sind, und durch Vereinigung der Kraft der Herabkunft des heiligen Geistes. Stärke ihn, o Herr, wie Du Deine heiligen Propheten gestärkt hast, und wie Du die Könige gesalbt und den Hohenpriester geheiligt hast, [so] erleuchte ihn mit dem Hohenpriesterthum, frei, entkleidet von allen Makeln, und statte ihn aus mit aller Reinheit, und erleuchte ihn, auf daß er in seiner Heiligkeit würdig sei, Dich um das Heil für das Volk und die Unterthanen zu bitten. — Es wird gerufen: — Deinem heiligen Namen gebührt die Ehre und die Herrschaft, Vater, Sohn und heiliger Geist.

Dann betet einer der Bischöfe laut vor [1]): Friede für die

1) Der lückenhafte Text der folgenden Fürbitten ist im MS. syrisch abgefaßt und mit melchitischen Buchstaben geschrieben.

Digitized by Google

Heerde. Um Glück, das von — [oben kommt — flehen wir zum Herrn]; um Frieden für die ganze [Erde], für die Häupter des Klerus, für unsern Bruder N., welcher geweiht und eingesetzt ist in den Episkopat, und für seine Heerde, damit ihn der Herr frei mache von jeder Makel in dieser hohen priesterlichen Würde, die ihm gegeben wurde; für unser Reich; für diese (unsere) Stadt, damit wir gerettet werden . . . Hilfe und Erlösung für das heilige Volk.

Darnach legt der Ordinirende seine Hand sammt den übrigen Bischöfen auf das Haupt des Geweihten und spricht:

O Herr, unser Gott, der Du bei der Schwäche unserer menschlichen, unbeständigen Natur uns gewürdigt hast, bis zum Wesen Deiner Gottheit zu gelangen, und der Du in Deiner Vorsehung Lehrer erweckt hast, welche Deine Leiden darstellen, damit sie bei Deinem Throne mächtig seien, indem sie Dir Gaben und Opfer darbringen aus Deinem ganzen Volke, Du bist der Herr, der Gott, und dieser ist Dein Diener, den Du gewürdigt hast, durch (Deine) Gnade ein Verwalter des Hohenpriesterthums zu werden, N., mache ihn würdig, daß er Dir ähnlich wird, ein vollkommener, wahrer Hirte, der sein Leben für seine Schafe hingibt, ein Führer für die Blinden, ein Licht für jene, die in der Finsterniß sind, ein Lehrer für die Irrenden, ein Stern in der Welt, der bereit ist, den Seelen beizustehen, über welche er im Leben dieser Welt Macht hat, damit er vor Deinem Richterstuhl ohne Verwirrung bestehe und den Lohn der Leitung empfange, welchen Du jenen als würdig bestimmt hast, welche für Deine evangelische Botschaft streiten, o unser Gott! — Es wird gerufen: — Dir geziemt die Erbarmung und die Errettung, und Dir die Ehre und die Würde, Vater, Sohn und heiliger Geist.

Das Haupt der Priester nimmt das Evangelium und legt es auf den heiligen Tisch, und sie bekleiden ihn (den Geweihten) mit dem Epigonation[1]), Polystaurion und Omophorion und sprechen:

Axios, axios, axios.

---

1) Im Ar. „Stein" wegen seiner Quadrat- oder Rautenform. — Vgl. M. Laacher Stimmen Bd. 59. S. 177 f.

Digitized by Google

Darnach beten sie „Agios“ und sprechen das Heilig und reichen ihm den heiligen Leib vor den Bischöfen.

Beendigt mit Hilfe Gottes, des Allerhöchsten.

XVII.

Literatur.

Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Auctore P. *Josepho Gredt*, O. S. B., S. T. D. et in collegio s. Anselmi de Urbe philosophiae professore Volumen II. Romae Typis Desclée, Lefebvre et sociorum. 1901. 8°. 317 pag. Frcs. 5.

Ueber Anlage, Zweck und Bedeutung dieses angesehenen Lehrbuches der scholastischen Philosophie habe ich mich bei der Anzeige des ersten Bandes in dieser Zeitschrift 1900. II, 71—73 ausgesprochen. Nunmehr liegt der zweite Band vor mit den drei Abtheilungen der Psychologie, natürlichen Theologie und Ethik. Auch hier war der gelehrte Verfasser bemüht, die Lehre des Aquinaten, der im Orden der Benediktiner stets im höchsten Ansehen gestanden, treu wiederzugeben, zugleich aber auch dieselbe zu verstärken durch stete Bezugnahme auf die moderne Forschung, so weit diese die hier behandelten Gebiete berührt. Dazu bot sich insbesondere reiche Gelegenheit dar in der Psychologie. Auch auf diesem Gebiete zeigt sich der Verfasser mit den außerkirchlichen Vertretern dieser Wissenschaft vertraut. Die scholastische Methode wird maßvoll zur Anwendung gebracht. Die Einschaltung längerer Texte aus den Werken des hl. Thomas thut übrigens der Uebersichtlichkeit der Darstellung nicht geringen Eintrag. Ein Vorzug dagegen liegt in der Mittheilung der Aristoteles-Texte in der Ursprache. Sehr beachtenswerth ist das die Psychologie einleitende Kapitel mit der Ueberschrift: **Radix cognitionis est immaterialitas.** Einzelne Abtheilungen, wie die Lehre von der Unsterblichkeit der vernünftigen Menschenseele und über das Erkennen derselben, wenn sie abgeleibt sein wird, dürften zu mager ausgefallen sein und die Einwürfe unserer Gegner zu wenig berücksichtigen. In der Theodicee wird der ontologische Beweis, aber nicht minder die scientia

Digitized by Google

media abgelehnt. Hier gilt der Satz: unusquisque abundet in sensu suo. Den Schleier des Geheimnisses zu lüften, welcher über dem Mittel schwebt, wodurch der Schöpfer die bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe erkennt, ist uns in diesem Leben nicht vergönnt. In der Ethik werden die modernen Irrthümer über die höchste Sittenregel nur kurz gestreift. Wenn der Verfasser schreibt (II, 294): Auctoritas politica est immediate a Deo seu a lege aeterna, so will er damit nicht sagen, daß dem Träger der Staatsgewalt bei seiner Berufung zum Amt seine Gewalt unmittelbar von oben verliehen würde. Er erläutert den Satz in den Worten (II, 295): „Die politische Gewalt kommt dem Staat als natürliche und nothwendige Eigenthümlichkeit zu. Nun aber ist der Staat unmittelbar von Gott, oder dem ewigen Rechte. Und unmittelbar von Gott ist die menschliche Natur, die ihrem Wesen nach zur Gesellschaft hingeordnet ist." Ein gutes Register bildet den Schluß des sehr schön ausgestatteten Werkes.

Aachen. A. Bellesheim.

Jakob Wimpfeling (1450—1528). Sein Leben und seine Werke nach den Quellen dargestellt von Dr. Joseph Knepper. Freiburg i. Br., Herder 1902. 8°. XX, 375 S. ℳ 5,50. [Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssen's Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von L. Pastor. III. Bd. 2.—4. Heft.]

Der elsässische Gelehrte Jakob Wimpfeling von Schlettstadt gehört unstreitig zu den bedeutendsten Männern der Renaissance-Zeit; es ist denn auch über ihn schon vieles und vielerlei geschrieben worden. Trotzdem war eine neue Darstellung des Lebens und Wirkens dieses merkwürdigen Mannes um so wünschenswerther, als sich bisher mit ihm fast immer nur Protestanten beschäftigt hatten. Dr. Knepper, der bereits vor vier Jahren unter dem Titel „Nationaler Gedanke und Kaiseridee bei den elsässischen Humanisten" einen beachtenswerthen Beitrag zur Geschichte des Deutschthums und der politischen Ideen im Reichslande erscheinen ließ, hat nun auch dem bekanntesten unter den alten elsässischen Humanisten ein schönes Denkmal gesetzt. Es

Digitized by Google

war dies allerdings keine leichte Arbeit, hauptsächlich wegen des so ungemein verzettelten und so schwer erreichbaren Materials. Mußten doch allein von Wimpfeling selber über hundert alte Drucke eingesehen werden, die durchweg zu den größten bibliographischen Seltenheiten gehören; dazu kam noch das weit verzweigte handschriftliche Material. Indessen labor improbus omnia vincit. Und an ernster Arbeit hat es K. nicht fehlen lassen; dies beweist eine jede Seite seiner überaus gründlichen Studie. Mit wahrem Bienenfleiß hat er aus den in Betracht kommenden Schriften alles herausgehoben, was den Charakter und das Wirken Wimpfelings in's rechte Licht setzen konnte.

Wegen der Dürftigkeit der biographischen Nachrichten hat der Verfasser in seinem Buche den Schriften Wimpfelings den breitesten Raum gewährt. Sehr oft ist es Wimpfeling selber, der zu uns redet und uns über die Zustände und Personen seiner Zeit Näheres mittheilt. So enthält das neue Buch eine Fülle von Angaben, die für die Kultur- und Sittengeschichte des ausgehenden Mittelalters von großem Interesse sind. Allerdings müssen nicht selten die Mittheilungen des strengen Eiferers mit Vorsicht entgegengenommen werden. K. hebt wiederholt hervor, daß W. in seiner Leidenschaftlichkeit sich häufig zu Uebertreibungen und ungerechten Verallgemeinerungen hinreißen ließ. Je nach dem Zwecke, den der hitzige Kämpfer gerade verfolgt, lauten seine Aussagen hie und da ganz verschieden. So spricht er einmal von „unzähligen" gelehrten und frommen Weltgeistlichen, die in den rheinischen Diöcesen in der Seelsorge thätig seien (S. 198); ein anderes Mal dagegen klagt er, es seien in Deutschland nur „wenige" tüchtige Seelsorger und Prediger vorhanden (S. 259). Woher dieser offenkundige Widerspruch? Das eine Mal vertheidigt W. den Weltclerus gegen die Angriffe der Bettelmönche; im zweiten Falle beklagt er die schlimmen Folgen der damaligen Curtisanenwirthschaft. Als unparteiischer Forscher hat K. nicht unterlassen, das leidenschaftliche Benehmen wie auch andere Charakterfehler seines Helden gebührend hervorzuheben, wie er auch die trefflichen Eigenschaften des frommen und seeleneifrigen Priesters mit der nöthigen Wärme und Innigkeit zu schildern weiß.

Digitized by Google

W. war hauptsächlich als Pädagog und kirchlicher Reformer thätig. Am werthvollsten sind seine pädagogischen Schriften. Auf diesem Gebiete hat er grundlegend und fruchtbringend gewirkt und mit Recht konnte er als der „Erzieher Deutschlands", als der „Altmeister des deutschen Schulwesens" bezeichnet werden. Manche seiner diesbezüglichen Anweisungen, von denen K. die vornehmsten mittheilt, sind auch heute noch zeitgemäß. Als kirchlicher Reformer war Wimpfeling weniger glücklich. Wohl war er mit ganzer Seele der Kirche, insbesondere auch dem Papstthum zugethan. Man lese nur sein Schreiben an Julius II. (S. 349). Der ultramontanste Theologe könnte sich kaum entschiedener für die päpstliche Autorität aussprechen, als es hier W. thut. Allein trotz der allerbesten Absichten hat W. als Reformer unzweifelhaft der Kirche geschadet. Seine fortwährenden, nicht selten sehr übertriebenen Klagen über kirchliche Mißbräuche waren nur zu sehr geeignet, unreife Geister zu verwirren. Treffend bemerkt hierüber der protestantische Forscher Karl Schmidt: Wimpfeling ne songeait pas que ses continuelles plaintes sur les abus avaient du laisser une vive impression dans des esprits plus jeunes. (Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle. Paris 1879. I, 96.) Sehr richtig schreibt auch Knepper: „Ohne es zu ahnen und zu wollen, spielte er nur zu häufig mit einem Feuer, das auflodern mußte, sobald man ihn, absichtlich oder unabsichtlich, mißverstand." (S. 325.) Als Luther die Fahne der Empörung erhob, schlossen sich sofort zahlreiche Schüler Wimpfelings dem Wittenberger Neuerer an. Unter ihnen befand sich auch Wimpfeling's Lieblingsschüler, der spätere Straßburger Bürgermeister Jakob Sturm. Als diesem nun einmal W. wegen seiner Parteinahme für Luther Vorwürfe machte, antwortete ihm Sturm: „Bin ich ein Ketzer, so hant ihr mich zu einem gemacht." Dies meldet Wimpfeling selber in einem Briefe vom 2. November 1524 an einen befreundeten Straßburger Geistlichen mitgetheilt von Barrentrapp in der Zeitschrift für Kirchengeschichte (Bd. XXVI. 1896. S. 288) und fügt dann noch traurig hinzu; Indixit mihi silentium (ich mußte schweigen). Ein warnendes Beispiel für andere Reformer!

Digitized by Google

Einige Ergänzungen und Berichtigungen, die in einer Recension nicht leicht angebracht werden könnten, wird Referent demnächst in der Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins veröffentlichen.

München. N. Paulus.

Allgemeine Kunstgeschichte. Die Werke der bildenden Künste vom Standpunkte der Geschichte, Technik, Aesthetik. Von Dr. P. Albert Kuhn O. S. B., Professor der Aesthetik und klassischen Literatur. Einsiedeln. Benziger u. Co. Gr. 8°. 30. Lieferung. 1902. ℳ 2 (für neu eintretende Abonnenten ℳ 3).

Bayerns Kirchen-Provinzen. Ein Ueberblick über Geschichte und Bestand der Katholischen Kirche im Königreich Bayern, unter Benutzung amtlichen Materials bearbeitet von Dr. Joseph Schlecht. München, Allgem. Verlagsgesellschaft 1902. X und 170 S. Groß-8°. mit 1 Karte, 10 Tafelbildern, 158 Textabbildungen und einem Verzeichniß sämmtlicher katholischen Pfarreien. ℳ 3 geb. ℳ 4.50.

Die Katholische Kirche in der Schweiz. Ihr gegenwärtiger Bestand nebst einem historischen Ueberblick über die Vergangenheit, bearbeitet von A. Büchi. — VIII und 106 S. Groß-8°. mit 1 Karte in Buntdruck, 8 Tafelbildern, 85 Textillustrationen und 8 statistischen Tabellen. München, Allgem. Verlagsgesellschaft 1902. Geb. ℳ 3.50.

1. Der berühmte Verfasser der „Roma“ gibt seit dem Jahre 1891 eine umfassende Kunstgeschichte heraus, welche in anschaulichster Weise die Kunst der verschiedenen Völker und Zeiten vor den Augen des Lesers aus der Welt- und Kulturgeschichte unter weitgehender Vorlage und Beschreibung der Denkmale sich entwickeln läßt. Gleichen Schritt mit dieser historischen Betrachtung hält die ästhetische Würdigung, und zwar unter steter Berücksichtigung der technischen Mittel. Dadurch wird der Leser nicht nur in den Genuß des wahrhaft Schönen eingeführt, sondern auch angeleitet, selbst ein richtiges Kunsturtheil zu fällen. Insbesondere wird Geistlichen und Laien, welche Kunstwerke ausführen lassen, durch diese Kunstgeschichte die erwünschte Einsicht in den Kunstbetrieb (Stil, Auffassung, Komposition, Technik) vermittelt. Nach diesen Grundsätzen bestimmt sich auch die Auswahl der Illustrationen (ca. 3600) und ganzseitigen artistischen Beilagen (ca. 240). Vor Allem erscheinen in langer Reihenfolge alle die

Digitized by Google

hervorragenden Kathedralen und mannigfaltigen Kirchengebäude, welche in dieser reichhaltigen Zusammenstellung auf den Beschauer wie ein feierliches Te Deum laudamus wirken, das die christlichen Völker Europa's im Laufe der Jahrhunderte ihrem Gott und Heilande gleichsam in Steinen gesungen haben.

Das ganze Werk ist auf 3 Bände in 36 Lieferungen berechnet. Die jüngst erschienene 30. Lieferung behandelt die Architektur der Renaissance in England, Spanien und Portugal und die Literatur zur Geschichte der Architektur in der Stilperiode der Renaissance (mit 5 Kunstbeilagen und 30 Abbildungen im Texte); ferner die Plastik der Renaissance in Italien, Deutschland und den Niederlanden (mit 5 ganzseitigen Beilagen und 72 weiteren Abbildungen). Dieselbe reiht sich, was Pracht der Ausstattung betrifft, würdig an die vorausgegangenen Lieferungen an, so daß wir es ohne Zweifel hier mit einer erstklassigen Kunstgeschichte in hoffentlich naher Vollendung zu thun haben.

2. J. Schlecht, Lycealprofessor in Freising, gibt hiermit auf Grund gelehrter Studien in klarer, gewandter Sprache einen Ueberblick über Geschichte und gegenwärtigen Bestand der 8 Bisthümer des Königreiches Bayern. Prachtvolle Illustrationen (Porträts, Initialen, Landschaftsbilder, Kunstgegenstände, Bisthumswappen) beleben den Text und lassen uns ahnen, was die katholische Kirche insbesondere auf dem Gebiete der Architektur, Plastik und Malerei Großes auch in Bayern geschaffen. Angenehm berührt der blühende Zustand der Ordensgenossenschaften, während die confessionelle Statistik zeigt, daß die Katholiken in Bayern sich in der Minderung, die Protestanten in der Zunahme befinden. Wie viel hieran die Einwanderung, zumal Industrieller, aus dem protestantischen Norden, wie viel die Mischehen Schuld sind, konnte leider mangels entsprechender statistischer Aufzeichnungen nicht festgestellt werden. S.'s Behauptung, daß jeder Pfarrsitz seine Volksschule habe (S. 42), gilt für einige ganz kleine Pfarreien der Augsburger Diöcese nicht.

3. Ein Pendant zu dem vorstehend recensirten Buche „Bayerns Kirchen-Provinzen", und zwar nach Inhalt, Form und glanzvoller Ausstattung. Namentlich ist auf politische Orientirung und die

Digitized by Google

sociale Lage der Schweizer Katholiken Rücksicht genommen. Die geschichtliche Erkenntniß, daß auch die schweizerische Kultur auf dem Boden der Kirche fußt, muß jeden guten Katholiken mit berechtigter Freude erfüllen.

T. M. R.

Joh. Bapt. Scaramelli S. J., Geistlicher Führer auf dem christlichen Tugendwege. Anleitung zur Ascese in dritter verkürzter Auflage bearbeitet von B. M. Winkler, Priester derf. Gesellschaft. Regensburg, Verlagsanstalt, vorm. Manz. 1901. Bd. I. S. XII, 310. *M.* 5.40.

Scaramelli († 1742) bietet in diesem Werke den reichen Schatz von Kenntnissen und Erfahrungen, die er sich in dreißigjähriger apostolischer Wirksamkeit erworben hatte. Der erste Band behandelt das Wesen der Vollkommenheit, die einzelnen Mittel zu deren Erlangung und die Bekämpfung ihrer Hindernisse. Da die Schrift besonders für Priester bestimmt ist, welche berufen sind, Andere zur Vollkommenheit zu führen, so fügte der Verfasser den 22 Abschnitten seines ersten Bandes je ein Kapitel bei mit „Bemerkungen für die Leitung Anderer". Unter möglichster Wahrung der Originalität Scaramelli's suchte der neue Bearbeiter das Werk bedeutend zu kürzen. Erzählungen, welche dem Charakter unserer Zeit weniger zusagen, wurden beseitigt; Eintheilung, Lehre und Beweisführung blieben dieselben. In jüngster Zeit wurde wiederholt beklagt, daß in den wissenschaftlichen Moralbüchern die Lehre von den Tugenden zu kurz käme. Scaramelli's Schrift gehört zu den hervorragenden Werken, welche diesem Mangel abhelfen sollen.

Die Praxis der Seelsorge. Winke für die Verwaltung des Pfarramtes und die Seelsorge überhaupt von Josef Frassinetti, Pfarr-Prior zu St. Sabina in Genua. Nach der 9. Auflage des italienischen Originals bearbeitete und erweiterte 2. deutsche Auflage, herausgegeben von Dr. Robert Klimsch. Innsbruck, Wagner'sche Universitäts-Buchhandlung 1902. 8°. XXIII u. 463 S. *M.* 3.80.

Frassinetti, ein heiligmäßig frommer und außerordentlich seeleneifriger Priester († 1868), gab einst in seinem Manuale pratico del parroco novello auf Grund vierzigjähriger Er-

Digitized by Google

fahrung in Stadt und Land werthvolle Fingerzeige zur ersprießlichen Verwaltung des Pfarramtes. Vorliegende Ausgabe, welche durch Anmerkungen auch auf die moderne Zeit und auf deutsche Verhältnisse Rücksicht nimmt, handelt in fünf Theilen von dem Berufe, den Tugenden, dem Lehr-, Priester- und Hirtenamte des Pfarrers. Wir haben es hier nicht mit einer Pastoraltheologie, sondern mit praktischen Erfahrungen auf den verschiedensten Gebieten der Seelsorge zu thun. Deshalb begegnen wir auch Thematen, die wir in ähnlichen Werken vergebens suchen, wie über das Verhältniß des Pfarrers zu den Honoratioren, zu den Nachbargeistlichen u. dgl. Eindringlich sind die Kapitel über die Reinheit des Gewissens und die standesgemäße Keuschheit, das verwerfliche Improvisiren der Predigt, den Werth der Predigt. Die Sprache ist durchweg einfach und klar und erinnert vielfach an die mit autoritativer Sicherheit verfaßte Regel des hl. Benedikt.

T. M. R.

Andreas Hofer. Ein dramatisches Heldenstück in 5 Aufzügen von Adjutus Romuald. Limburg a. d. Lahn, Verlag der Limburger Vereinsdruckerei. 8°. 82 S. ℳ 1.

Ein ergreifendes Drama, das für bessere Dilettantenbühnen mit reichlichem Personal bestimmt und auch für solche Gesellenvereine, welche Frauenrollen gestatten, verwendbar ist. Des volksthümlichen Themas wegen wollen wir gern übersehen, daß gemäß den literargeschichtlichen Notizen des Freiburger Kommersbuches das Lied S. 24 ganz und das andere S. 26 theilweise erst nach Hofer's Tod entstanden ist. S. 6, 9 und 58 fielen uns mehrere schöne bildliche Gleichnisse auf, wogegen wir in einer neuen Auflage die Glättung mancher Verse und die Beseitigung mancher Druckfehler (z. B. S. 8, 18, 51) und sprachlicher Unrichtigkeiten (S. 6, 24, 25, 27) wünschten.

T. M. R.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Digitized by Google

XVIII.

Das Bibelstudium im Predigerorden.

Der Predigerorden ist im Jahre 1216 gegründet worden, um durch Predigt und Unterricht für das Heil der Seelen zu wirken. Er unterscheidet sich deshalb von allen früheren Orden namentlich auch dadurch, daß die Studien bei ihm keine spätere Zuthat waren, sondern schon im ursprünglichen Plane seines Stifters, des hl. Dominicus, ein wesentliches Element bildeten [1]). Der Orden der Predigerbrüder ist der erste in der Ordensgeschichte, der die Studien gesetzlich geregelt und gefördert hat. »Primo habuit studium cum religione coniunctum«, sagt der Ordensgeneral Humbertus [2]). Gerade dadurch begründete der Orden auf Jahrhunderte hinaus seine geistige Ueberlegenheit und wurde eine der bedeutendsten Geistesmächte in der wissenschaftlichen Entwicklung des Abendlandes [3]).

Die Thätigkeit des Ordens hinsichtlich der hl. Schrift insbesondere soll im folgenden näherhin zur Darstellung kommen durch Angabe alles dessen, was der Dominicaner-Orden bezüglich der Bibelkunde im Mittelalter sowohl, als in der darauf folgenden Periode der Renaissance und Neuzeit geleistet hat.

Was das Schriftstudium der Predigerbrüder im Mittelalter betrifft, so ist vorerst die Stellung näher in's Auge zu fassen, die die Bibel im Orden überhaupt einnahm. An den neugegründeten Dominicanerschulen hatte der Lehrstuhl für Erklärung der hl. Schrift immer die erste Stelle. Jeder Convent besaß einen Doctor oder Lector, der den Text der hl. Schriften den Religiosen und auswärtigen Studenten zu erklären hatte. In einigen größeren Conventen, besonders zu Paris, jenem Emporium der theologischen Wissenschaft, wo seit 1229 die

1) Denifle, O. P., Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte, I. (1885) 184 ff.

2) Opera de vita regulari I, 427.

3) Denifle-Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, vol. I. passim.

Digitized by Google

Ordensschulen der Universität eingegliedert waren[1]), hießen die Lehranstalten studia generalia. Die berühmtesten Meister (magistri sacrae scripturae oder sacrae paginae) unterrichteten daselbst, deren Vorlesungen (lectiones) die besten biblischen Arbeiten jener Zeit sind. Die Postillen des Hugo a S. Charo oder de S. Theodorico de Vienna O. Pr. können als typisch gelten für den Bibelunterricht an der Pariser Universität während der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Die Commentare Alberts des Großen und des hl. Thomas von Aquin offenbaren uns den Fortschritt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Von den baccalaurei biblici wurde nur der biblische Litteralsinn dargelegt als Vorbereitung auf das Studium der Sentenzen. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts hatten die sog. studia solemnia in wichtigeren Ordensconventen ebenfalls ihre lectores biblici, auch cursores genannt, weil sie die Bibel cursorie oder percurrendo lasen. Ihre Aufgabe war nach einem Ausdruck des Papstes Johann XXII. in einem Schreiben vom 10. Oct. 1317: „Bibliam biblice i. e. textualiter legere". Der lector biblicus beschäftigte sich einzig nur mit dem Wortsinn des Schrifttextes ohne irgendwelche Glossen beizufügen, was erst im späteren Verlauf des theologischen Studiums geschah und Sache der magistri war. So war die Bibel im Mittelalter und zwar besonders in den Ordensschulen das Alpha und das Omega des theologischen Studiums; sie war es, womit der baccalaureus begann und womit der magister endigte.

Die Pflege, die der Bibelkunde in den Dominicanerklöstern zuteil wurde — denn alle Religiosen eines Conventes, selbst der Prior, waren gehalten, den lectiones biblicae beizuwohnen — diese intensive Beschäftigung mit der hl. Schrift hatte als natürliche Folge, daß die Dominicaner sich großartigen biblischen Arbeiten unterzogen und für die verschiedenen Zweige des Schriftstudiums die Directive gaben. Nach der Bemerkung des gelehrten Barnabiten L. Ungarelli sind die lateinischen Bibeln seit der Mitte des 13. Jahrhunderts bis zum Concil von Trient in ganz besonderer Weise den beständigen und lichtvollen Arbeiten der Predigerbrüder zu verdanken[2]). Und sein Schüler, P. Ver-

1) Revue Thomiste, IV. (1896), p. 153.
2) Anal. juris pontif., 1852, col. 1321.

Digitized by Google

cellone sagt: „Dem Dominicanerorden gebührt der Ruhm, als der erste in der Kirche das Beispiel des Origenes und des hl. Hieronymus erneuert zu haben durch eifrige Pflege der critica sacra“ [1]).

Zwei auffallende Werke zeugen vor allem für den hervorragenden Cult, den die hl. Schrift in dem Orden fand. Das erste ist die Bibelcorrection, die auf Betreiben des Cardinals Hugo von Saint-Cher (bei Vienne) [2]) vom Generalcapitel des Jahres 1236 angeordnet wurde. Der lateinische Bibeltext war infolge der verschiedenen Manuskripte stark corrumpirt, so daß die Wiederherstellung eines correcten Textes nicht nur wünschenswert, sondern auch nothwendig erschien. Die ersten diesbezüglichen Arbeiten bis gegen 1267 leisteten ausschließlich Dominicaner, denen von dem erwähnten Capitel befohlen worden war, alle Bibeln des Ordens zu corrigiren, zu punktieren und in Einklang zu bringen mit den im Auftrage des Ordens an der Pariser Universität revidierten Exemplaren. Von demselben Generalcapitel war eine Commission zur Abfassung eines neuen biblischen Correctoriums ernannt worden. Unter der Leitung Hugo's von Saint-Cher, eines der ersten Ordensprofessoren an der Pariser Universität, der sich überhaupt durch seine Bemühungen um das Studium der hl. Schrift außerordentliche Verdienste erworben hat, erschien nach einer Arbeit von zwölf Jahren zu Paris das erste Dominicaner-Correctorium. In Gebrauch gesetzt, erwies es sich aber als ungenügend, und Hugo gebot die Anfertigung eines neuen Correctoriums, das wie das erste ebenfalls nach seinem Namen Correctorium Hugonis oder auch Correctorium Praedicatorum genannt wurde. Das gelehrte Original-Werk existirt noch in vier Foliobänden auf der Pariser Bibliothek und ist in vielen Abschriften verbreitet, selbst aber nie gedruckt worden. Wahrscheinlich entstand daraus die berühmte Pariser Bibel. Diese „wurde das exemplar vulgatum, ihr Text der recipierte Text, und unsere Vulgata ist nichts als die Pariser Bibel mit den Correcturen der päpstlichen Commission des 16. Jahrhunderts“ [3]). Das alte Dominicaner-Correctorium selbst ist eine sorgfältig

1) Dissert. acad. Rom. 1864, p. 48.
2) Quétif et Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I. p. 194.
3) Denifle, Arch. IV. S. 284.

Digitized by Google

durchgesehene Ausgabe des damals vielfach so unsichern Textes der Vulgata. Außer der Ausmerzung einer ganzen Reihe von Schreibfehlern, die sich bei öfterem Abschreiben eingeschlichen, hatte diese Ordensausgabe noch den Vortheil, in einer Reihe von Noten einen ganzen Schatz von Varianten und Glossen, sowie auch griechischer und hebräischer Textestheile zu bieten. Letztere besorgte Theobaldus de Sexannia, ein getaufter Jude, später Subprior des Dominikaner-Convents von St. Jakob zu Paris. Von ihm stammt auch ein Auszug der im Talmud enthaltenen Irrtümer, excerpta ex Talmud betitelt [1]).

Noch ein anderes, vielleicht weniger wissenschaftliches, aber um so mühevolleres Werk nimmt der Orden für sich in Anspruch, die Frucht großartiger und langwieriger Forschungen: die Bibelconcordanz Hugo's von St. Charo [2]). Diese unter Hugo's Anordnung, Aufsicht und Leitung mit Hilfe vieler Ordensgenossen zu Stande gebrachte erste Verbalconcordanz brachte ihm mehr als alle seine Werke den größten Ruhm ein, sowie den Namen eines Pater concordantiarum. Die Herstellung dieses so nützlichen Werkes, das für lange Zeit ein unentbehrliches Handbuch jedes Geistlichen war, nötigte Hugo, die ganze hl. Schrift in die noch heute bestehenden Kapitel einzuteilen. Die ganze mühsame Arbeit war um 1230 vollendet und erhielt nach dem Jacobs-Kloster zu Paris, in dem sich der Verfasser damals aufhielt, den Namen Concordantiae S. Jacobi [3]); später nannte man das Werk auch Concordantiae breves, weil es nur die Angabe der Bibelstellen, nicht diese selbst enthielt. — Die Beisetzung des Wortlautes jedoch mußte bald wünschenswert erscheinen, um die verschiedenen Stellen, die dasselbe Wort enthielten, schnell vergleichen zu können. Diese Hinzufügung des Textes unter jedes Wort der Concordanz unternahmen schon gegen 1250 (jedenfalls nicht vor 1246) einige englische Religiosen. Johannes von Darlington († 1284) war es, der das große Werk in Angriff nahm [4]). Richard von Stavenesby und Hugo von Croyndon scheinen seine

1) Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris., t. I, p. 211.

2) „laboriosissimum sane et immensi taedii ac temporis opus", Sixtus von Siena, Bibliotheca sancta, lib. IV. t. I. p. 395, edit. Neap. 1742.

3) Denifle, Archiv für Lit. u. Kirchengesch., II. S. 235.

4) Echard, I. p. 396.

Digitized by Google

hervorragendsten Mitarbeiter gewesen zu sein[1]). In der neuen Gestalt war die sehr umfangreich gewordene Concordanz 1252 vollendet und erhielt nach ihren englischen Verfassern den Namen Concordantiae Anglicanae oder magnae und maximae. — Der große Umfang, den hiernach die Bibelconcordanz angenommen hatte, veranlaßte im Anfang des 14. Jahrhunderts den deutschen Dominicaner Konrad von Halberstadt c. 1342[2]), nicht mehr die ganzen Sätze oder Verse, in denen das betreffende Wort vorkommt, sondern nur die wichtigsten Wörter, die zur Bestimmung des Sinnes nothwendig waren, aufzunehmen. In dieser Gestalt erhielt sich die Bibelconcordanz bis zur Zeit des Basler Conzils (1430) unter dem Titel: Concordantiae maiores cum declinabilium utriusque instrumenti, tum indeclinabilium dictionum. In derselben Gestalt wurden vorwiegend auch die ersten Concordanzen gedruckt; die Straßburger ohne Jahresangabe gegen 1470 und 1475. Eine Concordanz sämtlicher Partikeln der hl. Schrift anzulegen, beschloß der gelehrte Dominicaner Johannes Stojkowich, bekannter unter dem Namen Johannes von Ragusa c. 1444[3]). Die früheren Sammlungen enthielten nämlich nur die wichtigeren Partikel der Bibel. Da Johannes aber bald erkannte, daß Zeit und Kräfte eines Mannes zu einer solchen Arbeit nicht ausreichten, nahm er seine Schüler und Novizen zu Hilfe und ließ das so hergestellte Werk, Concordantiae partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliae betitelt, von dem spanischen Canonicus Johannes von Segovia, der es mit einem Vorwort versah, herausgeben. Als zweiter Teil der Concordantiae maiores ward es schon 1496 von Sebastian Brant zu Basel in Folio gedruckt. — Die genannten vier Bearbeitungen sind die Typen und Quellen für alle späteren lateinischen Bibelconcordanzen geworden.

Die hervorragende Stellung, die der Bibel beim Unterricht eingeräumt wurde, bestimmte eine große Anzahl der Ordensdocenten, ihre lectiones biblicae niederzuschreiben, überhaupt Werke über die ganze hl. Schrift oder Theile derselben zu verfassen. Da die literarische Thätigkeit des Ordens sich dritte-

1) Echard, I. p. 299.
2) Ibid. I. p. 610.
3) Ibid. I. p. 707.

Digitized by Google

halb Jahrhundert auf handschriftlichem Wege vollzog, so ist die Zahl der ungedruckten derartigen Arbeiten eine sehr große. Was die Dominicaner auf dem Gebiete der Bibelerklärung geleistet haben, kann eingesehen werden bei Ludwig Bertrand Loth, O. P. (Catalogus auctorum ord. Praedic., qui sacram scripturam suis lucubrationibus illustrarunt, ante expos. Guillelmi Pepin in universam Genesim, Duaci 1634); ferner bei Quétif et Echard, (Scriptores Ordinis Praedicatorum, Lutetiae Paris. 1719), sowie im Catalog des Bernard Guidonis und der von Denifle publicierten Liste der Stamser Handschrift (Archiv, II (1886), S. 226 ff.). Es würde zu weit führen, hier auch nur die Aufzählung dieser Autoren zu versuchen. Ein Ueberblick der angesehensten Namen und Werke möge genügen.

„Obwohl die Scholastiker", um die Worte der Encyklika Prov. Deus zu gebrauchen, „sich vorzügliche Mühe gaben, den richtigen Text der lateinischen Version zu sichern, wie die von ihnen angefertigten biblischen Correctorien beweisen, so verwandten sie doch noch mehr Studium und Fleiß auf die Auslegung und Erklärung. Wohl überlegte und deutlich unterschied man besser als je den mehrfachen Sinn der heiligen Worte; der Wert eines jeden für die Theologie wurde reiflich erwogen. Die Bücher wurden nach ihrem Inhalte in Teile zerlegt; die Absicht der heiligen Schriftsteller wurde erforscht, die Verbindung und der Zusammenhang der Gedanken dargelegt. Daraus ersieht man, wie viel Licht auf die dunkleren Stellen fallen mußte. Welch auserlesene Fülle von Schriftgelehrsamkeit sie zudem besaßen, das bekunden sowohl die theologischen Werke, als besonders auch die Commentare."

Da ist es wiederum Hugo de St. Charo [1]), der erste Dominicaner-Cardinal, der die Reihe der großen Dominicaner-Exegeten eröffnet. Seine Commentare haben die Form von Postillen oder annotationes: Postillae in universa Biblia iuxta quadruplicem sensum, literalem, allegoricum, moralem, anagogicum. (Erste Ausgabe, Venedig und Basel, 1487; letzte in f°, Venedig 1754.) Nach Sixtus Senensis schrieb er auch Postillen zu den Episteln und Evangelien des ganzen Jahres de tempore et de sanctis (herausgegeben Paris 1506). Hugo benutzt in seinen

1) † 1260, nach Quétif I, 194 † 1262.

Digitized by Google

Commentaren in ausgedehntem Maße die von ihm hergestellte Concordanz; denn er citiert beständig Parallelstellen zu den Bibeltexten. Eine scharfe Unterscheidung wird von ihm eingehalten zwischen dem Litteral- und dem allegorischen Sinne; der sensus mysticus findet bei der Erklärung eine ganz besondere Beachtung. Von einem Chronikschreiber aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts wird die Stellung Hugo's unter den Commentatoren folgendermaßen gekennzeichnet: »Primus postillator extitit, et totam Bibliam egregie postillavit et excellenter in tantum, quod hucusque secundum non habuit« [1]).

Nach dem Vorgange Hugo's erklärte auch der Lehrer des hl. Thomas, Albertus Magnus († 1280), zunächst die ganze Bibel durch Postillen [2]) ein Werk, das nicht gedruckt worden ist. Später interpretierte er ähnlich, wie in seinen Commentaren zu Aristoteles, verschiedene Bücher der hl. Schrift. Hier, wie auch in seinen anderen Werken, fehlt ihm indes die geniale Klarheit, Knappheit und Schärfe seines Schülers Thomas. Von den albertinischen Commentaren sind veröffentlicht worden die über die Psalmen, die Klagelieder des Jeremias, Baruch, Daniel, die kleineren Propheten, die vier Evangelien und die Apocalypse [3]). In der Psalmenerklärung beachtet Albertus den Litteralsinn nur wenig, erklärt vielmehr alles entweder allegorisch von Christus oder tropologisch; anders verfährt er mit den Propheten, bei deren Auslegung der Wortsinn mehr zu seinem Rechte kommt, wenn auch allegorische und moralische Deutungen noch genugsam vorkommen. Die Evangelien aber interpretiert er, namentlich vom dogmatischen Standpunkt aus, mit einer Vollkommenheit, die ihm nach dem Urteil der heutigen Exegese einen Platz unter den besseren Interpreten sichert [4]).

Des großen Albertus größerer Schüler, der hl. Thomas von Aquin († 1274), überragt nicht nur in seinen philosophischen und theologischen Schriften die übrigen Scholastiker, sondern es kommt ihm, nach den Worten Leo XIII. in dessen Encyclica

1) Henricus de Hervordia, Chronicon. ed. Potthast, Göttingen 1859, p. 190—191.

2) Catalog. cod. hagiogr. biblioth. reg. Bruxellen. t. II, p. 101.

3) Echard, Script. Ord. Praed., t. I, 171; Archiv, II, S. 236.

4) Cornely, S. J., Historica et critica introductio in N. T. libros, p. 657.

Digitized by Google

„Prov. Deus“ auch als Exeget die Palme zu[1]). Es darf als begründetes Resultat der historischen Forschung angesehen werden, daß nicht erst der Name eines Nicolaus von Lyra, sondern der des Aquinaten eine glückliche Wendung in der Geschichte der Schrifterklärung bezeichnet. Die wissenschaftliche Exegese hat dem englischen Lehrer jedenfalls einen wesentlichen Fortschritt zu verdanken, und auch heute noch ist es überaus lohnend, die Goldkörner, die in seinen Schriften niedergelegt sind, aufzulesen und für die exegetische Wissenschaft zu verwerten. Mit allen mittelalterlichen Theologen lehrt der hl. Thomas (Sum. Theol. I. 1, 10; Quodlib. 7, a. 14 u. 15), daß die hl. Schrift nicht nur eine directe Deutung, die grammatisch-historische zulasse, sondern auch eine indirecte, die aus den durch die Worterklärung festgestellten Thatsachen höhere Wahrheiten schöpfe. In seinen Commentaren ist es dem Heiligen fast ausschließlich um die Darlegung des Litteralsinnes zu thun mit Einschluß des unmittelbar aus dem Text sich ableitenden theologischen Elementes, wie er es denn überhaupt als die nächste und höchste Aufgabe des Exegeten betrachtete, den historisch-doktrinellen Gehalt der biblischen Bücher unter ständiger Berücksichtigung des Contextes und Gedankenfortschrittes zu ermitteln und klar zu stellen; überall weiß er mit anerkennenswerther Belesenheit Belege aus dem biblischen Sprachgebrauch beizubringen. Deshalb gab er die vor ihm gebräuchliche Form der Postillen und der fortlaufenden Glosse in dem größten Teil seiner Erklärungen auf. Nach dem jeweiligen Gedankengange wird jedes Kapitel des betreffenden biblischen Buches von ihm in mehr oder weniger Abschnitte zerlegt, die er dann im engen Anschluß an die Textworte, meist in Form in sich abgeschlossener »lectiones«, exegetisch erläutert. Mit Vorliebe wandte sich der hl. Thomas solchen biblischen Büchern zu, bei denen die dogmatische Auslegung vorwiegend ihre Stelle fand[2]).

1) Schon Erasmus v. R. hatte in seinen Adnotat. in Rom. über ihn geschrieben: „Meo animo nullus est recentium theologorum, cui par sit diligentia, cui sanius ingenium, cui solidior eruditio.“

2) „Unum reliquum est,“ sagt selbst der Akatholik Tholuck (de Thoma atque Abaelardo N. T. interpretibus, Halae 1842) „ut de Thomae meritis dicatur, quantum ad dogmaticum genus attinet. Hic ei campus laudum, hic meriti corona. Est enim argumenti dogmatici interpres diligens, indefessus, qui ne voculam quidem praeterit, quin excutiat.“

Digitized by Google

Die vom hl. Thomas verfaßten Commentare zur hl. Schrift und zwar die unzweifelhaft echten sind folgende: 1. In librum Job (zwischen 1261 und 1264). 2. In Psalmos oder In tres Nocturnos (d. h. zu den ersten 51 Psalmen); gegen Ende seines Lebens von seinem Ordensgenossen und langjährigen vertrauten Freunde Reginald oder Raynald von Piperno nachgeschrieben. 3. In Cantica Canticorum. Es ist dies die Erklärung, die mit den Worten beginnt: Sonet vox tua. Keineswegs hat der Heilige, wie manche meinen, einen vollständigen Commentar dieser Art auf dem Sterbelager dictirt. 4. In Isaiam prophetam (wahrscheinlich 1272—1273). 5. In Jeremiam et in Threnos. 6. In Matthaeum; nach den Vorlesungen des Meisters durch Petrus von Andria aufgezeichnet während des ersten oder zweiten Pariser Magisteriums (1256—1261 oder 1269—1271). 7. In Joannem. Der Anfang (Kap. 1—5 incl.) ist von Thomas selbst; das Uebrige notirte nach seinen Vorlesungen Raynald von Piperno, sehr wahrscheinlich in Paris (1269—1271). 8. Super epistolas S. Pauli. Die Erklärung zum Römerbriefe und zum Anfang des ersten Korintherbriefes rührt von Thomas selbst her; das Uebrige ist meist Nachschrift Raynalds. Die Abfassung fällt wahrscheinlich in die Jahre 1269—1273. (Vom hl. Thomas sind nicht verfaßt die in einzelnen Gesammtausgaben stehenden Commentare zur Genesis, zu Daniel und den Machabäer-Büchern, sowie zu den katholischen Briefen und zur Apokalypse.) Die ganze biblische Theologie des Heiligen hat der Dominicaner Lenfant in sechs Bänden zusammengestellt; die drei ersten über das A. T. sind gedruckt [1]).

Aehnlich den Commentaren des hl. Thomas von Aquin oder auch wie die Postillen des Hugo von St. Charo sind die meisten Bibelerklärungen des Mittelalters verfaßt. Im 13. Jahrhundert scheint das einfachere und leichtere System der Postillen vorgeherrscht zu haben. Von den Religiosen, die um diese Zeit entweder über die ganze Bibel oder über Teile derselben geschrieben haben, können unter anderen genannt werden: Jordanus von Sachsen (c. 1222), zweiter Ordensgeneral [2]), Petrus de Taran-

1) S. Thomae Aq. Biblia, Paris 1657. Vgl. Echard, I. p. 271; „Katholik", 1862, I. S. 342.

2) Postilla super Apocalypsin; postilla super Lucam, quam legit Fratribus. Echard I, p. 93.

Digitized by Google

tasia († 1276), Erzbischof von Lyon und Papst unter dem Namen Innocenz V.[1]), Thomas (Agni) de Lentino (c. 1277), Patriarch von Jerusalem[2]), Bernardus de Trilla (c. 1292), Provinzial der Provence[3]). Nicolaus de Gorham oder de Gorrano (c. 1295) hat über die ganze hl. Schrift geschrieben; seine Postillen zu den Evangelien sind oft gedruckt worden und seine Commentare zu den katholischen Briefen wurden nicht selten als Werke des heiligen Thomas ausgegeben[4]). Johannes de Ardemburgo (von Erdenberg in Flandern), Magister an der Pariser Universität (c. 1296), schrieb Postillen über die ganze Bibel[5]).

Im 14. Jahrhundert begegnen uns: Thomas de Jorz, Anglus oder Anglicus (c. 1310), Professor zu Oxford und Cardinal[6]), Nicolaus de Treveth (c. 1328), Professor zu Oxford[7]), Bartholomäus (auch Tholomäus oder Ptolomäus) de Luca (c. 1321), Bischof von Torcello[8]), Aicardus Saxo aus Hochheim († 1327), der bekannte „Meister Eckhart", das Haupt und der gefeiertste der deutschen Mystiker[9]), Ludolphus Saxo oder de Saxonia († 1335), c. 30 Jahre Dominicaner, dann Karthäuser, bekannt durch sein berühmtes „Leben Jesu Christi"[10]), Michael de Furno (du Four),

---

1) Super Pentateuchum; super Lucam; super epistolas Pauli. Echard, I. p. 350.

2) Echard, I. p. 358.

3) Postilla super psalterium pro una parte; postilla super proverbia, ecclesiasten et sapientiam; item super canticum canticorum; postilla excellens super Joannem usque ad XI. capitulum; item super Apocalypsim postilla bona. Echard, I. p. 432.

4) Echard, I. p. 437.

5) Echard, I. p. 448.

6) Commentaria in Genesim; postillae in proverbia Salomonis et in cantica canticorum; in Genesim; in Isaiam et Hieremiam; in septem epistolas canonicas; in Apocalypsim. Echard, I. p. 508.

7) Commentarii in Genesim, Exodum, Leviticum; in libros paralipomenon; in psalterium. Echard, I. p. 561.

8) Echard, I. p. 541.

9) Postilla in Genesim, in Exodum; in cantica canticorum; in sapientiam, in Evangelium Joannis; super orationem dominicalem. Echard, I. p. 507.

10) Vita D. N. Jesu Christi e sacris quatuor evangeliorum sanctorum Patrum fontibus pie simul ac ample derivata; ferner in psalmos Davidicos enarratio ex SS. Hieronymo et Augustino et ex Cassiodoro Petroque Lombardio collata. Echard, I. p. 568.

Digitized by Google

auch de insulis (c. 1340), Professor an der Pariser Universität[1]). Des Engländers Thomas Walleis oder Vallensis († 1340) exegetische Werke zur Genesis, zu Jeremias und den Klageliedern, zu Daniel und den Machabäer-Büchern wurden oft unter den Schriften des „Doctor Angelicus" gedruckt[2]). Ferner ist zu nennen Petrus de Palude (c. 1342), der gelehrte Patriarch von Jerusalem[3]). Robertus Holcoth († 1349), Professor an der Universität Cambridge, erklärte die Weisheitsbücher; seine praelectiones in librum Sapientiae sind von so hohem Werthe, daß sie mehr als zwanzig Mal gedruckt wurden[4]).

Das 15. Jahrhundert ist weniger reich an Exegeten. Unter manchen anderen verdient genannt zu werden der berühmte Cardinal und Theologe Johannes de Turrecremata († 1468) wegen seiner Commentare zu den Psalmen, Evangelien und paulinischen Briefen[5]).

Neben der Textauslegung in Form von Postillen und Commentaren bildete sich im Orden seit dem 13. und vor allem im 14. Jahrhundert noch eine besondere Kategorie der Schrifterklärung aus, bekannt als lecturae. Es ist dies ein Product des scholastischen Bibel-Unterrichtes; die lectura gibt einfach die Vorlesungen wieder, wie sie damals außerhalb der studia generalia in den theologischen Schulen gehalten wurden. Die lectio selbst umfaßt die Interpretation eines Teiles des Schrifttextes. Während, wie schon bemerkt, der lector biblicus oder cursor sich nur mit dem Literalsinn zu befassen hatte (intellectus litterae), war es Aufgabe des Magisters der Theologie, die verschiedenen Sinne der hl. Schrift darzulegen (s. scripturae scientia) bei gleichzeitiger Vergleichung mit anderen Schriftstellen und unter

1) Postillae super cantica, super Lucam, Joannem, Apocalypsim; postilla in Danielem. Echard, I. p. 596.

2) Echard, I. p. 601. Sixtus Sen. (ed. Mil. I. p. 482) schreibt sie dem Thomas Wallensis zu.

3) Commentaria in universa Biblia; postillae in omnes Pauli apostoli epistolas. Echard, I. p. 603. Siehe bezüglich dieser Autoren und einer großen Anzahl anderer den Catalog von Bernard Guidonis; Archiv II. S. 226, sowie Quétif et Echard, Script. Ord. Praed.

4) 1. Ausg. Speier 1483. (Echard, I. p. 629.) 17 Ausgaben dieses Werkes sind aufgezählt von J. B. J. Busse, Grundriß der christlichen Literatur. Münster 1820. II. S. 294.

5) Echard, I. p. 837.

Digitized by Google

Heranziehung der Glossen und Väter-Erklärungen. An die gegebene Texterläuterung, die ganz den Charakter der schon behandelten Commentare trug, knüpfte der Magister dann die Lösung einer oder mehrerer Fragen (quaestiones) aus der eigentlichen Theologie, die sich mehr oder weniger an den erklärten Text anschlossen. Eine solche lectio hat demnach zwei Theile, von denen der eine ganz biblisch, der andere rein theologisch gehalten ist. Diese Schriften, die im 14. Jahrhundert ziemlich häufig vorkommen, sind nur das Resultat der theologischen Unterrichtsweise, wie sie seit dem 12. Jahrhundert in Uebung war. Die hl. Schrift bildete eben für Lehrer und Studirende der Theologie das Haupt- und Handbuch; der hl. Text wurde vorerst erklärt, und daran reihten sich Erörterungen aus der Dogmatik oder Moral.

Unter den Ordens-Autoren, die dergestalt über die heilige Schrift gehandelt haben, seien hier erwähnt: Oliverius Dacus, Provinzial von Dacien (c. 1308), schrieb eine lectura super Lucam [1]). Julius (Tullius) Dacus, aus derselben Provinz [2]). Johannes de Ardemburgo (c. 1296), schon früher genannt, verfaßte eine lectura super totam Bibliam [3]). — Ebenso Albertus de Lauda, auch de Lombardia (c. 1368) [4]). Conradus de Alberstatt c. 1342 [5]). Der berühmte Commentar über das Buch der Weisheit von Robert Holcoth ist auf dieselbe Weise angelegt, wie auch die lecturae des Dominicus Grenier (c. 1342), die Genesis und die historischen Bücher des alten Testamentes betreffend, Johannes XXII. gewidmet und geschrieben auf Wunsch des Ordensgenerales Berengarius de Laudora [6]). Die lectiones ferner des Arnaldus Bernardi de Caturco (c. 1334), die er an der erzbischöflichen Schule des hl. Stephanus zu Toulouse über die Apocalypse hielt, gehören derselben Kategorie an [7]).

Zu den eben besprochenen Arbeiten können auch noch die Schriften gerechnet werden, die unter dem Namen catenae be-

1) Echard, I. p. 504.
2) Lectura super XII prophetas minores. Echard, I. p. 729.
3) Echard, I. p. 448.
4) Ibid. I. p. 647.
5) Lectura in Job. Echard, I. p. 610. – (S. Archiv, II. S. 234—235.)
6) Echard, I. p. 613.
7) Ibid. I. p. 588.

Digitized by Google

kannt sind. Derartige Schriften waren schon frühzeitig verfaßt worden, so die exegetischen Sammelwerke eines Johannes Damascenus (im 8. Jahrh.) und Walafried Strabo (im 9. Jahrh.). Im 13. Jahrhundert lieferte der hl. Thomas von Aquin nebst den schon genannten selbstständigen Erklärungen heiliger Bücher auch eine aus mehr als achtzig griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpfte Sammlung von meistens wörtlich angeführten Auslegungen zu den vier Evangelien. Diese Sammlung erhielt zuerst den Namen Catena, „nobilissimum opus", wie Sixtus von Siena sie nennt. Der ursprüngliche Name dieses Werkes ist Continuum oder Expositio continua super evangelia, auch Glossa continua; erst später hat man es des Inhaltes und der Form wegen mit dem Titel Catena aurea geschmückt. Es entstand auf Anregung des Papstes Urban IV. (1261—1264), dem auch der erste Theil, die Auslegung des Matthäus-Evangeliums, gewidmet ist. Die ganze Catena kann als eine mit großem Verständniß angestellte Blumenlese aus der früheren exegetischen Literatur bezeichnet werden; namentlich der griechischen hat Thomas mehr Berücksichtigung geschenkt, als seine Vorgänger, und zu diesem Zwecke manches erst übersetzen lassen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Wilhelm von Morbecke, der Mitbruder des Heiligen und Erzbischof von Corinth, Urheber dieser patristischen Uebersetzungen; er befand sich mit Thomas am römischen Hofe und übersetzte auf seine Bitten auch die Werke des Aristoteles und anderer Philosophen aus dem Griechischen. Eine solche geordnete Sammlung der Väterstellen mußte sich als sehr nützlich erweisen, zumal in einer Zeit, in der es fast unmöglich war, sich die Originalwerke zu verschaffen. Deshalb forderte auch Humbertus Romanus, der fünfte Generalmagister des Predigerordens, auf dem zweiten Concil von Lyon (1274) ein derartiges Werk für die übrigen biblischen Bücher[1]). Wahrscheinlich zur Ausfüllung dieser Lücke verfaßte zu Anfang des 14. Jahrhunderts der englische Dominicaner Nicolaus de Treveth (c. 1328) ein solches Sammelwerk[2]).

Im Mittelalter war man vor allem bestrebt, den Inhalt der hl. Schrift für den Glauben und das christliche Leben prak-

1) Pro theologis videretur expediens, quod biblia glossaretur continue de dictis sanctorum in libris non glossatis. Martène, Ampl. coll. VII, p. 198.

2) In sacra Biblia catena ex SS. Patribus. Echard, I. p. 562.

Digitized by Google

tisch zu verwerthen. Für die seit dem 16. Jahrhundert eingeführte biblische Einleitungswissenschaft war kein Bedürfniß vorhanden. Indessen finden sich schon ihre Anfänge, wenn auch zerstreut, sei es in den Vorreden zu den verschiedenen Commentaren, sei es hauptsächlich in den theologischen und apologetischen Abhandlungen, sei es endlich in einigen opuscula, die specielle biblische Fragen betreffen, wie im Traktat des Aegidius a Lessinia sive de Lessinis (c. 1278): de concordia temporum oder über die biblische Chronologie [1]).

Was die Bibelübersetzungen angeht, so gibt es wiederum keinen religiösen Orden im Mittelalter, der eine so beträchtliche Anzahl derselben aufzuweisen hat, als der Orden der Predigerbrüder. Da sie sich der Predigt und Seelenleitung geweiht hatten, entwickelten sie schon frühzeitig eine ausgedehnte Thätigkeit in der Laienwelt. Um dem frommen Sinne ihrer Zeitgenossen entgegenzukommen, wurden sie von selbst dazu gebracht, die Bibel dem Volke mundgerecht zu machen und Uebersetzungen derselben herzustellen.

Dem Dominicaner Romerus de Sabrugera verdanken wir die erste catalonische Uebersetzung der Bibel. Er war Magister an der Pariser Universität 1306, Provincial der Pariser Provinz 1312 und starb 1313. Der Uebersetzer arbeitete nach einem lateinischen Text; nur das Psalterium übersetzte er nach französischer Vorlage [2]).

Die erste Bibelübersetzung im Valencianischen Dialect kam gegen Ende des 14. und zu Anfang des 15. Jahrhunderts in der Karthause Porta coeli bei Valencia zu Stande und zwar durch Bonifatius Ferrier mit Beihilfe einiger anderer Gelehrten. Bonifatius, Bruder des berühmten Dominicaner-Heiligen Vincentius Ferrier, wurde unter Benedict XIII. Generaloberer der Karthäuser. Dessen Uebersetzung hat der Dominicaner J. Borrell revidirt und 1478 zu Valencia veröffentlicht. Johannes Lopez, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, hat die Evangelien des Kirchenjahres in das Castilianische übersetzt [3]).

Auch an den italienischen Bibelübersetzungen haben die

1) Echard, I. p. 370.

2) Ibid. I. p. 904. Berger, Romania, XIX, (1890) p. 524—535.

3) Die erste Hälfte ward herausgegeben unter dem Titel: Los evangelios desde Aviento hasta la domenica in Passione, in f°, Zamora 1490. Echard, I. p. 826.

Digitized by Google

die Dominicaner großen Antheil. Sixtus Senensis spricht die erste dem Erzbischofe von Genua, dem s. Jacobus de Voragine († 1298) zu [1]). Sixtus, der lange in Genua lebte, wie Echard (I. p. 459) bemerkt, war sicher gut darüber unterrichtet. Auch Richard Simon ist derselben Ansicht [2]). Zu Anfang des 14. Jahrhunderts lieferte Dominicus Chavalcha de Vico eine italienische Uebersetzung oder Paraphrase der Apostelgeschichte. Im 15. Jahrhundert setzten die Dominicaner derartige Arbeiten fort: Marinus Venetus gab 1477 die italienische Bibel heraus nach der Version des Camaldulensers Nicolaus Malermi und fügte kurze Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel hinzu [3]). Um dieselbe Zeit übersetzte Bartholomaeus Mutinensis (von Modena), Inquisitor zu Ferrara, die Psalmen ins Italienische mit Beifügung eines Commentars in derselben Sprache [4]). Endlich war es Fredericus de Venetia, der die Apocalypse in seine Muttersprache übertrug mit beigesetztem Commentar [5]).

Außerdem sind in Venedig noch handschriftliche Uebersetzungen vorhanden, so zwei Bände von dem neapolitanischen Dominicaner Nicolaus de Neritono (Nardo), vollendet 1472 [6]), ein Beweis, daß besonders im 15. Jahrhundert die Lesung der Bibel in der Volkssprache auf ganz hervorragende Weise in Italien geübt wurde, und daß der Prediger-Orden dazu nicht unwesentlich mitgewirkt hatte.

Eine ähnliche Erscheinung begegnet uns in den Ländern deutscher Zunge. Die Mystiker des 14. Jahrhunderts, von denen, wie bekannt, die meisten und berühmtesten Dominicaner waren,

---

1) Bibl. Sanct. lib. IV, ad verb. Jacob. arch. Gen. ed. Neapol., I, p. 397: „utriusque instrumenti divina volumina primus omnium in Italicam linguam summa fide ac diligentia transfudit."

2) Hist. crit. du Vieux Test. Paris 1680 p. 598.

3) Biblia vulgare rubricata per me Fratre Marino da Venetia dell' ordine de' Predicatori de la sacra pagina humile professore, sequendo la expositione di Nicolao de Lyra e de altri dotori, (2 in f°, Venedig 1477).

4) Echard, I. p. 807; II. p. 823.

5) La exposition dell' Apocalipsis per volgar con le ghiose de Maistro Nicolo de Lira translatada per Maistro Federigo da Veniexia del ordine de' Frati Praedicatori. Das Werk wurde herausgegeben 1515 und 1519 s. l. Manuscripte davon sind noch vorhanden. Echard, I. p. 706; Romania XXIII. p. 417.

6) Echard, I. p. 837.

Digitized by Google

hatten ihre Schriften in der Muttersprache verfaßt, und so ist es nicht zu verwundern, wenn gerade in Deutschland die Söhne des hl. Dominicus auch für die Verbreitung der Bibel in der Volkssprache vorwiegend thätig waren. Für die Convente der deutschen Dominicanerinnen gilt dasselbe, wie für die italienischen Klöster: Die Bibel wurde dort in der Volkssprache gelesen. Der wichtige Catalog von Manuskripten, die sich um die Mitte des 15. Jahrhunderts im Dominicanerinnen-Kloster der hl. Katharina zu Nürnberg befanden, liefert dafür einen schlagenden Beweis. Die c. 370 Nummern bilden einen für jene Zeiten höchst ansehnlichen Bestand von deutschen Büchern. An deutschen biblischen Schriften besaßen die Nonnen, die unter der Aufsicht ihrer Ordensbrüder standen: eine vollständige Bibel, eine Bibel mit Ausnahme der Propheten, 5 Evangelien-Harmonieen, ein Exemplar des Hohenliedes, 8 Psalter, 2 Apostelgeschichten, 2 Apokalypsen, 3 Historienbibeln, 11 Perikopen-Bücher (Propheten, Episteln, Evangelien, Passion)[1]. Angesichts einer so deutlich redenden Thatsache ist die gewöhnliche Ansicht, daß die Dominicaner allgemein den deutschen Bibelübersetzungen feindlich gegenüber gestanden hätten, nicht mehr aufrecht zu erhalten. Vielmehr ist die erste gedruckte vorlutherische Bibelübersetzung das Werk von Meister Johannes Rellach, eines Dominicaners aus der Diöcese Constanz. Bei Gelegenheit des Jubiläums von 1450 hatte er sich nach Rom begeben. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er zum Prediger des Kreuzzugs gegen die Türken ernannt, die damals Konstantinopel eingenommen hatten. Dieser Auftrag führte ihn in die verschiedensten Länder, selbst bis nach Finnland. Durch das Nürnberger Manuskript, das mehrere von ihm übersetzte biblische Bücher enthält nebst einer Vorrede mit den eben gegebenen biographischen Notizen, ist der Beweis erbracht, daß Johannes Rellach thatsächlich die ganze Bibel übersetzt hat, daß sein Werk, von den Psalmen abgesehen, die erste deutsche Bibel vor Luther ist, und daß seine Uebersetzung eben jene war, die nach Erfindung der Buchdruckerkunst alsbald gedruckt wurde[2].

1) S. Franz Jostes, „Meister Eckhart und seine Jünger", in den Collectanea Friburgensia, IV. (1895) p. XXIV.

2) S. Franz Jostes, die „Waldenserbibeln" und „Meister Johannes Rellach, ein Bibelübersetzer des 15. Jahrhunderts", im Historischen Jahrbuch, XV. (1894), S. 771 u. XVIII. (1897), S. 133.

Digitized by Google

Von besonderer Wichtigkeit ist auch die französische Bibelübersetzung des 13. Jahrhunderts wegen ihres Einflusses, den sie auf alle folgenden französischen Versionen, katholische sowohl, wie protestantische ausgeübt hat. Freilich sind die Urheber dieser ersten Uebersetzung unbekannt; aber wir treffen auch hier wieder auf Mitglieder des Dominicaner-Ordens. Genauere Untersuchungen haben ergeben, daß die in Frage stehende Version von mehreren Uebersetzern angefertigt ist, die unter derselben Leitung arbeiteten und zwar nach mehreren lateinischen Handschriften, deren hauptsächlichste ein Exemplar der von seiten der Pariser Universität corrigirten Bibel war. Die Version selbst war das Werk der genannten Hochschule und entstand dort zwischen 1226 und 1250. Vor 1250 gab es aber an der Pariser Universität nur ein einziges Bibelcorrectorium, das von den Dominicanern unter Hugo de S. Charo hergestellte. Außerdem findet sich an der Universität kein Anhalt für eine gemeinschaftliche literarische Arbeit, als nur bei den Dominicanern. Die sieben weltlichen Professoren der theologischen Facultät gehörten keiner religiösen Genossenschaft an, und bei den Franziskanern begegnet uns keine Andeutung eines derartigen literarischen Unternehmens. Die Predigerbrüder hingegen haben in denselben Jahren, wie schon angeführt, den lateinischen Text revidirt, Concordanzen geschaffen und den ersten großen Commentar zur ganzen Bibel geschrieben. Somit hätten wohl, solange die Kritik nicht das letzte Wort gesprochen hat, die Dominicaner das meiste Anrecht und den begründetsten Anspruch, die erste französische Bibelübersetzung zu Paris geliefert zu haben[1]). Auch im 14. Jahrhundert finden wir Namen von Ordensbrüdern, die an der Uebersetzung der berühmten Bibel des Königs Johannes mitgewirkt haben, ein Werk, das auf dessen besondere Anordnung hin ausgeführt wurde und so bedeutend ist, daß das Mittelalter ihm, wenn es vollendet worden wäre, kein ähnliches zur Seite zu stellen hätte[2]). Die ganze Arbeit dauerte ungefähr 30 Jahre. Unter der großen Schaar von Mitarbeitern finden wir genannt im Jahre 1395 „den Meister Jehan Nicolas, Fr. Guillaume Vivien, Fr. Jehan de Chambly", alle drei Dominicaner[3]). Erwähnt seien noch

1) Berger, La Bible française au moyen âge, Paris 1884.
2) Berger, l. c. p. 238.
3) Berger, l. c. p. 242.

Digitized by Google

Johannes de Blesis oder de Blois[1]), sowie Antonius de Furno oder du Four[2]), deren Namen bei Gelegenheit der französischen Bibelübersetzung ebenfalls erwähnt werden.

Endlich ist noch hinzuweisen auf eine armenische Uebertragung der lateinischen Bibel, ausgeführt im Orient um 1330 unter Leitung des Bartholomäus Parvus. Dieser Religiose, gebürtig aus Bologna und Missionar in Armenien, war Bischof von Maraga (um 1330) und von Nachivan (1333). Es gelang ihm, eine ziemlich große Anzahl schismatischer Mönche Armeniens zur Einheit der römischen Kirche zurückzuführen. Unter der Regel des hl. Augustin und den Constitutionen der Predigerbrüder bildeten sie die congregatio fratrum unitorum, die später zu einer Ordensprovinz erhoben wurde. Mit Hilfeleistung einiger Dominicaner-Missionare und dieser neu hinzugekommenen Mitbrüder übersetzte nun Bartholomäus alle liturgischen Bücher und die Ordensconstitutionen ins Armenische. Eine ähnliche Arbeit unternahm er bezüglich der lateinischen Bibel. Galani, der im 17. Jahrhundert den Orient bereiste und sich in Armenien aufhielt, fand noch diese Bücher in den Händen der dortigen Religiosen[3]). Im Anfange des 18. Jahrhunderts verweist Echard auf ein Exemplar des armenischen Psalteriums, als zu dieser Uebersetzung gehörig; es war seinem Convente Saint-Honoré in Paris von dem Prior des armenischen Klosters in Charna, Mathias Maracca, geschenkt worden, der während seines Aufenthaltes in Paris im Jahre 1646 als Gast in eben jenem Ordenshause geweilt hatte.

Wenden wir uns zu den biblischen Hilfswissenschaften und ihrer Pflege im Mittelalter, so finden wir auch hier eine nicht minder ausgedehnte Thätigkeit des Dominicanerordens, besonders was orientalische Linguistik betrifft. Der Orden widmete sich schon frühzeitig im 13. Jahrhundert dem Studium der orientalischen Sprachen und organisirte den Unterricht speciell des Hebräischen und Arabischen. Bei diesem Unternehmen verfolgte er hauptsächlich einen apostolischen Zweck, die Christianisirung der Ungläubigen. Aber es ist auch aus diesen Schulen eine

1) Echard, I. p. 908; Berger, l. c. p. 257.

2) Echard, II. p. 22.

3) Clemens Galanus: De conciliatione Ecclesiae Armenae cum Romana. Romae 1650 I, c. XXX; Echard, I. p. 581.

Digitized by Google

wichtige Literatur hervorgegangen zum größten Nutzen für das Schriftstudium. Denn von Anfang an begriff man, wie nothwendig die Kenntniß der orientalischen Sprachen für eine wissenschaftliche Auslegung der Bibel sei. Im Jahre 1236 besaß die Provinz vom hl. Lande in jedem ihrer Conventе ein studium linguarum für die Sprachen des Orients, hauptsächlich für das Arabische. Die Religiosen predigten in diesen Sprachen, und manche fanden sich unter ihnen, die auch des Armenischen und Chaldäischen mächtig waren[1]). Die Provinz Graecia hat die besten Hellenisten des Ordens hervorgebracht, so daß ein Guillelmus de Moerbeka erstehen konnte, der Uebersetzer des Aristoteles und des Proclus. Insbesondere aber blühten in Spanien die studia linguarum zum Nutzen des ganzen Ordens. Die Nachbarschaft mit den Saracenen und Juden brachte dort vorwiegend das arabische und hebräische Sprachstudium zur eifrigsten Pflege. Ganz besonders hat es sich der hl. Raymund von Peñafort, dritter Ordensgeneral, angelegen sein lassen, mit Unterstützung der Könige von Castilien und Aragon derartige Sprachschulen zu errichten, um die Ordensgenossen für die Missionen unter den Mauren und Juden zu befähigen[2]). Um die Mitte des 13. Jahrhunderts gründete er solche Schulen in Tunis und Murcia[3]). Im Jahre 1281 gibt es ein studium hebraicum zu Barcelona und ein studium arabicum in Valencia[4]); das spanische Provincial-Kapitel weist jedem dieser Studien neun Religiosen zu[5]). In Xativa wurde infolge eines Beschlusses des Generalkapitels vom Jahre 1291 für Catalonier ein studium in hebraico et arabico errichtet[6]). Die Angehörigen der verschiedenen Ordensprovinzen konnten dort auf Anordnung des Generalmagisters zugelassen werden[7]). 1310 rief der Orden weitere Sprachstudien in einigen Hauptprovinzen ins Leben[8]).

1) Echard, I. p. 104.

2) Ibid. I. p. 106.

3) Denifle, die Universitäten des Mittelalters, Berlin 1885, I. S. 495 f.

4) Henricus de Porta, O. P., De linguarum Orientalium ad omne doctrinae genus praestantia.

5) Douais, Acta cap. prov., Toulouse 1894, p. 625—626.

6) Denifle, Universitäten I, S. 497.

7) Martène, Thes. nov. anecd., IV. 1725

8) Das General-Capitel desselben Jahres äußert sich darüber: Rogamus magistrum ordinis, quod ipse de tribus studiis, scilicet hebraico,

Digitized by Google

Aus dieser Entwicklung der orientalischen Studien erklärt sich das Geschenk eines hebräischen Pentateuchs, welches der Ordensgeneral Aimericus Placentinus (oder de Placentia) im Jahre 1308 dem Convente zu Bologna gemacht [1]). Zwei Jahre später, im Jahre 1310, übergab der berühmte Guillelmus Parisiensis demselben Hause eine werthvolle hebräische Bibel von hohem Alterthum [2]). Dieser linguistischen Bewegung wird es auch zuzuschreiben sein, wenn ein florentinischer Dominicaner des 14. Jahrhunderts, Bernardus Bartolini, eigenhändig ein ganzes psalterium graecum schrieb [3]).

Unter diesen biblischen Arbeiten, die von Ordensmitgliedern im 13. und 14. Jahrhundert unternommen wurden, sind außer dem schon früher genannten hebräischen Correctorium des Theobaldus de Sexannia mit Auszügen aus dem Talmud fernerhin noch anzuführen die ganz hervorragenden Schriften des Raymundus Martinus († 1290), der Professor und eine Zierde der spanischen Ordensschulen war. In Spanien führte, wie schon bemerkt wurde, seit dem 11. Jahrhundert die Controverse mit den Juden und Mauren zu eingehender Beschäftigung sowohl mit den Sprachen, als auch mit dem Texte der hl. Bücher. Eine Folge davon war jenes Meisterwerk der Apologetik, der „Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos" des genannten Dominicaners, der unter den Christen seiner Zeit der beste Kenner des Arabischen, Hebräischen und Chaldäischen war. Sein berühmtes Werk, das auch heute noch für den Interpreten von Nutzen ist, besteht aus drei Theilen: im ersten bekämpft er jene, die alle und jede Offenbarung leugnen, in den beiden anderen Theilen sichert er die christliche Offenbarung den Einwürfen der Juden gegenüber; im zweiten nämlich zeigt er, daß nach Erfüllung der messianischen Weissagungen der Messias gekommen sei, im dritten Theile vertheidigt er, wie vor ihm noch nie geschehen, die Geheimnisse der Trinität, der Erbsünde und der Erlösung durch Argumente, die nur dem hebräischen Texte der

---

greco et arabico provideat in aliquibus provinciis, et cum fuerint ordinata, ad quodlibet illorum quaelibet provincia unum studentem aptum et intelligentem mittere curet. (Martène, Thes. anecd., 1927.)

1) Echard, I. p 495.

2) Ibid. I. p. 519.

3) Ibid. I. p. 722.

Digitized by Google

Bibel, sowie den rabbinischen Büchern entnommen sind. Freilich haben einige behaupten wollen, er habe rabbinische Texte angeführt, die nicht existirten; indeß hat A. Neubaur in seinem Buche „The book of Tobit" (Oxford 1877, p. XVIII. ss.) die Unwahrheit dieser Behauptung nachgewiesen. Vielmehr tritt in dem Werke des Raymund Martin, der außerdem noch „Castrum Judaeorum" schrieb (wovon sich ein Manuskript in der Bibliothek von Bologna befindet), eine tiefe und gründliche Kenntniß des Talmud zu Tage, und ein großer Theil der Schrift kann als zur Einleitungswissenschaft gehörig betrachtet werden.[1])

In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ist es der Spanier Alphonsus Bonihominis (c. 1339), der jüdische Schriften, die auf das mosaische Gesetz und den Messias Bezug hatten, aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzte, so Epistola Rabbi Samuelis Israelitae ad Rabbi Isaai.[2]) Viele diesbezügliche Handschriften sind noch vorhanden z. B. in der Hofbibliothek zu Wien. — Ricoldus de Montecrucis aus Florenz[3]) ging nach Bagdad, um dort die arabische Sprache zu erlernen, wie er selbst in der Einleitung seiner Schrift gegen den Alcoran sagt. Er wurde einer der berühmtesten Koran-Uebersetzer des Mittelalters und galt als großer Kenner der moslimischen Literatur. Auf seinen orientalischen Missionen beschäftigte er sich viel mit der Bibelkunde, indem er nach seinen eigenen Angaben den lateinischen Schrifttext mit dem Hebräischen, Griechischen, Arabischen und Chaldäischen verglich.[4])

Für das 15. Jahrhundert kann hingewiesen werden auf die große Anzahl griechischer Manuskripte, die Johannes de Ragusis aus seiner Mission zu Constantinopel (1435—1437) mitbrachte und dem Baseler Dominicanerconvente überließ. Drei neutestamentliche Handschriften sind von besonderer Wichtigkeit. Eine vom 8. Jahrhundert ist bekannt als Codex E oder Basileensis; die andere aus dem 12. Jahrhundert ward benutzt von Erasmus für seine Ausgabe des Neuen Testamentes (Basel 1516); die

1) Der „Pugio fidei" ist öfters gedruckt worden; bessere Ausgaben besorgten J. de Voisin (Paris 1651) und J. B. Carpzov (Leipzig 1689). Vgl. Quétif und Echard, I. p. 396 ss.

2) Echard, I. p. 594. — Vgl. Steinschneider, Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. VI. 3, 226.

3) Ibid. I. p. 504.

4) Revue biblique, 1893, 44 ss.

Digitized by Google

dritte aus derselben Zeit erhielt den Namen Codex Reuchlinianus, weil der Dominicaner-Prior sie dem berühmten Hebraisten Reuchlin bis zu dessen Tode (1523) zum Gebrauch überlassen hatte.[1] Diese drei Manuskripte gehören heute der Bibliothek zu Basel.[2]

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts arbeitete Petrus Niger (Schwarz) von Würzburg († c. 1490) für die weitere Pflege der hl. Sprachen, namentlich des Hebräischen, das er selbst von jüdischen Lehrern in Spanien erlernt hatte. Am 3. August 1481 gewährte ihm der Ordensgeneral verschiedene Privilegien mit dem Recht, Hebräisch zu dociren[3]. Schon 1477 hatte Petrus zu Nürnberg sein Werk gegen die Juden herausgegeben: de conditionibus veri Messiae, das in demselben Jahre zu Eßlingen in deutscher Uebersetzung erschien. Unter den appendices dieses Werkes finden sich die ersten Anfänge einer gedruckten hebräischen Grammatik in drei Abtheilungen[4].

Zu den exegetischen Hilfswissenschaften seien schließlich noch einige Arbeiten von Ordensmitgliedern angeführt, die sich auf die biblische Geographie beziehen: Burchardus de Monte Sion oder de Saxonia hat gegen 1285 eine eingehende Beschreibung des von ihm selbst besuchten hl. Landes verfaßt,[5] die, soweit es jene Zeit zuläßt, auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhebt und als werthvolles Hilfsmittel zum Bibelstudium vielfach gedruckt worden ist; es ist das classische Werk des Mittelalters über biblische Topographie. Die Beschreibung beruht fast überall auf Autopsie. Wenn Burchard auch manches Legendenartige berichtet, so gibt seine Schrift doch ein getreues Bild von der damaligen Beschaffenheit des heiligen Landes und wird darum stets von Nutzen sein. Der letzte Herausgeber, J. C. M. Laurent[6] gibt 20 Ausgaben des Burchard'schen Werkes an, von denen er

1) Geiger, Johann Reuchlin, S. 156 f.; Derf. Johann Reuchlins Briefwechsel, S. 15–21.

2) Basler Jahrbuch, 1895, S. 80 f.

3) Analecta Ord. Praed. II. p. 367.

4) Principia librorum veteris testamenti secundum Hebraeos; — Rudimenta linguae Hebraicae et figurae literarum Hebraicarum; — Decem praecepta legis Latine et Hebraice. — (Echard, I. p. 861.)

5) Descriptio Terrae Sanctae. Echard, I. p. 391.

6) Peregrinatores medii aevi quatuor, editio 2a (in 4°) Lipsiae 1873, p. 1—100.

Digitized by Google

selbst zwei besorgte. Dasselbe ist ins Deutsche (7 Ausgaben), ins Holländische, ins Französische übersetzt worden. — Die Beschreibung Palästinas, die Ricoldus de Monte Crucis († 1320) in seinem Itinerarium peregrinationis gegeben hat[1]), ist zwar interessant, aber minder wichtig, als die Burchards. — Franciscus Pipinus aus Bologna hat als Ergebniß seiner Pilgerreise im Jahre 1320 geschrieben: „Tractatus de locis Terrae sanctae visitatis per F. Franciscum Pipinum de Bononia ordinis Praedicatorum anno 1320 in 4.", neuerdings herausgegeben von L. Manzoni[2]).

Die Reihe der mittelalterlichen Palästinapilger beschließt Felix Faber (Schmidt) aus Zürich, geboren 1441 oder 42, dem Ulmer Dominicaner-Kloster angehörig, wo er 1502 sein frommes Leben beschloß. Seine zweimalige Pilgerfahrt nach dem gelobten Lande (1480 und 1483) beschrieb der gelehrte Dominicaner ausführlich in lateinischer, kürzer in deutscher Sprache. Neben ausgedehnten Kenntnissen und einer lebendigen natürlichen Darstellungsgabe bekundet Faber in seiner Beschreibung des heiligen Landes, Arabiens und Aegyptens ein frommes, treuherziges, echt deutsches Gemüth und einen für alles Wissenswerthe offenen Sinn. Sein Reisebericht ist eine der wichtigsten Schriften über Palästina wegen der mannigfachen Einzelheiten und der Originalität der Darstellung. Die deutsche Beschreibung erschien zu Ulm 1556; die lateinische als Fr. Felicis Fabri Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem auf Kosten des Literarischen Vereins zu Stuttgart 1843—1849 in 3 Bänden in 8°, herausgegeben von Conrad Dietrich Haßler. Eine Zusammenstellung beider enthält das Deutsche Hausbuch von G. Görres (München 1846). „Bruder Felix Fabers Gereimtes Pilgerbüchlein" veröffentlichte Dr. Anton Birlinger zu München 1864[3]).

Werfen wir nunmehr einen Rückblick auf die mittelalterliche Thätigkeit des Predigerordens bezüglich der heiligen Schrift, so gilt auch hier, wie vom Mittelalter überhaupt, daß es ein nicht

1) Ibid. p. 105—141. Vgl. Röhricht, Biblioth. Geogr. Palest. Leipzig 1890, 61 f.

2) De fratre Francesco Pipini, Bologna 1896, p. 74—90. Echard, I. p. 539.

3) Vgl. Haeberlin, Dissert. sistens vitam, itinera et scripta Fr. F. Fabri, Gotting. 1742; Vorrede zur Stuttgarter Ausgabe des Evagatorium. — Echard, I. p. 871.

Digitized by Google

oft genug zu widerlegender Irrthum ist, während dieser Zeit sei das Studium der hl. Schrift vollständig in den Hintergrund getreten. Gerade das Gegentheil trifft zu: Die Bibel bildete die Grundlage aller wissenschaftlichen Bestrebungen, und ihre Kenntniß war, soweit die damals vorhandenen Mittel es gestatteten, in der christlichen Bevölkerung fast allgemein verbreitet; jedenfalls wurde sie, wie schon die Uebersetzungen darthun, dem Volke nicht vorenthalten. Vielmehr „waren gerade zu der Zeit, die von den Feinden der Kirche stets verleumdet wird, die heiligen Bücher geehrt und geliebt“ [1]).

(Schluß folgt.)

Düsseldorf. Saul, O. P.

1) Encycl. „Prov. Deus“.

XIX.

Die Blutrache und das Jus talionis im mosaischen Gesetze.

Von Prof. Dr. Rieber (Prag).

Kein Volk hat in seiner Kindheit dieselben mehr minder klaren und vollkommenen Rechtsanschauungen wie in der Zeit seiner geistigen Reife. Mit der geistigen und culturellen Entwickelung eines Volkes geht nothwendig auch die Entwickelung seiner Rechtsanschauungen Hand in Hand. Ist nun blinde und ganz unvernünftige Rachgier, die absolut keine Rücksicht nimmt auf die Causa der erduldeten Unbill, der allererste Anfang des Wiedervergeltungsrechtes? Manche behaupten es. Das kleine Kind, welches mit dem Kopfe an den Tisch anstößt, zürnt dem schlimmen Tische und sucht sich an dem Uebelthäter zu rächen, indem es mit seinen Händchen darauf losschlägt, nicht wissend, daß nur neuer Schmerz dem Ausbruch blinder Rache auf dem Fuße oder hier auf die Hand folgen wird. Ja auch der erwachsene, aber rohe ungebildete Mensch, der sich beispielsweise an einem Trinkglase verwundet, ist im Stande, in seinem Zorne, oder nennen wir es genauer, in seinem Rachegefühle, das Glas in Scherben zu zerschlagen, er nimmt Rache an dem leblosen Gegenstand, nicht überlegend, daß dadurch zu dem physischen Schmerz nur noch

Digitized by Google

materieller Schaden hinzukommt. Also haben auch die Völker in ihrer Kindheit bei der Vergeltung gewiß nur die erlittene Unbill im Auge gehabt, ohne zu überlegen und zu erkennen, ob eine Schuld vorhanden war oder nicht, also ist blinde und überlegungslose Rachgier die allererste Stufe des Vergeltungsrechtes. — Ich gestehe zu, daß die Rache bei der Vergeltung ursprünglich zunächst in Betracht kommt, aber eine wirkliche Rache kennt der Mensch, wenn er als Mensch handelt, wenn er actus humanos und nicht bloß actus hominis vollführt, nur wieder gegen Menschen, als mit freiem Willen begabte Wesen, denen ihre Uebelthat imputirt werden kann.

Die Rache aber, welche auf Erkenntniß nicht bloß des erlittenen Unrechtes, sondern auch der Schuld des Thäters beruht, ist die Vertheidigung des Rechtes nach rein subjektiver Erkenntniß, und beruht nothwendig auf der mehr minder klaren Erkenntniß und Ueberzeugung: Jedes Unrecht heischt eine ausgiebige, möglichst äquivalente Sühne.

Es ist gewiß wenig geholfen, wenn man sagt: Der Ursprung des Rechtes liegt in der Sitte, also das Recht der Blutrache in der Stammessitte. Selbstverständlich müssen wir dann weiterfragen: Woher die Sitte? Sie ist doch nicht auf bloße Willkür oder auf reinen Zufall zurückzuführen. Welchen Ursprung haben denn die ersten Akte, welche wie zur Bildung jeder Gewohnheit, auch der Sitte im allgemeinen und der Stammessitte im besonderen die Veranlassung gaben? Und wenn es gerade die Stammessitte ist, welche mächtiger ist als jedes Gewohnheitsrecht, wenn es gerade die Stammessitte ist, welche für einen Stamm ohne staatliche Organisation geradezu strengverpflichtendes Gesetz geworden ist, so daß den Verletzer der Stammessitte Verstoßung aus dem Stamme trifft, so ist es wohl die Ehrfurcht vor dem Althergebrachten, welche dieser Sitte die Sanction verleiht, aber endlich und schließlich muß die Stammessitte doch irgendwie in der natürlichen, richtigen oder irregeleiteten Erkenntniß des Menschen begründet sein.

In letzter Zeit wurde von einem Juristen der Leipziger Universität, Gerhard Förster, eine Dissertationsschrift unter dem Titel „Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung" veröffentlicht. In vielen Dingen kann ich den klaren und lichtvollen Ausführungen des jungen Doktors beipflichten,

Digitized by Google

obgleich er sich durchwegs an die doch noch nicht so unbedingt feststehende Quellenscheidung der mosaischen Gesetzbücher hält und darauf seine Beweisführung gründet; seine Grundanschauungen sind daher mit dem positiven Offenbarungsglauben schlechterdings unvereinbar. Ich glaube aber seine Ergebnisse auch schon vom rein historischen Standpunkte in jenen Punkten, die ich mir zum Gegenstande meiner Untersuchungen gewählt habe, in nicht ganz unwesentlichen Dingen modificiren zu müssen, nämlich seine Darlegungen über das Jus talionis oder besser über die Rache mit der damit in Verbindung stehenden Talio.

Gewöhnlich definirt man das Jus talionis als „quod aliquis tale patitur, quale fecit", weshalb sich auch im Codex Theodosianus dafür der Ausdruck „poena reciproci" findet und anderweitig auch der griechische Ausdruck „ταὐτοπάθεια" gebraucht wird. Es ist also zunächst der Grundsatz damit ausgesprochen: Quale crimen, talis poena.

Dieses Jus talionis sei aber nach Förster wohl zu unterscheiden von der Rache. Die Rache sei auch bei den Hebräern die erste Erscheinung des Vergeltungsrechtes, und in der ältesten Zeit gehe diese Rache ins Ungemessene, die eigentliche Talio sei hier noch vollständig ausgeschlossen. Er beruft sich zum Beweise seiner Behauptung auf die ältesten hierher gehörigen Erzählungen in Gen. 7: „Wer Kain tödtet, soll 7fach gestraft werden, und wer Lamech tödtet, den soll 77fache Rache treffen." Aber es soll im ersten Falle doch nur die von der Gottheit sanctionirte Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens mit Nachdruck hervorgehoben werden, während im zweiten Falle der Besitz eherner Waffen in Lamech einen trotzigen Uebermuth und ein frevelhaftes Vertrauen auf die eigene Kraft wachruft, oder es drückt sich in diesen Worten eine ungebührliche Ueberschätzung des eigenen Lebens aus. Selbst wer in diesen beiden Erzählungen nicht wirkliche Geschichte, sondern nur Mythen oder Allegorieen erkennen wollte, kann m. E. gegen diese Erklärung nichts einwenden. — Ja, für welchen Fall wird denn hier die Blutrache angekündigt? Doch nur für das Verbrechen des Mordes, der verschuldeten Tödtung. Ja, wir können behaupten, daß schon in diesen beiden Fällen die Verschuldung des Thäters als Bedingung zur berechtigten Blutrache erkannt und gefordert wird. Es ist überhaupt in allen Fällen, welche als Beweise für die anfangs

Digitized by Google

ausschließlich überlegungslose Rache angeführt werden, doch die mehr minder klare Erkenntniß vorhanden, daß ein Verbrechen durch eine diesem ähnliche, möglichst äquivalente Strafe gesühnt werden müsse. Und so drängt sich gleich in allem Anfange dem Menschen von selbst die Ueberzeugung auf, Blut könne nur wieder durch Blut gesühnt werden, und diese Ueberzeugung liegt sowohl der durch die Stammessitte geforderten als auch der im mosaischen Gesetze sanctionirten Blutrache zu Grunde. Oder mit anderen Worten: Der Blutrache in jeder Form auch schon in der ältesten Zeit liegt nicht bloß der nur die äußere That, das Ereigniß, berücksichtigende Satz: „Quale crimen, talis poena," sondern auch der die Schuld des Thäters in Erwägung ziehende Satz: „Quale crimen, talis culpa, qualis culpa, talis poena" zu Grunde. Und in diesem Satze ist die eigentliche Talio ausgedrückt, wie sie sich auch in der Blutrache bei den Hebräern der ältesten Zeit kundgibt.

In der Bethätigung der Grundsätze „Blut verlangt wieder Blut", „Leben um Leben" kommt die Talio in der ältesten Form zur Geltung und Ausführung und zwar fast bei allen Völkern und Stämmen, die noch keinen durch Gesetze geregelten Staat bilden. Diesen Strafrechtsgrundsatz dictirte dem Menschen sozusagen schon die bloße Vernunft. Als das Unverletzlichste hier auf Erden erscheint das menschliche Leben, und jede Verletzung, jede Vernichtung des Menschenlebens ist das offenkundigste Verbrechen, ist das Verbrechen κατ' ἐξοχήν. Was Wunder, wenn die Sanction dieser Unverletzlichkeit auch anderswo auf die Gottheit selbst zurückgeführt wird, was Wunder, wenn Gott selbst als der Rächer des Mordes erscheint, und daß, weil die Gottheit die Rache nicht persönlich vollzieht, die nächsten Verwandten des Ermordeten als Stellvertreter Gottes die Blutrache auszuführen haben! Und dadurch erlangt, wie bei anderen Völkern, so ganz besonders bei den Juden, die Talio schon in vormosaischer Zeit einen religiösen Charakter. Beweis dafür ist ganz besonders Gen. 9, 5. ss., aus welcher Stelle der Hebräer das directe Gebot Jahves vernahm, den Mord an seinem Bruder, an seinem nächsten Verwandten durch die Blutrache zu sühnen. „Euer eigenes Blut aber", so heißt es dort, „will ich rächen; an jedem Thiere will ich es rächen und an jedem Menschen .... Wer Blut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden." Der

Digitized by Google

hier und anderwärts gebrauchte biblische Ausdruck "דָּרַשׁ דָּם מִיַּד פ" oder "מִצַּד פ ר" = „das Blut zurückfordern von jemanden" d. h. Genugthuung fordern, rächen, zeigt klar die Auffassung als einer von der Gottheit gewollten und befohlenen Sühne für das Verbrechen des Mordes. Also nicht bloß ein Recht ist die Blutrache, sondern auch eine Pflicht, zu deren Erfüllung man sich noch eidlich verbinden kann oder muß, ein Brauch, den wir bekanntlich auch bei einzelnen germanischen Stämmen finden.

Aus dem Gesagten erhellt weiter, daß die Blutrache bei den Völkern, solange diese in ihren öffentlichen Handlungen nur durch das Gewohnheitsrecht und die Volkssitte geleitet werden, nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv berechtigt ist, daß wir sie geradezu eine göttliche Institution nennen können. Was den Krieg beim Vorhandensein gewisser Bedingungen, wenn es sich um die Zurückweisung ungerechter Angriffe oder um die Wahrung der heiligsten Güter handelt, für ganze Völker und Volksstämme, Staaten und Länder, objectiv berechtigt macht, das rechtfertigt auch die Blutrache in der Familie und im Stamme; denn gerade die Blutrache ist hier oft das einzige Mittel, um den Stamm, die Familie in ihrem Fortbestande zu sichern. Aus diesem Grunde geht bei den freilebenden Beduinenstämmen, die in ihrem Bestande durch keine staatliche Organisation, durch keine Gesetze gesichert sind, die Verpflichtung zur Blutrache bis auf die entferntesten Glieder einer Familie über, ja sogar die bloße Stammeszugehörigkeit kann unter Umständen schon genügen, um jemanden zur Ausführung der Blutrache für irgend einen getödteten Stammesgenossen zu verpflichten. So wurde und wird zum Theil heute noch unter den Beduinen, die sonst einer staatlichen Organisation nur schwer zugänglich sind, ein Solidaritätsgefühl im ganzen Stamme lebendig erhalten, welches allein imstande ist, äußere feindliche Angriffe abzuwehren und dem Stamme seine Existenz zu sichern. Allerdings kommt es andererseits auch wieder vor, daß durch diese weit ausgedehnte Verpflichtung zur Blutrache dem gegenseitigen Morden nicht früher ein Ziel gesetzt wird, als bis zwei feindliche Familien oder zwei feindliche Stämme vollständig ausgerottet sind, denn auch der Bluträcher des Ermordeten ist wieder der Blutrache verfallen; doch läßt es die auch bei den Beduinen übliche Compensation eines Mordes durch Geld und Geldeswerth in der Regel nicht so weit kommen.

Digitized by Google

Aber sonst ist wohl leicht begreiflich, daß bei diesem von der Natur dem Menschen dictirten und wir können sagen gottgewollten Strafmittel, wo neben dem berechtigten Verlangen nach Sühne oft die gefährlichsten Leidenschaften des Naturmenschen mit zur Geltung kommen, zuweilen die gröbsten Ausschreitungen unterlaufen und in der Rache jedes Maß überschritten wird. Aehnlich verhält es sich ja mit dem Kriege. Die Geschichte giebt uns so manche Belege dafür, daß ein Krieg in seinem Beginne durchaus gerecht genannt werden muß, daß aber nach vollzogener Sühne des erlittenen Unrechtes und mit der Bestrafung und Demüthigung des Störefriedes dem grausamen, blutigen Waffentanze keineswegs Einhalt gethan wird. Persönliche Leidenschaften des Siegers sind es gar oft, hie und da allerdings auch die aufgeregten Volksleidenschaften, durch welche der Krieg gegen alles Recht fortgesetzt und ohne Erbarmen das Glück und der Wohlstand ganzer Völker vernichtet wird.

Förster nimmt in der Entwickelung der rein gesetzlichen Talio im mosaischen Strafrechte 3 Stufen an: Auf der ersten steht die Erkenntniß der Berechtigung zur Rache für ein Verbrechen; auf der zweiten das Bestreben, die Intensität der Rache der Größe des Verbrechens anzupassen; auf der dritten das Bestreben, die vergeltende Handlung nicht bloß dem Maße, sondern auch der Form d. h. der Qualität nach dem Verbrechen anzugleichen. Aber gerade was die angebliche dritte Stufe dieser Entwickelung betrifft, werde ich später darlegen, daß bei kleineren körperlichen Verletzungen, für welche die eigentliche Talio nach dem Wortlaute des Gesetzes sich geltend machen sollte, das Princip nur in der Theorie galt, dagegen in der Praxis wohl nur äußerst selten darnach gehandelt wurde. Diese Entwickelungsphasen sollen ferner zeitlich weit von einander abstehen. Aber selbst die ältesten Beispiele der Blutrache zeigen das offenkundige Streben, für ein begangenes Verbrechen eine entsprechende Vergeltung, eine genügende Sühne zu schaffen; und selbst dort, wo Rachedurst, gekränkte Eigenliebe und maßlose Selbstüberschätzung alle Schranken durchbrechen, so daß Rachethat und Verbrechen in ungleichen Verhältnissen stehen, wird nach dem Grundsatze gehandelt „Blut um Blut", „Leben um Leben", das Gesetz der Talio, mehr minder klar erkannt, liegt der Rachethat zu Grunde. Besonders aber ist hier die Erscheinung von Bedeutung, daß zu einer Zeit, wo die

Digitized by Google

Bestimmungen des mosaischen Strafgesetzes, welches sich, wie wir sofort sehen werden, enge an die überkommene Volkssitte betreffs der Blutrache und der Talio anschloß, noch nicht in Geltung waren, oder wegen der zerfahrenen Zustände im Volke und im Lande nicht beobachtet wurden, nach der allgemeinen Ueberzeugung des Volkes Gott selbst als Bluträcher auftritt. Lehrreich ist hier die Geschichte Abimelechs, welche in Jud. 9 erzählt wird. 69 von seinen Brüdern hatte er aus Herrschsucht ermordet, nur Jotham, sein jüngster Bruder war entkommen. Da dieser aber nicht im Stande war, seine Brüder zu rächen, so stellte er die Rache Jahve anheim. Und wirklich wird Abimelech bei der Belagerung des festen Thurmes in Thebez durch einen Mühlstein, von der Hand eines Weibes geschleudert, getödtet. Wahrlich ein schmählicher Tod für einen Kriegshelden! Und die Ueberzeugung des Volkes, daß hier Jahve selbst die Blutrache vollzogen, dem Jus talionis Geltung verschafft habe, drückt sich in den Worten des Geschichtsschreibers aus v. 56: „So vergalt Elohim die Frevelthat Abimelechs". Man fragt: „Wie kann hier von einer Talio, von einer *entsprechenden* Sühne die Rede sein? 69 Mordthaten sollen durch die Tödtung eines Einzigen gesühnt werden!" Der Mörder kann alle Mordthaten nur mit der Hingabe *eines* Lebens sühnen; weil er nur ein Leben besitzt, dafür sucht die schmähliche Todesart Verbrechen und sühnende Strafe in ein richtiges Verhältniß zu bringen. Dieser wichtige Zusatz in v. 56 ist nothwendig mit der bekannten Stelle Gen. 4. 10: „Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde" in Verbindung zu bringen. Das unschuldig vergossene Blut verlangt nach Gottes Ausspruch Sühne, und Gott selbst vollzieht die Sühne, Gott selbst wird zum Bluträcher, wenn sie von den berufenen Verwandten des Ermordeten nicht vollzogen wird oder nicht vollzogen werden kann.

Das israelitische Strafrecht, wie es uns in den verschiedenen Büchern der Bibel vorliegt, befindet sich auf einer Uebergangsstufe von der Stammessitte oder dem Familienrecht zum allgemein geltenden staatlichen Rechte, bildet eine Mittelstufe zwischen dem natürlichen Strafrechte nach der Talio im weiteren Sinne und der gesetzlich geregelten Strafausmaßbestimmung für gewisse Verbrechen, deren Execution ausschließlich dem Staate in seinen dazu befugten Organen zusteht. Die Ausbildung dieses mosaischen

Digitized by Google

Strafrechtes ist zweifelsohne in erster Reihe auf Grundlage der den meisten alten Völkerschaften gemeinschaftlichen Rechtsanschauungen und Rechtsgewohnheiten und ganz besonders auf Grundlage des Jus talionis, des Wiedervergeltungsrechtes im weiteren Sinne, vor sich gegangen. Aber ebenso unzweifelhaft steht es fest, daß bei dieser Ausbildung in zweiter Reihe die Thatsache maßgebend war, daß sich das israelitische Volk als Volk Jahves, als theokratisches Volk, betrachtete und erkannte, als die Gemeinde Jahves. In diesem theokratischen Volke wurde die Rechtspflege ausschließlich im Namen Jahves gehandhabt und in den Bereich des Strafrechtes fielen nicht blos Verletzungen der staatlichen und socialen Rechtsordnung, sondern ganz besonders und vor allem jede Verletzung der Religion, der kirchlichen Ordnung, da ja hier die Religion mit ihren Bestimmungen für das ganze öffentliche und private Leben normgebend war und es vollständig durchdrang. —

War es früher bei den Juden ebenso wie bei anderen Völkern und Stämmen das bloße Solidaritätsgefühl, welches den nächsten Verwandten nach der Talio zum Bluträcher für den Ermordeten bestimmte, so erscheint jetzt im theokratischen Staate das ganze Volk als Gottesgemeinde, als eine große zusammengehörige Familie zum Vollzug der Blutrache bestimmt. Das Land, in dessen Mitte sich die Centralcultstätte befindet, woselbst Jahve wohnend gedacht wird, ist Jahves Land. Jede Gesetzesverletzung durch ein Glied dieser Gottesgemeinde, dieser Jahvefamilie, bringt die ganze Gemeinde in Verschuldung, verunreinigt Jahves Land. Der Zorn Jahves droht daher dem ganzen Volke, bis die Strafe als Sühne des Verbrechens an dem schuldigen Mitgliede der Gemeinde vollzogen ist. Bezeichnend ist dafür der Bericht über Achans Frevelthat und deren Sühne in Jos. 7. Von der gebannten, d. h. der Vernichtung geweihten Beute hatte sich Achan einige kostbare Stücke angeeignet. Alsbald fühlt die Jahve-Gemeinde den Zorn ihres Gottes und nicht eher kann sie Jahves Huld wiedergewinnen, als bis Achan sammt seiner Familie den verdienten Tod durch die Steinigung und Verbrennung gefunden. Grausam erscheint uns das Vorgehen, die Kinder für das Verbrechen des Vaters mitbüßen zu lassen; und so hat denn auch das Gesetz eine Milderung der grausamen Gewohnheit eintreten lassen. Dt. 24, 16,

Digitized by Google

wo es heißt: „Nicht sollen die Söhne sammt ihren Vätern und nicht die Väter sammt ihren Söhnen sterben, jeder soll wegen seines Vergehens getödtet werden.“ Da sich das Volk im Falle Achans nicht an diese Bestimmung des Gesetzes hält, so ging entweder das Volk in seinem Zorneseifer über das gesetzlich zulässige Strafausmaß hinaus oder die Gesetzesstelle Dt. 24, 16 ist jüngeren Ursprunges. Daß die Idee der Jahve-Gemeinde und des Jahve-Landes in der gesetzlichen Talio eine Hauptrolle spielt, dafür spricht noch deutlicher Num. 35, 33: „Ihr sollt das Land, in welchem ihr euch befindet, nicht entweihen, denn das Blut entweiht das Land, und dem Lande wird nicht Sühne geschafft für das Blut, das in ihm vergossen ward, außer durch das Blut dessen, der es vergossen hat.“ Die Strafe hat nach dieser Stelle unbedingt den Charakter der sühnenden Reinigung. Der Ausdruck טָמְאָה bedeutet nämlich die „entweihende Verunreinigung“ wie der correlat gebrauchte Ausdruck כִּפֶּר die durch „sühnende Strafe bewirkte Reinigung“ bezeichnet, gleichgiltig ob ich als Grundbedeutung von כִּפֶּר die des „Bedeckens“ oder des „Wegwischens“ annehme, und mit Recht verweist man hier auf das lateinische poena von punio, dessen Wurzel pu ebenfalls die Grundbedeutung des „Reinigens“ zukommt.

Man hat bekanntlich vielfach den ägyptischen Aufenthalt der Israeliten in Abrede gestellt; es ist aber auch in jüngster Zeit von katholischer Seite der Beweis zu liefern versucht worden, daß während des ägyptischen Aufenthaltes eines Theiles dieses Volkes ganze Familien und Geschlechter desselben Volkes in Kanaan verblieben. Es ist daher durchaus nicht in Abrede zu stellen, daß in vormosaischer Zeit Israel noch kein einheitliches Volk bildete; in dieser Zeit haben wir noch gesonderte Stämme und Familien zu unterscheiden, welche meist auf sich selbst angewiesen waren und ihre eigenen Wege gingen, welche daher auch in ähnlicher Weise das Strafrecht ausübten, wie es etwa bei einzelnen Beduinenstämmen ausgeübt wurde und heute noch ausgeübt wird. Wenn die streitenden Parteien vor dem Schaich erschienen, so fällte er zwar die Entscheidung, aber die Parteien fühlten sich an seinen Richterspruch durchaus nicht gebunden, und häufig genug geschah es, daß der Schaich, der mit Gewalt sein Urtheil exequiren ließ, der Rache des Verurtheilten anheimfiel. Und so war es jedenfalls auch in jener vormosaischen

Digitized by Google

Zeit bei den einzelnen nur in ganz loser Verbindung stehenden Stämmen der Israeliten. Wenn der Beschädigte oder Beleidigte die Entscheidung des Stammesoberhauptes nicht einholte, sondern nach der Stammessitte Privatrache nahm oder sich vielleicht auch durch irgend eine Compensation abfinden ließ, so kümmerte sich weiter niemand um die Sache, es gab keinen öffentlichen Kläger und keinen Vertheidiger.

Und so finden wir auch im hebräischen Staate, als daselbst die Rechtsordnung bereits durchgeführt war, weder das Institut des Staatsanwaltes, noch das der Polizei, eine strafrechtliche Verfolgung konnte nur dann geschehen, wenn nach Dt. 19, 15 ss. eine bestimmte Anklage von Seiten eines Zeugen erfolgte. Weil aber das ganze Volk die Jahve-Familie bildete, welche in solidum für die Sühnung eines Verbrechens zu sorgen hatte, so war die Anzeigepflicht eine allgemeine, eine Bestimmung, die allerdings nicht selten die traurigen Erscheinungen der falschen Zeugenaussagen im Gefolge hatte, weswegen wieder Dt. 19, 16 ss. die strengsten Strafen gegen falsche Zeugen vor Gericht festgesetzt werden mußten. — Aber wir finden auch schon in vormosaischer Zeit bei den noch nicht coalirten Stämmen der Israeliten die allgemeine Ueberzeugung, daß die sühnende Strafe dem Verbrechen entsprechen müsse, die talio sensu latissimo wurde allgemein geübt, wenn auch aus den schon angeführten Gründen das richtige Maß oft nicht eingehalten wurde. — Das mosaische Recht mußte in der Folge mit dieser den israelitischen Stämmen eigenen und so zu sagen von der Natur dictirten Rechtspflege rechnen, ja dieselbe geradezu aufnehmen und sich nur darauf beschränken, die Auswüchse einer grausamen und schrankenlosen Blutrache zu beseitigen und zu verhindern. Denn eine so hohe sittliche Kraft, wie das spätere Christenthum beanspruchte, konnte von den semitischen Nomadenstämmen, welche kaum seßhaft geworden waren, unmöglich verlangt werden. Verzeihen, die heftigsten Affecte und Leidenschaften des Zornes und der Rache vollständig unterdrücken, das kann nicht einmal Mohammed seinen Anhängern als Pflicht auferlegen, obzwar ihm das christliche Gebot des Verzeihens sehr wohl bekannt ist und er auch Verzeihung und Nachsicht als ein Verdienst bei Allah bezeichnet. So wird in Sur. 17 zwar das Verbot, Menschen zu tödten, ausgesprochen, aber doch für den Fall erlaubt, daß es nach dem Rechte, d. h.

Digitized by Google

nach dem althergebrachten Rechte der Blutrache geschieht. Nur nebenbei sei bemerkt, daß Mohammed die jüdische Talio sehr wohl bekannt war, denn Sur. 42, 38 sagt er: „Vergeltung für etwas Uebles sei das Ueble in gleichem Maße" und Sur. 16, 127: „Wenn ihr Rache übet, so thut es in dem Maße, wie man es euch vorher gethan hat" und Sur. 5, 53 zeigt er sich mit dem jüdischen Jus talionis sensu strictissimo ganz vertraut.

Dadurch, daß Israel als Jahve-Gemeinde erscheint, obliegt, wie wir oben gesehen, die Sühne des Verbrechens der Gemeinde als solcher. Aus dieser Thatsache erklärt sich aber eine im Gesetze des öfteren eingeschärfte Bestimmung, welche gar oft falsch verstanden und ganz unrichtig auf kalte und überlegte Grausamkeit der Hebräer zurückgeführt wird, so daß man sagt: „Die Rache ist hier Gesetz und der Haß ist die treibende Kraft." Bei den Arabern, ja auch bei den Germanen war es bekanntlich möglich, den Bluträcher und seine Verwandten durch Geld und Geldeswerth zu befriedigen, das durch eine Blutthat oder sonst ein Verbrechen verwirkte Leben loszukaufen, es gab also eine Ablösung der Sühne, eine Compensation derselben. So heißt es in Sur. 2, 179: „Bestimmt ist über euch die Strafe der Wiedervergeltung für Getödtete. Der Freie soll für den Freien getödtet werden, nicht aber für den Sklaven, und der Sklave für den Sklaven, und das Weib für das Weib." Wer aber getödtet hat und wem dann von dem Bruder des Getödteten verziehen worden ist, der hat dem Bluträcher, der verziehen hat, so viel zu zahlen, als er verlangt, schnell und ohne Verzug, denn, so heißt es weiter: „Das ist eine Begünstigung von euerem Herrn und Barmherzigkeit." — Es zeigt sich also die eigenthümliche Thatsache, daß gerade jene Völker, welche sonst die Blutrache aufs Strengste forderten, aus ziemlich unedlen Motiven, sagen wir, aus Eigennutz und Habsucht, die alte Stammessitte preisgaben; denn nicht edle Verzeihung, die unter Umständen einen wahren Heroismus in der Selbstüberwindung verlangt, wie er im christlichen Gebote der Feindesliebe geradezu zur Pflicht gemacht wird, hat sie in diesem Falle von der Vollziehung der Blutrache abgehalten. Bei den Juden aber, bei denen, wie schon erwähnt, die Blutrache von Gesetzes wegen gewisse Einschränkungen erfuhr, mußte nach demselben Gesetze die Blutrache rücksichtslos durchgeführt werden, eine Compensation war nicht

Digitized by Google

gestattet. Nach der Idee vom Gottesstaate mußte das Blut des Mörders vergossen werden, um das durch den Mord verunreinigte Land von dem himmelschreienden Verbrechen zu reinigen, weder die Asylstädte, noch die Hörner des Altars im Heiligthume konnten den Vollbringer des absichtlichen Mordes retten. Ex. 21, 14. I. Reg. 2, 28. ss. Es gibt daher auch keine Ausnahme von der Anordnung in Gen. 9, 5. ss. und Lev. 24, 17. ss. „Wer einen Menschen erschlägt, soll mit dem Tode bestraft werden", so daß Num. 35, 31. ss. ausdrücklich befohlen wird: „Ihr aber dürfet kein Lösegeld annehmen für das Leben des Mörders, der des Todes schuldig ist, vielmehr soll er mit dem Tode bestraft werden." Und darum wurde immer und überall mit unerbittlicher Strenge gegen den Mörder vorgegangen, selbst der einzige Sohn der Wittwe, der seinen Bruder erschlagen hat, soll nicht geschont werden, wenn auch der Wittwe dadurch die letzte Stütze entrissen wird. — Halten wir uns die Idee von der Jahve-Gemeinde vor Augen, so kann selbst in jener Stelle, welche wohl als die scheinbar hartherzigste und grausamste Gesetzesbestimmung angesehen werden darf, nämlich Dt. 19, 13.: „Nicht ruhe erbarmungsvoll dein Auge auf ihm (d. h. auf dem Mörder), sondern hinwegtilgen sollst du das Blut des Unschuldigen aus Israel, damit es dir wohl gehe", keineswegs kalte und überlegte Grausamkeit der Juden gefunden werden.

Da also die Verpflichtung zur Blutrache, zur Talio im weiteren Sinne für die Juden, eine gesetzliche ist, hat sie bei ihnen auch wohl nie ganz aufgehört; solange sie ihre Selbstständigkeit bewahrten, haben sie dieselbe auch geübt, wenn andere staatliche Gesetze sie nicht daran hinderten. So hat ja auch Mohammed in Jatrib, dem späteren Medina, den dortigen Juden, mit denen er ein Schutz- und Trutzbündniß geschlossen hatte, dem zufolge sie die obligate Zaqât entrichten und gegen auswärtige Feinde mit den Arabern gemeinschaftlich kämpfen mußten, ausdrücklich gestattet, die Blutrache auf eigene Hand auszuüben.

Dieselbe Anschauung, daß auf dem ganzen Volke die Blutschuld laste, gibt ferner die einzige richtige Erklärung für die sonderbare Gepflogenheit, das richterliche Urtheil vom gesammten anwesenden Volke exequiren zu lassen. So werfen bei der Steinigung die Zeugen die ersten Steine auf den Verbrecher, nach ihnen aber tritt die versammelte Gemeinde in Action, bis der

Digitized by Google

Unglückliche kein Lebenszeichen mehr gibt. Dt. 19, 19. Allerdings können wir uns bei dieser concedirten, ja anbefohlenen Volksjustiz kaum des Gedankens erwehren, daß unausbleiblich eine Verrohung und Verwilderung der Gemüther herbeigeführt werden mußte, wenn die aufgeregte Volksmenge ihrem Groll und ihrer Erbitterung gegen den Verbrecher freien Lauf lassen konnte. — Aus derselben Anschauung erklärt sich dann weiter eine im Gesetze nirgends mißbilligte Rechtsgewohnheit, die unserem Rechtsbewußtsein geradezu widerstrebt, oder uns doch eigenthümlich anmuthet.

Bekanntlich war mit der germanischen Blutrache Heimtücke und Grausamkeit unvereinbar, Meuchelmord war auch dem Bluträcher nie gestattet, ja es war sogar geboten, die rächende Blutthat bekannt zu machen. Bei den Israeliten dagegen war es dem Bluträcher gestattet, den der Rache Verfallenen zu tödten, wo und in welchem Zustande immer er ihn traf, ob im offenen Kampfe oder hinterlistig, ob im wachen Zustande oder im Schlafe, ja selbst das heilige Recht der Gastfreundschaft konnte zu diesem Zwecke mißbraucht werden: der Verbrecher hatte sein Leben verwirkt, auf welche Weise es vernichtet wurde, das war gleichgiltig. Nur bediente sich der Bluträcher zur Ausführung seiner That in der Regel der Waffe: des Schwertes, des Speeres oder der Pfeile.

Die Ueberzeugung, daß die Jahve-Gemeinde unter allen Umständen von der auf ihr lastenden Blutschuld befreit werden müsse, hatte, wie schon erwähnt, zuweilen die Erscheinung im Gefolge, daß die nächsten Verwandten des Mörders der Blutrache zum Opfer fielen, wenn dieser sich der Verfolgung zu entziehen wußte. Doch auch diese Härte hat das Gesetz mit der schon bekannten Bestimmung Dt. 24, 16 beseitigt, keiner darf für das Verbrechen eines anderen gestraft werden. Um nun die Blutverschuldung auch in dem Falle, daß der Verbrecher überhaupt nicht entdeckt werden konnte, von der Jahve-Gemeinde hinwegzutilgen, wurde nach Dt. 21, 1—9 an einer jungen, fehlerlosen Kuh, welche von der dem Orte des Verbrechens zunächst gelegenen Gemeinde beigestellt werden mußte, durch Genickbruch suppletorisch das Todesurtheil vollzogen. Damit galt dann Volk und Land von der Blutschuld gereinigt.

Das mosaische Gesetz mußte also nothwendig an die Volks- und Stammessitte, also zunächst an die der Blutrache zu Grunde

Digitized by Google

liegende Talio anknüpfen. Aber das Gesetz verhinderte nicht bloß, daß sich die Blutrache ins Ungemessene ausdehne, sondern es bestimmte auch, daß die Strafe nur den wahrhaft Schuldigen *in dem verdienten Maße* treffe. Es hatte sich nämlich die Erkenntniß durchgerungen, daß die größte Strenge der Blutrache nur dort Platz greifen dürfe, wo der Blutthat eine Schuld anhafte. So unterscheidet denn jetzt das Gesetz im Gegensatze zur früheren Gepflogenheit zwischen vorsätzlichem Morde und zwischen unbeabsichtigter, wenn auch verschuldeter Tödtung. Es wird daher auch genau bestimmt, wodurch der vorsätzliche Mord qualificirt ist, nämlich wenn Feindschaft das Motiv ist und wenn die Tödtung mit einem Gegenstande geschieht, der seiner Natur nach geeignet ist, den Tod eines Menschen herbeizuführen Num. 35, 16. Selbstverständlich mußte jeder Fall vor dem zuständigen Gerichte untersucht werden, und nie reichte die Aussage eines *einzigen* Zeugen hin, um die Verurtheilung eines Beschuldigten zu bewirken. Um aber Justizmorde, durch falsche Zeugenaussagen verschuldet, möglichst zu vermeiden, ließ das Gesetz ebenfalls und zwar mit rücksichtsloser Strenge die Talio in Wirksamkeit treten Dt. 19, 18 ss. Dieselbe Strafe, welche der Lügenzeuge über den unschuldig Angeklagten zu bringen gedachte, wurde über diesen Zeugen verhängt, sobald er des falschen Zeugnisses überwiesen wurde. Die böse Absicht wurde gleich gehalten der vollbrachten That, ein Beweis für die bereits entwickelte Rechtsanschauung. Es drückt sich darin schon eine weit richtigere Auffassung der Schuld aus, als in den älteren Zeiten, und die Erkenntniß, daß eigentlich nach der Größe der Verschuldung, nicht aber ausschließlich nach der Größe der That die Strafe zu bemessen sei, sowie überhaupt das ganze geregelte Gerichtsverfahren weisen uns jedenfalls schon in eine spätere Zeit des jüdischen Staats- und Rechtslebens. Auch dieses im Gesetz angeordnete Gerichts- und Strafverfahren wurde von den Juden überall dort beobachtet, wo sie eine gewisse Selbständigkeit bewahrten, wie uns die Susanna-Geschichte beweist und das schon oben angeführte Beispiel der Judencolonieen in Jatrib zur Zeit Mohammeds.

Die vormosaische Rechtsanschauung verlangt auch für die unabsichtliche Tödtung das Blut des Todtschlägers. Aber schon Ex. 21, 16 zieht hier eine Schranke durch die Bestimmungen von Asylstädten, in denen der Urheber einer unvorsätzlichen Tödtung

Digitized by Google

vor dem Bluträcher Schutz fand. Hier mußte er aber verbleiben bis zum Tode des jeweilig amtirenden Hohenpriesters; wo immer außerhalb des Asyls ihn der Bluträcher traf, konnte er ihn ungestraft tödten. Nur nebenbei sei bemerkt, daß wir in den ersten Zeiten nach der Christianisirung der Germanenstämme eine Wiederholung dieser Erscheinung constatiren können. Der Geist der christlichen Religion war keineswegs im Stande, jede der christlichen Lehre nicht oder minder entsprechende Stammessitte zu beseitigen, und so blieb denn bei den christlichen Germanen auch die Blutrache noch längere Zeit Rechtens. Doch wurden 3 Kirchen des Landes, welche „in den höchsten und beständigen Frieden gesetzt waren" als Asyle bestimmt, in welche der Mörder seine Zuflucht nehmen und sich so der Rache des Bluträchers entziehen konnte. Ein volles Jahr mußte er sich dann verborgen halten und erst jetzt konnte er sein Leben durch das Angebot eines Wergeldes vollständig sichern.

Das Gesetz beschränkte weiter die Blutrache auf den Uebelthäter, wie die schon angegebene Stelle Dt. 21, 16 zeigt, und König Amazja II. Reg. 14, 6 befolgt diese Anordnung; denn gegenüber der Uebung der Vorzeit ließ er nur die Königsmörder, keineswegs aber auch deren Kinder tödten, und ausdrücklich hebt der Bericht des Königs Achtung vor dem Gesetze hervor mit den Worten: „Die Kinder der Todtschläger aber ließ er nicht hinrichten nach dem Gebote Jahves, das im Gesetze geschrieben steht."

Endlich soll nach Num. 35, 10 und Dt. 19, 6 „der Bluträcher den Mörder tödten, wenn er ihn antrifft." Mit der Execution des Todesurtheiles ist zwar auch hier unter Beibehaltung der Stammessitte der גֹּאֵל הַדָּם = der Einlöser, der Forderer des Blutes, der Bluträcher betraut, aber wieder zieht das Gesetz eine Schranke und mildert die Härte der Stammessitte. Nicht jeder beliebige Verwandte ist der גֹּאֵל, sondern nur der Erbe des Ermordeten. Der Erbe hat die Pflicht, alle Rechte der Familie des Ermordeten zu wahren und wieder zurückzufordern, wenn sie geraubt waren, daher auch die Pflicht, das gewaltsam und widerrechtlich entrissene Blut wieder zurückzufordern.

Mit Recht stellt man hier die Frage: Wie so kommt es, daß in diesem Strafrechte weder der Eltern- noch der Kindesmord erwähnt wird? In diesen Fällen konnte man füglich

Digitized by Google

wegen der Größe und Grauenhaftigkeit der Verbrechen eine Verschärfung der Strafe erwarten, hier konnten auch Zweifel über die Person des gesetzlich zur Blutrache verpflichteten Goël entstehen. Die Antwort auf diese Frage ist in der Bibel nirgends gegeben oder auch nur angedeutet. Nichtsdestoweniger aber läßt sich die Nichtaufnahme einer diesbezüglichen Bestimmung in das Gesetz unschwer begreifen. Eine rühmenswerthe Eigenschaft des Hebräers war bekanntlich seit den ältesten Zeiten eine ungeheuchelte Pietät gegen die Eltern; schon geringere Pietätsverletzungen den Eltern gegenüber werden daher unverhältnißmäßig streng geahndet, und nach Ex. 21, 15. 17. Lev. 20. 9 hatte schon derjenige Blutschuld auf sich geladen, der Vater oder Mutter geflucht oder gegen sie frevlerisch die Hand zum Schlage erhoben, er war der Volksjustiz verfallen. Um wie viel mehr wäre jener ohne jedes Gerichtsverfahren der empörten Volksmenge zum Opfer gefallen, der in seiner Ruchlosigkeit so weit gegangen wäre, das Blut der eigenen Eltern zu vergießen! Elternmord war nach hebräischen Begriffen im eigenen Volke einfach undenkbar und daher im Gesetze nicht vorgesehen. — Ebensowenig ist aber im Gesetze von Kindesmord die Rede oder auch nur von einer procuratio abortus, das eine wie das andere scheint überhaupt nicht vorgekommen zu sein. Nachkommen zu haben galt ja dem gläubigen Israeliten von jeher als ein besonderer Segen Gottes, das unfruchtbare Weib war verachtet, weil der Fluch auf ihr ruhte, sie war aber um so geehrter bei ihrem Gatten und ihren Anverwandten, je zahlreicher ihre Nachkommen waren. Was bei den stammverwandten Arabern etwas Alltägliches und Erlaubtes war, Mädchen, die den Eltern lästig waren, gleich nach der Geburt zu tödten, d. h. in grausamer Weise zu verscharren, war bei den Juden aus dem angeführten Grunde einfach undenkbar; auch waren jene Ursachen, welche der Korân in Sur. 16, 60 s. und 81, 8 s. für jene grausame Sitte der Araber anführt, nämlich Furcht vor Verarmung und vor einer zu großen Töchterzahl den Söhnen gegenüber, für den Israeliten überhaupt nicht vorhanden. Allerdings zeigen uns eine Reihe von Stellen, daß hebräische Eltern nicht selten auch dem kanaanitischen Sonnen- und Feuergott Molech ihre Kinder opferten; doch war auch darauf der Tod gesetzt Lev. 20, 2. 3, aber hauptsächlich deßwegen, weil diese Gräuel den Abfall von Jahve zur Voraussetzung hatten. Als

Digitized by Google

eigentlicher Kindsmord wurden aber solche Kindesopfer nicht betrachtet. Daß aber jedes Vergehen gegen das noch nicht geborene menschliche Leben durch Fremde den schwersten Strafen unterlag, ja wahrscheinlich unter die Blutrache fiel, ergiebt sich aus Ex. 21, 23, wonach die Verletzung eines schwangeren Weibes auch während eines Raufhandels nach dem Rechte der Blutrache geahndet wurde; denn auch hier galt der Grundsatz: Leben um Leben. — Wohl aber scheint die Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Familienbande zwischen Geschwistern eine weit geringere gewesen zu sein, denn Brudermord gehört bei den Israeliten durchaus nicht zu den Seltenheiten, namentlich Könige suchten sich zuweilen ihre voll- und halbbürtigen Brüder als gefährliche Rivalen durch Mord aus dem Wege zu schaffen (cf. II. Chr. 21, 4). Die Pflicht der Blutrache war in diesem Falle dieselbe wie bei jedem anderen Morde.

Die mosaische Gesetzgebung hat, wie wir gesehen, den Grundsatz von der Talio im weiteren Sinne, besonders in der Form der Blutrache aus der Stammessitte angenommen. Doch wird dieser Grundsatz principiell auch auf geringere Verbrechen gegen den Leib und die Gesundheit des Mitmenschen und gegen sein Hab und Gut im Gesetze zur Durchführung gebracht. Ex. c. 20 bis 23 zählt eine ganze Reihe von Rechtssatzungen auf, welche nach der losen Aneinanderreihung ganz concreter Rechtsfälle, wie sie sich im Leben der hebräischen Nomadenstämme in vormosaischer Zeit wohl häufig ereigneten, zu urtheilen, stammesrechtliche Normen waren, welche hier in das Gesetz aufgenommen wurden; nur sucht das Gesetz überall zwischen Vergehen und Strafe sowohl der Qualität als auch der Quantität nach eine möglichst vollkommene Gleichheit herzustellen, also die Talio sensu strictissimo durchzuführen. Die persönliche Schuld wird überall berücksichtigt und bei Eigenthumsverletzungen nicht blos Restitution des Gegenstandes selbst, sondern auch noch eine der Verschuldung entsprechende Sühne auferlegt. Klar tritt hier die eigentliche Talio hervor nach dem Grundsatze: Quale crimen, talis culpa, qualis culpa, talis poena. Hier findet sich auch die classische Stelle für die Talio im engsten Sinne. Ex. 21, 23: „Geschieht aber ein Schaden, so soll einer lassen Leben um Leben, Aug um Aug, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandwunde um Brandwunde, Stich um Stich, Hieb um Hieb".

Digitized by Google

Lev. 24, 20 ss. und Dt. 19, 21 ss. recapituliren diese Stelle in theilweise veränderter Gestalt. — Wir werden aber kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die Talio bei geringeren Verbrechen, wie sie hier im sogenannten Bundesgesetze aufgezählt werden, im Gesetze nur im Princip vorhanden waren, daß sie aber dort, wo es sich um wirkliche Verstümmelungen handelte, praktisch wenigstens von Staatswegen nicht zur Ausführung gelangte. Wurde schon beim Inquisitionsverfahren gewissenhaft und ohne jede grausame Folteranwendung gegen den Angeklagten vorgegangen, so findet sich noch weniger in der ganzen Bibel irgend eine Andeutung, daß Körperverstümmelungen, wie sie die wörtliche Befolgung des Talio-Gesetzes gefordert hätte, in Wirklichkeit vorgekommen seien. Auch wurde bei den Gerichtsverhandlungen die Schuld des Angeklagten genau untersucht, nur die boshafte und absichtliche Verletzung wurde bestraft und auch sonst mußte bei der Beurtheilung des Verbrechens gewiß auf die Verschiedenheit des Alters und des Geschlechtes des Uebelthäters Rücksicht genommen werden. Wenn aber der Beschädigte selbst oder sein nächster Verwandter nach dem Buchstaben des Gesetzes vorging und dem Beleidiger dasselbe Uebel zufügte, das er erfahren, so traf ihn wohl kaum eine Verantwortung vor Gericht. Wir können ferner mit großer Wahrscheinlichkeit aus Ex. 21, 29. 30 schließen, daß auch für andere geringere Verletzungen und Verbrechen, auf welche sich die Talio erstreckte, eine Ablösung gestattet war, ja wahrscheinlich in der Regel stattgefunden hat, und daß der Richter nur bestimmte, wie viel für eine Körperverletzung oder sonst ein Vergehen im vorliegenden Falle zu entrichten sei. — Uebrigens aber galten solche Bestimmungen nur Freien gegenüber, denn die Verletzung eines Sklaven oder einer Sklavin hatte weiter keine andere Folge, als daß der Sklave dadurch die Freiheit erlangte, selbst wenn ihm nur ein Zahn ausgeschlagen worden war. Kamen Verletzungen bei Schlägereien vor, so galten nach Ex. 21, 18 ss. Bestimmungen, welche nicht wenig an die Entscheidungen unserer modernen Gerichte erinnern. Der Verletzte hatte Anspruch, daß ihm der während der Krankheit entgangene Verdienst und die Heilungskosten vom Thäter vergütet wurden. Nur von Schmerzensgeld redet in diesem Falle das mosaische Gesetz nicht.

Als Verbrechen, auf welche in mosaischer und vormosaischer

Digitized by Google

Zeit die Talio in der Form der Blutrache sich ausdehnte, dürfen mit Förster folgende angenommen werden: 1) Tödtung, 2) Ehebruch, welcher mit Steinigung bestraft wird, wenn es sich nicht um eine Sklavin handelt. Lev. 20, 10. Dt. 22, 22. 3) In früherer Zeit wahrscheinlich auch Diebstahl II. Sam. 12, 5. und bes. Gen. 44, 9. „bei dem sich der Becher findet, der soll sterben". 4) Wahrscheinlich auch die Schändung einer unverheiratheten Frauensperson, Gen. 34. Das Vorgehen der Söhne Jakobs gegen Sichem, der ihre Schwester Dina geschändet hatte. 5) Auch die Verfluchung und Empörung gegen den legitimen König II. Sam. 19, 22. Semei, I. Reg. 21, 10. I. Sam. 15. Absalom. — Daß aber die Ueberzeugung von der Berechtigung der Talio als eines von Gott selbst stammenden Strafverfahrens bei den Israeliten eine allgemeine war, läßt sich weiter an einer ganzen Reihe von Beispielen erweisen, in denen Gott selbst nach diesem Grundsatze handelnd hingestellt wird. Ich erwähne u. a. Jud. 1, 6. 7. Adonibesek, der Kanaaniter, wurde im Kampfe mit Juda geschlagen, auf der Flucht eingeholt und ihm hierauf die Daumen und die großen Zehen abgehauen. Da rief er aus: „So vergilt mir Gott; denn 70 Könige mit abgehauenen Daumen und großen Zehen lasen unter meinem Tische Brosamen auf." — Dem Könige David wird II. Sam. 11, 4. 12, 11 nach seinem Verbrechen an Bathseba und Uria durch den Propheten Nathan verkündigt: „Ich werde noch Unheil für Dich aus Deinem Hause erstehen lassen und werde Dir Deine Frauen vor Deinen Augen wegnehmen und sie einem andern überliefern, daß er im Angesichte dieser Sonne Deinen Frauen beiwohnt." Besonders gehören hieher noch I. Reg. 21, 18 ss. und 22, 38, die Geschichte von Achab und Isebel, Esth. 5, 14 ss., die Geschichte Amans und Dan. 6, 12—25 u. a.

Ich habe schon erwähnt, daß zur Zeit der gesetzlich geordneten Rechtspflege in Israel weder bei der Ausübung der Privatrache noch bei der Exequirung des richterlichen Urtheils irgend welche unmenschliche Grausamkeiten üblich waren, wie wir es beispielsweise bei den stammverwandten Babyloniern und Assyriern finden, die in der Erfindung der grauenhaftesten Todesarten und Quälereien sich als wahre Virtuosen zeigten; denn neben den unerhörtesten und qualvollsten Verstümmelungen ist dort das Hautabziehen vom lebendigen Leibe, das Zerstückeln und Zersägen,

Digitized by Google

das Pfählen und Braten gang und gebe. Heimtücke aber und Hinterlist war, wie wir gehört, für den hebräischen Goël durchaus nichts Unehrenhaftes, auch im Gesetze nicht verboten. Im Kriege allerdings standen die Hebräer weder hinter den kanaanitischen Stämmen, noch hinter den stammverwandten Assyriern zurück; der ungezügeltsten Rache an dem besiegten wehrlosen Feind, Frauen und Kinder nicht ausgenommen, ließen sie jederzeit freien Lauf. Die Mordlust mancher hebräischer Kriegshelden ist nach unseren Begriffen eine geradezu unerhörte. Wir brauchen uns nur das grauenerregende Bild vor Augen zu halten, wie die Bewohner ganzer Städte, Männer und Greise, Frauen und Kinder, in ganzen Schaaren auf den Boden hingeworfen und gefesselt mit חָרוּץ und מוֹרָג, mit Dreschwalzen und Dreschschlitten, zermalmt und zerschnitten wurden. Nicht einmal die eigenen Stammesbrüder wurden geschont und selbst verhältnißmäßig geringe Kriegsvergehen genügten, sie diesem furchtbaren Tode zu weihen, wie uns Jud. 8. Gideons Rachethat an den Bewohnern von Sukkoth zeigt.

Es muß zum Schluß noch die Thatsache constatirt werden, daß die Blutrache doch oft die gesetzlichen Schranken nicht einhielt, ja daß sogar in Prophetenworten eine schrankenlose Rache dem bösen Geschlechte angekündigt wird. Wir müssen aber bedenken, daß es nicht bloß vor der Königszeit, sondern auch später herrscherlose, schreckliche Zeiten gab, daß Gesetz und Sitte mißachtet, mit Füßen getreten wurden, daß jeder, wie die Schrift bezeichnend sagt, that, was ihm gut dünkte; wir müssen bedenken, daß gerade die persönliche Rachsucht gar oft sich über jedes Gesetz hinwegsetzte, wir müssen bedenken, daß das widerspänstige und zum Abfall geneigte Volk oft nur durch die Androhung der härtesten Strafen zur Rückkehr bewogen werden konnte. — So wollte David I. Sam. 25 wegen der Abweisung, die seinen Kampfgenossen von Nabal widerfahren war, also wegen einer persönlichen Beschimpfung, die ganze Familie dieses Mannes ausrotten, und nur die Klugheit Abigails, der Frau Nabals, vermochte das drohende Unheil abzuwenden. Und der Prophet Elia kündigt I. Reg. 21, 20 dem Könige Achab für seine Frevelthat, das über die sanctionirte Talio weit hinausgehende Strafgericht mit folgenden Worten an: „Ich will von Achabs Familie ausrotten mingentem ad parietem,

Digitized by Google

(eine eigenthümliche und triviale Bezeichnung für Personen männlichen Geschlechtes im Gegensatze zum weiblichen), den Mündigen und Unmündigen aus Israel." Also gegen Dt. 24, 16 soll die ganze Familie für das Verbrechen eines einzelnen büßen. — Bei Jeremias endlich werden jene Zeiten, in welchen die Talio dem Gesetze entsprechend sich auf den Uebelthäter beschränkt, den Juden als Zeiten der Ordnung und des gesetzlichen Rechtes 31, 29 mit den Worten angekündigt: „In jenen Tagen wird man nicht mehr sagen: „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden", d. h. es werden die Kinder nicht mehr für die Verbrechen der Väter büßen müssen. Aus diesen Worten aber folgt nothwendig, daß zu Jeremias Zeiten eine gesetzwidrige Ueberschreitung der Schranken der Talio durchaus nicht zu den Seltenheiten gehörte.

Nach diesen Darlegungen halte ich es für vollständig unrichtig, die Blutrache im mosaischen Gesetze nur als „eine künstliche Ausdehnung der Talio" im engeren Sinne zu bezeichnen. Im Gegentheile: Gerade in der Blutrache bekundet sich schon Anfangs die mehr minder klare Ueberzeugung, daß der Mord oder die Tödtung d. h. das Verbrechen κατ' ἐξοχήν, eine gleichwerthige Sühne verlange; das ist die erste Erscheinung der Talio. Sie wird auch zunächst in dieser Form ins Gesetz aufgenommen, dann erst auf geringere Verbrechen angewendet und für alle Fälle durch gesetzliche Schranken auf das richtige Maß zurückgeführt.

XX.

Bischof Talleyrand und der heilige Stuhl.

Das Concordat mit der cisalpinischen Republik.

(Von Prälat Dr. Bellesheim.)

In erfolgreicher Weise werden die Schätze des geheimen vatikanischen Archivs mit Bezug auf das verflossene 19. Jahrhundert fortgesetzt dem wissenschaftlichen Publikum erschlossen. Je länger die Zeiträume sich ausdehnen, welche uns von den bedeutungsvollen Thatsachen der Wiederherstellung der katholischen Religion in Frankreich und den mit ihm verbundenen oder ihm unterworfenen Ländern heute trennen, um so gründlicher schwinden

Digitized by Google

heute die Bedenken, welche noch im Laufe des 19. Jahrhunderts unter der Herrschaft des dritten Napoléon zu sorgfältiger Behütung und Geheimhaltung der französischen Aktenstücke zwingen mochten. Auch das soeben ans Licht getretene zweite Werk des mit feinem geschichtlichem Sinn begabten P. Rinieri über die Aussöhnung des ehemaligen Bischofs von Autun, und der übrigen sogenannten constitutionellen Prälaten, sammt den Mitgliedern der niedern Geistlichkeit mit dem apostolischen Stuhle, nebst seiner ausführlichen Darstellung des Congresses von Lyon und der Vereinbarung Pius VII. mit der cisalpinischen Republik vom 16. September 1803 ist auf den bisher unbekannten Akten des vatikanischen Archivs aufgebaut[1]). Außerdem aber bringt er im Anhange eine lange Reihe von cardinalizischen Gutachten über wichtige Fragen der in Paris vom Cardinallegaten Caprara gepflogenen Verhandlungen, sowie über den von 1801 bis 1802 in Lyon versammelten Congreß, welcher die Bestimmung hatte, die politischen und religiösen Grundgesetze des von Napoléon ins Leben gerufenen cisalpinischen Freistaates festzulegen. Selbstverständlich wird die zeitgenössische Litteratur über die in Rede stehenden Fragen ausgiebig herangezogen, wobei auf den ehemaligen Geheimarchivar Augustin Theiner dunkle Schatten fallen. Von ihm bemerkt Rinieri gleich in der Vorrede: „Theiner's Darstellung ist nicht blos ungenau, sondern auch voll von Vorurtheilen und geradezu gefälscht.[2])"

Der erste Theil beleuchtet die Stellung des heiligen Stuhles zu der neuen Kirche Frankreichs. Vorab kommen die sogenannten organischen Artikel zur Verhandlung, die aber dem feierlich vereinbarten Concordat gegenüber vielmehr als unorganisch bezeichnet werden sollten, da sie der innersten Natur und Wesenheit desselben zuwiderlaufen und einem rein willkürlichen Verfahren der Regierung des ersten Consuls ihr Entstehen ver-

1) P. Ilario Rinieri. La diplomazia pontificia nel secolo XIX. Reconciliazione del Talleyrand e de' preti di second' ordine. Il congresso di Lione. Concordato tra la s. Sede e la repubblica italiana anno 1802—1805. Da documenti inediti del archivio vaticano. Volume secondo. Roma. Ufficio della civiltà cattolica. 1900. 8 pag. IX. 332. Lire 4. Mit einem Brustbild des Generals Bonaparte in Lichtdruck nach einem Gemälde von Appiani. Ueber den ersten Band vgl. Katholik 1902. I, 512.

2) Rinieri VII. Quella (la narrazione del P. Theiner) è non solamente inesatta, ma esposta con pregiudizio, e falsata addirittura.

Digitized by Google

danken. Schon die Thatsache, daß vom 18. April 1802, dem Tage der durch den Cardinallegaten Caprara zu Notre-Dame in Paris in Gegenwart der gesammten officiellen Welt vollzogenen Verkündigung des Concordates, bis zum 8. Mai keinerlei Nachrichten aus Paris nach Rom gelangt, ließ den Staatssekretär Consalvi das Schlimmste befürchten. Die Aeußerungen des letzteren in seinem Schreiben an die päpstlichen Nuntien bei den verschiedenen europäischen Höfen vom 18. Mai 1802 geben einen Begriff von dem Schmerz des hl. Vaters über die Gewaltthat des ersten Consuls, über die bedenkliche Art der Aussöhnung der constitutionellen Bischöfe mit Rom und über den für den Papst beleidigenden Eid, welchen man Caprara in Paris hatte schwören lassen. In dem nämlichen Briefe berichtet Consalvi über die Verhandlungen einer mit diesen Fragen befaßten Congregation von Cardinälen, in welcher zugleich die berühmte Allokution festgestellt wurde, in welcher Pius VII. am 24. Mai 1802 der katholischen Welt seine Freude über die Wiederherstellung der Religion in Frankreich, zugleich aber seinen Schmerz über die Beeinträchtigungen der kirchlichen Freiheit durch den ersten Consul kund gab [1]). Die Art und Weise, in welcher der Papst sich seiner Aufgabe entledigte, bezeugt seine apostolische Festigkeit, aber auch seine hohe Weisheit und weltmännische Klugheit. In ein tieferes Verständniß dieses denkwürdigen Aktenstückes führt uns ein die Circularnote Consalvi's an die päpstlichen Nuntien vom 25. Mai 1802. „Es besteht die Hoffnung," bemerkt der Cardinal, „daß diese Ansprache die Welt zufriedenstelle, und zugleich in Frankreich keinen Anstoß errege. Sollte das Gegentheil eintreffen, so bleibt uns nichts übrig, als daß wir uns der göttlichen Vorsehung in die Arme werfen [2])."

Dazu sollte sich bald Gelegenheit darbieten, indem der erste Consul den ihm ertheilten Tadel mit wenig verhaltenem Aerger aufnahm und zuerst durch den Gesandten Cacault in Rom Einsprache erheben ließ, dann aber in einem Briefe an Pius VII. bittere Beschwerde erhob. Im Geiste des am Ostersonntag den 18. April unter dem Titel Concordat veröffentlichten Bandes mit dem wirklichen Concordat in 17 Artikeln, und den sog. 77 organischen Artikeln war es, daß dann am 8. Juni 1802 im

1) Rinieri 2. Questo affare è veramente amarissimo.

2) Rinieri 12.

Digitized by Google

Moniteur die Allokution des Papstes erschien, aber mit dem beißenden Bemerken, die Sprache des hl. Vaters hinsichtlich der organischen Artikel sei lediglich der Ausdruck der alten Abneigung Roms wider die gallikanischen Freiheiten. Außerdem enthielt die französische Uebersetzung des Concordates willkürliche Zuthaten und Auslassungen [1]).

Auch für seine Schoßkinder, die wenigen constitutionellen Bischöfe, brach der erste Consul im Briefe an den Papst vom 14. Juni 1802 eine Lanze. Er berichtet über die Verehrung, welche ihnen die Gläubigen entgegenbrächten und schleudert Sr. Heiligkeit die hübsche Bemerkung entgegen: „Der Cardinallegat hat einige Theologen in seiner Umgebung, deren Gesichtskreis nicht hinlänglich weit ist" [2]). Von welcher Geistesrichtung diese Bischöfe waren, das bezeugen Rinieri's Mittheilungen aus der im Vatikanischen Archiv beruhenden italienischen „Denkschrift des Titularerzbischofs Msgr. Bertalozzi von Edessa über die Haltung der Constitutionellen". Fünf dieser Bischöfe wurden vom hl. Stuhl als relapsi erklärt, die sich aber Pius VII. bei dessen Aufenthalt in Paris 1804 unterwarfen, so daß von da an der gesammte französische Episcopat mit dem apostolischen Stuhle wieder geeinigt war [3]).

Nicht weniger charakteristisch für die napoleonische Kirchenpolitik erscheint das zweite Kapitel mit der Darstellung der „Wiederaussöhnung der constitutionellen Priester". Zu den diplomatischen Umtrieben gewöhnlicher Art gesellte sich die Anwendung von Gewalt gegenüber dem Cardinallegaten, welcher, anfangs dem Sturme Trotz bietend, schließlich vor seiner Macht zurückgewichen ist. Die Haltung der betheiligten Factoren faßt Rinieri treffend in die Worte zusammen: „Das Werk der Wiederaussöhnung der Priester war auf Seite der französischen Regierung, oder vielmehr des ersten Consuls, in welchem jene sich verkörperte, noch verschmitzter und aufrührerischer als bei der Wiederaussöhnung der Bischöfe, auf Seite des Cardinals Caprara eine Quelle von Verdemüthigungen und Schwäche, für den hl. Stuhl dagegen über die Maßen schmerzlich" [4]). Es ist

1) Ibid. 15.
2) Ibid. 16.
3) Ibid. 19.
4) Rinieri 21—22.

Digitized by Google

geradezu unglaublich, welche Beanstandungen auf Seite der Regierung die zwischen Caprara und den Bischöfen für die Wiederaussöhnung der constitutionellen Priester vereinbarte Formel erfuhr und zu welch elenden Umtrieben gegen den Cardinal dieselbe Veranlassung dargeboten hat[1]). Was die mit dem Geiste des Gallikanismus erfüllten Söhne der Revolution am tiefsten verletzte, war der in der angezogenen Formel enthaltene Hinweis auf Pius VI. und dessen berühmte Breven vom 19. März und 13. April 1792 gegen die grundstürzende bürgerliche Verfassung der französischen Geistlichkeit. Das wüthende Gebahren des ersten Consuls gegenüber Caprara in der Audienz zu Malmaison bei Paris am 9. Juni[2]), die „des Ministers eines Sultans würdigen" Schreiben des Cultusministers Portalis an den Legaten[3]), die fortgesetzten Drohungen mit dem Ausbruch eines Schisma, das berüchtigte Rundschreiben des Cultusministers Portalis an sämmtliche Bischöfe über die Aussöhnung der constitutionellen Priester, alles das stimmte den Cardinallegaten zu gefährlicher Nachgiebigkeit und zur Billigung einer Formel bei der Aussöhnung der Constitutionellen, welche den Ungehorsam wider den apostolischen Stuhl nur elend verhüllte. Die Gegenüberstellung der römischen und der französischen Formel genügen vollkommen zur Begründung des schismatischen Geistes, welcher die letztere erfüllte[4]). Rinieri's Darstellung läßt auf Grund der vatikanischen Akten keinen Zweifel darüber, daß sie vom ersten Consul selbst ausging, dem Talleyrand sie eingerathen hatte. Der Legat wurde durch den Cardinal Consalvi wegen seiner Genehmigung der französischen Formel getadelt, keineswegs aber gelobt, wie Theiner zu behaupten wagt, dem Rinieri eine lange

---

1) Rinieri 22. Sie lautete: J'abandonne le bénéfice que j'avais occupé sans l'institution canonique. Je me soumets entièrement aux jugements portés par le Saint-Siège sur les affaires ecclésiastiques de France, et je professe une vraie et sincère obéissance au Souverain Pontife et à mon évêque légitime.

2) Rinieri 27.

3) Ibid. 33.

4) Rinieri 49. Die vom ersten Consul angeordnete Formel lautete: J'adhère au Concordat, et je suis dans la communion de mon évêque nommé par le Premier Consul et institué par le Pape.

Digitized by Google

Reihe von Entstellungen der geschichtlichen Wahrheit in dieser Materie nachweist [1]).

Nicht minder bitter für den heiligen Vater als die Behandlung der constitutionellen Priester durch den ersten Consul, war sein Auftreten gegenüber Rom in der die Gemüther aufregenden Frage der Amtsentlassung des berüchtigten Bischofs, damaligen Staatsministers Talleyrand. Auch hier bringt Rinieri viele bedeutende neue Aufschlüsse, welche neben der Verschmitztheit und Unaufrichtigkeit des Corsen die hohe Weisheit, Milde und Aufrichtigkeit des apostolischen Stuhles ins Licht stellen. Dem Verfasser wird jeder Leser zu aufrichtigem Danke sich verbunden erachten wegen des kurzen aber belehrenden Lebensbildes, welcher er von Talleyrand entwirft [2]). Der traurige Geistesgang dieses abgefallenen Bischofs erklärt die dämonische Thätigkeit, welche er während der Verhandlungen des Concordats zum unersetzlichen Schaden der Kirche entfaltete, insbesondere die Netze, mit denen er den ersten Consul in allen Stufen der Berathungen umgarnte, endlich das Ansinnen an Pius VII, ihm die Erlaubniß zur Eingehung einer Ehe zu gewähren. Daß Pius VI. in dem klassischen Breve [3]) *Caritas* vom 13. April 1792 ihn öffentlich unter Bezeichnung seines Namens als „constitutionis fautor acerrimus" der katholischen Welt gekennzeichnet und ihm wegen sakrilegisch gespendeten Weihen verdiente Vorwürfe gemacht, hat Talleyrand nicht vergessen.

Aus den vatikanischen Urkunden ersehen wir, daß Talleyrand bereits im Monat Februar 1802 dem Legaten Caprara in Paris und dem Cardinal Consalvi in Rom zum Zwecke seiner Aussöhnung mit der Kirche sich näherte. Vor jenem erschien der schlaue Diplomat wie ein reuiger Sünder, den letztern bat er unter dem Titel der Freundschaft, ihm zur Erreichung seines Zieles behülflich sein zu wollen, was Consalvi am 3. März 1802 in einem Briefe an Caprara mit dem Bemerken zusagte, die Sache solle außerdem im tiefsten Geheimniß behandelt werden [4]). Allerdings konnte Rinieri das Original der von Talleyrand dem hl. Stuhl eingereichten Bittschrift nicht mehr ausfindig machen.

1) Rinieri 46.
2) Ibid. 55—58.
3) Nicht Bulle, wie Rinieri 57 schreibt.
4) Rinieri 59.

Digitized by Google

Aus der im Vatikanischen Archiv aufbewahrten Begutachtung derselben durch den Cardinal di Pietro erhellt, daß der Exbischof ungeachtet aller Versicherungen seiner Anhänglichkeit an die Kirche, den Hauptfragepunkt, nämlich die Abschwörung seiner Irrthümer und die Annahme des Breve *Caritas* einfach umgeht[1]). Unter Berücksichtigung dieser Umstände erging ein vom Cardinaldekan Antonelli entworfenes Breve zur Aussöhnung Talleyrands mit der Kirche, während die Pönitentiarie die erforderlichen Fakultäten zur Absolution verlieh. In Paris angelangt und von Caprara geprüft, wurden diese Aktenstücke vom Legaten zurückbehalten, weil er eine Verstimmung des Exbischofs und des ersten Consuls davon erwartete[2]).

Bald darauf hat der erste Consul mit dem ganzen Feuer seiner ungestümen Natur die Sache aufgegriffen. Was er vom Papste für Talleyrand verlangte, war nicht blos einfache Versetzung in den Laienstand, sondern auch die Erlaubniß zur Eingehung einer Ehe. „Ein Bataillonscommandeur", schrieb Consalvi in einer Circulardepesche an die Nuntien vom 10. Juni 1802, „ist als außerordentlicher Gesandter mit einem Briefe des ersten Consuls angekommen", der Hauptgegenstand des Schreibens ist eine neue, für Se. Heiligkeit schmerzvolle Angelegenheit. Der erste Consul nimmt ein persönliches Interesse daran, daß M. Talleyrand die Erlaubniß zur Verehelichung empfange" [3]). Zu rascherer Abwickelung der Sache hatten die Pariser Gelehrten eine Reihe von Beispielen angezogen, in denen die Päpste angeblich ähnliche Befugnisse ausgestellt haben sollten[4]). Aus einem Gutachten des damaligen Leiters des vatikanischen Geheimarchivs, Msgr. Marini, geht indeß hervor, daß es sich in keinem der vom ersten Consul angezogenen Beispiele um einen consecrirten Bischof handelt, einem solchen hat der hl. Stuhl nach Ausweis der Thatsachen Dispense vom Gesetz der Eheloſigkeit niemals gewährt. Uebrigens kann ich nicht umhin, meiner Verwunderung darüber Ausdruck zu leihen, daß sowohl dem Msgr. Marini, wie auch P. Rinieri der beste positive Beweisgrund in dieser Angelegenheit

1) Ibid. 60.

2) Ibid. 60.

3) Rinieri 64. Prende il Primo Console un personale interesse, che M. Talleyrand sia autorizzato a prender moglie.

4) Rinieri 67.

Digitized by Google

entgangen ist, obwohl derselbe einer Zeit angehört, die kaum zwanzig Jahre hinter dem damaligen Gange der Ereignisse zurücklag. Es ist der vom Cardinal Moran aus dem Archiv des Vatikans ans Licht gestellte und im dritten Bande der Geschichte der katholischen Kirche Irlands verwerthete Briefwechsel zwischen Pius VI. und dem Bischof John Butler von Cork in Irland, welcher durch Erbschaft in den Besitz der ausgedehnten Herrschaft Dunboyne gelangt, als letzter seines Geschlechts im dreiundzwanzigsten Jahre seines Episkopates von dem wahnsinnigen Gedanken erfaßt, seine Familie fortpflanzen zu müssen, vom Papst die Befugniß zur Eingehung einer Ehe sich erbeten hat. Sie wurde abgelehnt. Jetzt trat er zum Protestantismus über und ehelichte eine protestantische Verwandte. Aus dem Briefe Pius VI. vom 9. Juni 1787 mußte er das gewichtige Wort vernehmen: „In der Tiefe unserer Seele erschauerten wir ob dieses Verbrechens und finden auch jetzt in unserm Schmerz keine Worte, um die Schwere desselben zu schildern [1])".

Genau in der nämlichen Richtung bewegte sich das Verfahren Pius VII. Das Ergebniß der Berathungen einer Cardinalscongregation in dieser wichtigen Frage lautete dahin, dem ersten Consul werde der Papst die Gründe der Versagung der für Talleyrand erbetenen Erlaubniß darlegen und außerdem ein neues Breve erlassen, welches den vormaligen Bischof von Autun in den Laienstand versetze unter gleichzeitiger Aufrechthaltung der von ihm gelobten Eheloſigkeit. Zur Aufklärung der öffentlichen Meinung an den Höfen begründete Consalvi in einer Depesche an sämmtliche Nuntiaturen das Verfahren des hl. Vaters mit dem Bemerken „die sorgfältigsten Bemühungen, die zu dem Zwecke angestellt wurden, um zu erkennen, ob in der That ein Beispiel einer solchen einem Bischofe bewilligten Dispense vorliege, haben die Nichtigkeit einer solchen Annahme dargethan. Daher die Nothwendigkeit, den Bittsteller, wie auch seinen Anwalt nicht zu befriedigen" [2]). Ganz anders verfuhr der erste Consul. Von einer wörtlichen Mittheilung des Talleyrand-Breve mußte er selbstverständlich Abstehen nehmen. Dagegen erschien am 20. August 1802 im Moniteur ein Arrêté des ersten Consuls

1) A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland III. (Mainz 1891). S. 184.

2) Rinieri 70.

Digitized by Google

mit dem Bemerken, durch Breve vom 29. Juni, sei Talleyrand in das Verhältniß eines Weltmannes und Laien versetzt worden, und dieses solle seine volle und ganze Wirkung erhalten [1]).

Selbstverständlich diente das Breve, welches Talleyrand sorgfältig geheim hielt, dem Minister nur als Deckmantel, um die Legalität seiner Ehe mit der geschiedenen Madame Grand zu schützen. Im Publikum ging die Mähr um und wurde vielfach als wahr angenommen, der Papst habe die Ehe gestattet. Um den tiefen Schmerz zu begreifen, welcher Pius VII. aus diesen Vorgängen entstand, lese man das Schreiben Consalvi's an Caprara, welches den Cardinallegaten tadelt, weil er „über die Eheangelegenheit, von welcher alle Briefe reden, nicht einmal eine Zeile geschrieben habe" [2]). Es hätte nahegelegen, das Breve der Säkularisation der Oeffentlichkeit zu übergeben. „Indessen", so belehrte Consalvi die Nuntien an den verschiedenen europäischen Höfen, „glaubt Se. Heiligkeit, das Breve nicht veröffentlichen zu sollen, weil man ihn (Talleyrand) zum Nachtheil der Religion reizen würde, da man ihm, als er es nachsuchte, das Versprechen der Nicht-Veröffentlichung ertheilt hat, indem er damals betonte, das diene zur Aufrechthaltung seines Ansehens in Frankreich, wenngleich das Breve höchst maßvoll aus dem Grunde war, da es ihm die Erlaubniß zur Verehelichung versagte." Von ausschlaggebender Bedeutung aber für die Beurtheilung des hl. Stuhles, aber nicht minder Talleyrands selbst, sind die folgenden Worte des Cardinalstaatssekretärs. „Ich kann nicht umhin", bemerkt er, „Sie zu benachrichtigen, daß das Breve der von ihm (Talleyrand) vorgelegten Bittschrift entspricht, in welcher er die Befugniß zur Verehelichung gar nicht erwähnte, sondern nur die Aussöhnung mit der Kirche und die Befugniß zur Bekleidung weltlicher Aemter und der Nichtausübung der Weihen nachsuchte. Deßhalb redet auch das Breve nicht vom Heirathen" [3]). Was man in Rom namentlich be-

1) Das Breve Pius VII. vom 29. Juni 1802 steht wörtlich bei Rinieri 265. Es reducirt den Exbischof nur ad communionem laicalem, benimmt ihm die Erlaubniß zur erlaubten Ausübung bischöflicher und kirchlicher Funktionen, gestattet ihm, weltliche Aemter zu bekleiden und ermuntert ihn, in diesen Stellungen für das Wohl der Religion zu arbeiten. Der Eingehung einer Ehe ist mit keinem Worte gedacht.

2) Rinieri 75.

3) Rinieri 76.

Digitized by Google

fürchtete, war die Abschließung der Ehe durch Talleyrand vor einem katholischen Pfarrer. „Der heilige Vater wünscht", so mußte Consalvi an Caprara schreiben, „Euer Eminenz möchten genau melden, ob die Verehelichung vor sich gegangen, insbesondere, ob sie in facie ecclesiae erfolgt ist, was der hl. Vater unmöglich annehmen kann" [1]). Leider theilt Rinieri mit, daß Caprara's Briefe zum größten Theil im vatikanischen Archiv fehlen, und daß Talleyrand nicht bloß vor dem Civilstandsbeamten heirathete, sondern „wie es scheint auch den Segen eines Priesters für seine öffentliche Ehe sich zu erhaschen wußte" [2]).

Kaum waren die religiösen Angelegenheiten der französischen Kirche nothdürftig geordnet, als der erste Consul, dessen unbeugsame Energie nur von der Größe seiner staatsmännischen Pläne übertroffen wurde, dem 1797 von ihm geschaffenen Gebilde der cisalpinischen Republik festen Bestand zu geben suchte. Nachdem er durch den berühmten Sieg bei Marengo über die Oesterreicher im Juni 1800 die Republik zum zweiten Mal ins Dasein gerufen, trat auf seinen Befehl im Dezember 1800 der Congreß von Lyon zusammen, mit dem sich der zweite Theil der Arbeit von Rinieri befaßt. Auf Grund der vatikanischen Urkunden schildert er die Vorgänge auf der Versammlung selbst, sodann die Verhandlungen über das Concordat mit Napoléon, als Präsidenten des italienischen Freistaates. Aus der Lombardei und Theilen von Venedig, dem Kirchenstaat und anderen Gebieten zusammengelegt, hatte diese Schöpfung des ersten Consuls sich jetzt in Lyon eine neue bürgerliche und kirchliche Verfassung zu geben. Von Freiheit der Verhandlungen war keine Rede, denn Talleyrand und der später in Lyon eingetroffene erste Consul beherrschten alle Sitzungen mit unumschränkter Macht. Nur die Geistlichkeit, die durch Erzbischöfe, Bischöfe, Domherrn und Pfarrer vertreten war, hat durchgehends ehrenvoll ihre Stellung behauptet. Und gerade für diese Partie konnte Rinieri das bisher unbekannte Tagebuch eines scharfsinnigen, rednerisch schlagfertigen und schriftstellerisch fleißigen Theilnehmers am Congresse unter Einflechtung reicher Auszüge in seine eigene Darstellung benützen. Es ist der Bischof Bonaventura Gazola von Cervia, welcher die Vorgänge in Lyon treffend beschrieben und

1) Ibid. 77.
2) Ibid. 77.

Digitized by Google

nach Beendigung der Verhandlungen Pius VII. darüber Vortrag gehalten hat.

Aus dem erdrückenden Reichthum des Materials können hierorts nur zwei Punkte hervorgehoben werden. In erster Linie sind bemerkenswerth die Reden, in welchen der Bischof an dem Staatsgrundgesetz der Republik scharfe Kritik übt. Dieses spiegelte die Züge seines Vaters, der französischen Verfassung mit ihren sogenannten Menschenrechten unter gleichzeitiger Beseitigung der Gottesrechte, vollkommen ab. Der Bischof wendet sich schlagfertig wider diesen Rattenkönig von Irrthümern und erinnert den Leser dabei nicht selten an die Sätze des Syllabus vom 8. Dezember 1864, welcher den modernen Reformtheologen und Politikern ein Dorn im Auge zu sein scheint[1]).

Sodann ist zu beachten, daß die Deputirten der cisalpinischen Geistlichkeit die vom ersten Consul vorgeschlagenen organischen Artikel, eine getreue Nachbildung derjenigen des französischen Concordates abgelehnt haben. Wie der Bischof bemerkt, gingen sie aus vom ersten Consul, der kirchlichen Deputation und einigen Notabeln weltlichen Standes, unter denen der Advokat Aldini sich befand. Aber die Geistlichen der kirchlichen Deputation, wie auch die übrigen Geistlichen, haben stets Verwahrung dagegen eingelegt, sie könnten diesen Bestimmungen sich nicht unterwerfen, sie nicht annehmen, ihnen nicht ihre Zustimmung schenken, bevor nicht der hl. Stuhl sie genehmigt, der allein kirchliche Gesetze erlassen und die bestehende von allen angenommene und vom Concil von Trient bestätigte Disciplin der Kirche, verändern kann[2]). Trotzdem nahm der Congreß diese Artikel an, während die Bischöfe wenigstens der neuen Staatsverfassung ihre Zustimmung ertheilten[3]).

Beim Bekanntwerden dieser Ereignisse erfaßte tiefe Bestürzung die hohen geistlichen Kreise Roms. „Die Haare stehen einem zu Berge", bemerkte der Cardinaldekan Antonelli in einem Gutachten[4]). Was man insbesondere tadeln zu sollen glaubte, war die Befürwortung der cisalpinischen Verfassung durch den Erzbischof Codronchi von Ravenna, sowie die Verwegenheit, welche

1) Rinieri 97. 102.
2) Rinieri 127, 129.
3) Ibid. 142.
4) Rinieri 142. Sono tutte pezze che fanno arricciare i capelli.

Digitized by Google

die Bischöfe gehabt, indem sie dieselbe dem Papste unterbreiteten, damit er sie segnen möchte[1]". Um aufklärend bei den Höfen wirken zu können, richtete Consalvi am 20. März 1802 eine chiffrirte Depesche an die Nuntien, welche die dem ersten Consul durch den Papst ertheilte Antwort auf dessen Bitte um Genehmigung der kirchenpolitischen Beschlüsse des Congresses kurz mittheilt und die bedrängte Lage des Papstes gegenüber der französischen Regierung in den Worten kundgiebt: „Glauben Sie, daß wir uns beständig in großer Beklemmung des Geistes befinden, und daß wir bei jedem Schritte, wie man zu sagen pflegt, auf einen Felsen, ja auf einen unübersteiglichen Berg stoßen[2])."

Mit gewohnter Schlauheit und Gewalt ist der erste Consul auch bei den Verhandlungen über das cisalpinische Concordat verfahren. Zuerst schickte er seine cisalpinische Regierung ins Treffen, deren Leiter Graf Melzi am 23. Juni 1802 eine Reihe antikirchlicher Dekrete erließ[3]), die im Geiste des in der Lombardei umherschleichenden Josephinismus gehalten waren. Eben im Jahre 1802 hatte diese unheilvolle Kirchenpolitik in einer anonymen Broschüre: „Teofilo a Callisto. Milano" einen Anwalt gefunden, gegen deren Sophistereien P. Fontana dem Cardinal Consalvi eine Reihe kanonistischer Bemerkungen einreichte, deren Hauptgedanken Rinieri dankenswerth zum Abdruck bringt[4]). Bald darauf empfing der erste Consul den Legaten Caprara, kündigte seine Absicht zum Abschluß eines italienischen Concordates an und hatte zugleich einen Entwurf zu einem solchen in der Hand. Dem Entwurf folgten Drohungen, Vorlage reihte sich in raschem Wechsel an Vorlage. In seiner Ungeduld und seinem Unmuth über die zwischen den beiden Unterhändlern Caprara und Marescalchi vereinbarte Abschaffung der genannten Dekrete vom 23. Juni griff er selbst ein durch eigenmächtige Beifügung neuer Artikel. Endlich einigte man sich auf einen fünften Entwurf am 16. September 1803, welcher die Genehmigung des hl. Stuhles empfing, so daß am 16. November und 2. Dezember dieses Jahres der Austausch der Urkunden stattfinden konnte. Das italienische Concordat, welches dem französischen nachgebildet ist, besteht aus 22

1) Rinieri 143.
2) Ibid. 146.
3) Ibid. 152.
4) Rinieri 167.

Digitized by Google

Artikeln. Leider sollte die Freude Pius VII. über diesen Vertrag nur von kurzer Dauer sein. Denn am 26. Januar 1804 erfolgte dessen Verkündigung in Mailand sammt zwölf organischen Artikeln, welche die Bedeutung desselben im Keime erstickten [1]).

Vergebens suchte Pius VII. in unerschrockenen Briefen den ersten Consul von seinem Unrechte zu überzeugen. Vergebens legte Consalvi gegen weitere die Freiheit der Kirche beeinträchtigende Dekrete der Regierung in Mailand vom 8. und 27. Juni 1805 beim Cardinal Fesch, dem diplomatischen Vertreter des Kaisers der Franzosen und Königs von Italien am 30. Juli 1805 Verwahrung ein [2]). Nach dem Frieden von Preßburg, der ihm Italien unterwarf, ging der Kaiser in seiner tyrannischen Willkür soweit, daß er eigenmächtig das italienische Concordat auf Lucca, Parma und Piacenza, das französische Concordat auf andere Theile Italiens ausdehnte [3]). Das Verhältniß zwischen ihm und Pius VII. hatte er freventlich getrübt. Auf der betretenen verhängnißvollen Bahn ist der Kaiser hinabgeglitten, bis er endlich am 5. Juli 1809 die sacrilegische Wegführung des heiligen Vaters vollziehen ließ.

Ein Rückblick auf die langwierigen und angstvollen Verhandlungen welche jedem der beiden Concordate, dem französischen, wie dem italienischen voraufgingen, sowie auf die Art der Behandlung dieser feierlichen Verträge durch die beiden übereinkommenden Theile ruft die Ueberzeugung hervor, daß die französische Staatsregierung, die in Bonaparte und Talleyrand verkörpert war, das Recht und die Gerechtigkeit mit Füßen getreten, während das Recht, die Aufrichtigkeit, die Ehrlichkeit auf Seiten des apostolischen Stuhles glänzen.

Dem nächsten Bande Rinieri's, welcher Consalvi in seiner Thätigkeit auf dem Congreß in Wien schildern wird, sehen wir mit Spannung entgegen.

---

1) Ibid. 208.
2) Ibid. 219.
3) Ibid. 226.

Digitized by Google

XXI.

Die Acten der Dominicanergeneralcapitel während des Ordensschismas.

(Von Carl Maria Kaufmann.)

Das Generalcapitel von Carcassone (Prov. Toulouse) ward zu Pfingsten 1378 eröffnet, also kurz nach dem Tode Gregors XI. (27. März 1378), von dem das Gerücht ging, er habe ein allgemeines Schisma vorausgesagt. Die Papstwahl hatte einen abnormen Verlauf genommen. Die Menge, welche die Nacht hindurch auf das Resultat wartete, brach am 8. April ins Conclave ein und begrüßte infolge eines irrthümlichen Berichtes den Cardinal von S. Peter als Papst. Schnell wurde sie eines besseren belehrt und der erwählte Bartholomäus von Bari als Urban VI. am 18. April feierlich gekrönt. Sein rücksichtsloses Vorgehen brachte ihm aber wenig Freunde und zur Zeit des Capitels von Carcassone mag die Intrigue, welche Frankreich mehr aus nationalen Gründen gegen ihn ins Werk setzte, schon stark das allgemeine Interesse beherrscht haben. Die Capitelacten von 1378 lassen freilich noch nichts davon merken. Die stereotype Notiz unter den suffragia pro vivis hätte sonst auch diesmal Gelegenheit geboten, einen Hinweis auf die Gefahr solcher Umtriebe anzuknüpfen [1]).

Die wichtigeren Bestimmungen dieses Capitels lassen die Gesammtlage des Dominikanerordens als ziemlich normale erscheinen. In Rußland hatte sich ein gewisser Ganzellaus zum Vicar „der russischen Provinz" aufgeworfen, die thatsächlich gar nicht existirte. Man spricht ihn des Kerkers schuldig und die Acten betonen,

1) Cf. Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica tom. IV. p. 457 ed. fr. *Benedictus Maria Reichert*. Romae 1899. Ich citire in der Folge MOPH und bemerke, daß der hier in Betracht kommende dritte Band der Akten den VIII. in der ganzen Sammlung bildet. Ueber die Editionsprincipien, denen der rastlos thätige Herausgeber auch weiterhin treu geblieben ist, habe ich ausführlich in dieser Zeitschrift (1900, 2, 565) berichtet.

Digitized by Google

daß die russischen Klöster nach wie vor zur provincia Poloniae zählen sollen.

Eine die Pflege der Ordensurkunden berührende Bestimmung der ersten Generalcapitel wird in neuer und erweiterter Form im Anschluß an den einschlägigen Beschluß der Versammlung zu Bourges (1376) eingeschärft[1]): quod acta capitulorum generalium . . . portentur ad provincias scripta in pergamenis et de bona littera sub sigillo magistri ordinis reverendi; auch den Acten der Provincialcapitel soll solche Sorgfalt gewidmet werden und die Bestimmungen sollen einmal im Monat bei Tisch oder im Capitel zur Verlesung gelangen. Die Oberen haben dafür zu sorgen, daß die Acten in bibliotheca communi firma sub clausura per fratrem aliquem ad hoc specialiter deputatum bewacht werden, taliter quod futuris temporibus *ibidem valeant reperiri*. Wie gut thaten sie daran und wie schwer ist trotz allem dem gelehrten Editor die Suche nach ihnen im Staub der spanischen und französischen Archive mitunter geworden!

Wie viele vorhergehende, so betont auch dieses Capitel die Nothwendigkeit der Auswahl und guten Erziehung der Novizen, welche des Ordens murale et radicale fundamentum bilden sollen.

Die seit einigen Jahren zur Pflicht gemachte Taxe pro expensis factis et faciendis bei der Ordenscurie in Rom wird auf sex florenos bonos de Florencia festgesetzt.

Unter den Professuren, die in Paris, Canterbury, Köln, Bologna usw. neu besetzt werden, befinden sich Namen von Klang und Ansehen. Den Hauptraum in den Capitelsverhandlungen nehmen die Klagen des Magisters Elias ein über die bei seiner Visitation in England vorgefundenen Mißstände, die sich nicht auf offenen Ungehorsam beschränken, sondern sogar in Gewaltausbrüchen bestanden: vicarios patris magistri impedierunt, male tractaverunt, comminatoriis verbis, contumeliosis angariis et multis aliis iniuriis affecerunt, et quod peius et gravius reputamus, per brachium seculare vicarium reverendi magistri ordinis, ecclesie immunitatem violantes, in loco excommunicato arrestaverunt etc. etc. Das Verdict lautet schließlich auf Kerker für alle excommunicirten Fratres. Die Fratres G. de

1) MOPH IV., p. 428 u. 442.

Digitized by Google

Benchiniquis, Thomas Boquerelli — beide Theologieprofessoren — und G. de Bencanor haben sich wegen diverser Contraventionen in Rom innerhalb sechs Monate zu verantworten.

Schließlich soll das nächste Capitel in Jahresfrist zu Zaragoza abgehalten werden.

Das unterdessen hereingebrochene abendländische Schisma machte dies zur Unmöglichkeit.

Schon am 21. September hatten die Franzosen, denen die Ereignisse bei der Wahl in Rom willkommene Hilfe schienen, zu Fondi eine Neuwahl inscenirt und den Cardinal von Genf als Clemens VII. auf den Thron erhoben, der in Avignon errichtet wurde, nachdem ihm Rom verschlossen blieb. Die Orden waren damals schon zu mächtige Factoren in der Gesammtkirche, als daß man nicht bei Zeiten sich hüben und drüben um sie bewarb. Frankreich, Spanien und Schottland hielten es mit der Obedienz von Avignon und die meisten der übrigen Länder mit Rom. Auch die Orden verfuhren nicht anders. Wenn oben gesagt wurde, die Lage des Dominicanerordens sei noch zur Zeit der Versammlung von Carcassone eine normale gewesen, so ist dies naturgemäß in Bezug auf die Stellungnahme zu den Wirren der Papstwahl zu verstehen. Die Pestjahre 1348—1350 hatten die innere Klosterzucht ja längst bedenklich ins Wanken gebracht. Fast möchte man sagen, daß gerade das Schisma den Orden wieder langsam und sicher auf den Weg der alten Observanz zurückgeführt habe. Denn darin bestand ja im Wesentlichen die geplante Reform, die unter Raymund von Capua seit 1380 ins Leben trat [1]).

Leider sind uns gerade die Acten des von den Clementisten als „anticapitulum" bezeichneten Capitels zu Bologna nicht erhalten [2]).

Das erste Generalcapitel der Urbanisten wurde auf Pfingsten 1380 nach Lausanne einberufen. Den Vorsitz führte der Gene-

1) Zu ihrer Wirkung in Deutschland vgl. Reichert's Aufsätze in der Römischen Quartalschrift 1896, S. 299 ff. u. 1897, S. 287 ff. Für die erste Entwicklung des Schismas siehe Valois, La France et le grand schisme d'Occident, Paris 1896.

2) Ebenso fehlen die Capitelsacten römischer Observanz v. J. 1382 (Buda) und 1385 (Verona), jedoch glaubt Reichert auch diese mit der Zeit wiederzufinden. Cf. MOPH VIII. p. VII.

Digitized by Google

ralmagister Elias. Es muß hervorgehoben werden, daß die Versammlung voll und ganz von ihrer Rechtmäßigkeit durchdrungen war. Ihre Beschlüsse kommen der Ordensdisciplin zu Gute, die Besetzung der Professuren ist eine regelrechte. So werden u. a. für Köln ernannt Petrus de Lonfrenensi (nach Reicherts Conjectur „de Lovaniensi") conventu zum lector principalis, als Sublector Fr. Petrus Engerlin, der spätere Provincial der Teutonia. Dem General werden vom Capitel besondere Vollmachten übertragen, namentlich aber solche circa (omnia) que paci, iusticie, honestati, tranquillitati et conservacioni ordinis et conventuum quorumcumque iudicaverit expedire.

Am eingehendsten, wenn auch nicht an erster Stelle, beschäftigt sich die ca. 280 Köpfe zählende Versammluug mit dem abendländischen Schisma und mit der dadurch hervorgehobenen Spaltung im Orden. In überaus feierlicher Form wird erklärt, das hl. Collegium habe nach dem Tode Gregorii indubitati pape XI den Cardinal Robert, tunc vocatum Gebennensem — der Schreiber fügt auf eigenes Risico hinzu in Hispania — rite und canonice zum Papst gewählt, der sich nun Clemens VII. nennt, non aliquem alium[1]). Dieser rechtmäßig erwählte sei ipso facto anzuerkennen, ihm dem Hirten haben die Schafe zu folgen: Iniungimus autem et mandamus vobis in remissionem peccatorum, ut ad premissa credenda et tenenda populos . . . exhortemini diligenter.

Das Gewicht für diese Gründe wird wesentlich verstärkt durch den von der Versammlung gleichfalls betonten Umstand, daß sie den Frater Helias, magistrum ordinis nostri indubitatum atque certum, der schon seit beinahe elf Jahren vor Ausbruch des Schismas das Generalat führt, auf Seite des Clemens (totus in se Clemens) stehe. Das Capitel setzt Strafen für Abtrünnige fest und nimmt für den Nothfall die weltliche Macht zur Vollstreckung für sich in Anspruch[2]). Alle, die wußten, daß das Generalcapitel in Lausanne tage, trotzdem aber ad anticapitulum generale, quod dicitur in Bononia presumptuose de facto celebrari gingen, werden ihrer Aemter verlustig erklärt, ebenso

1) A. a. O. p. 7.
2) A. a. O. p. 10.

Digitized by Google

wie diejenigen, welche die Bestimmungen von Lausanne nicht verbreiten oder unterdrücken.

Clemens VII. sandte der Versammlung seinen speciellen Segen. Sie schloß mit den üblichen Suffragien und berief das nächstfolgende Capitel nach Viterre (Béziers) in der Provence auf Pfingsten 1381. Von diesem Capitel ist nur eine kurze Notiz erhalten geblieben, welche P. Reichert dem Codex 587 der öffentlichen Bibliothek von Grenoble entnahm. Sie bringt nichts von Belang und kann hier übergangen werden. Die Akten der 1383 (Valladolid?) und 1385 (Dijon) stattgehabten Ordenssynoden fehlen gänzlich. Erst diejenigen vom folgenden Jahre, wo die Versammlung in Avignon selbst tagte, sind wieder intakt erhalten. Sie schärfen zunächst die Wahrung des Ordensbesitzes (darunter die libri sumptuosi) ein, beschäftigen sich mit der Krankenfürsorge innerhalb des Ordens und setzen 50 Goldgulden fest als Betrag, den jeder nach Paris oder Toulouse geschickte baccalaureus den dortigen Conventen pro Jahr als Entgelt mitzubringen habe. Zahlreiche alte Bestimmungen werden neu eingeschärft, so das so oft auf den Capiteln des 14. Jahrhunderts wiederholte Verbot alchymistischer Arbeit. Seit dem Jahre 1313 kehrt wiederholt ein Passus in den Akten wieder: cum ars, que alchimia vocatur, sit . . . prohibita et adhuc ex hoc in diversis locis ordinis pericula scandalosa surrexerint, precipit magister . . quod nullus in dicta arte studeat vel discat, operetur vel faciat operari etc.; Schriften darüber sollen verbrannt werden.[1]) Das Schisma anlangend, approbirt das avignoneser Capitel ausdrücklich alle von den früheren Capiteln über die Rebellen d. h. die Urbanisten verhängten Strafen. Ein Monat Zeit zum Verzicht — von der Kenntnißnahme der Acten an — wird denen gelassen, die a Bartholomeo antipapa aut a fr. Raymundo de Capua antimagistro ordinis nostri Würden und Aemter empfingen. Unter den „Rebellen" in Deutschland werden angeführt der Antiprovinzial Peter Engerlin, Theobald von Alelat (!), Johann Arnuld, Loquerlin, Heinrich von Zabern, Nicolaus Borlibet, Nicolaus von Lauterbach u. a. m.

1) MOPH IV. p. 65, 147 u. s. f. Die Bestimmung hängt auch mit den Klagen über die Einmischung der Fratres in die practische Medicin und Chirurgie zusammen, die ebenso verpönt war. Cf. a. a. O. p. 122, 146, 239 u. 250.

Digitized by Google

Das folgende Capitel wird für 1388 nach Rodez (Provinz Toulouse) einberufen. Eine der ersten Bestimmungen darüber, auf die auch Denifle (Chartularium III. 500) zurückkommt, wirft einiges Licht auf die damaligen Controversen bezüglich der conceptio Mariae[1]). Weitere schärfen die Observanz ein und namentlich die Beschlüsse der vorigen Versammlung. Flüchtige oder solche die unentschuldigt ohne Socius reisen, sollen eingekerkert werden, Schulden dürfen nur mit specieller Erlaubniß aufgenommen werden, und sind sofern sie außer der Obedienz den Betrag von einem Gulden überschreiten, dem Provinzial zu melden. Laienbrüder, welche infolge eines Privilegs das geistige Gewand tragen, aber nicht zu den Weihen gelangen, haben kein Wahlrecht im Orden. Die römische Curie (Ordenscurie zunächst) wird verfehmt. Wer ihr naht, verfällt ipso facto der Excommunication. Omnes autem fratres, qui se transferunt ad schismaticos, ut obedienciam ordinis valeant declinare, simpliciter carceri condemnamus[2]). Eine Summe von 1050 Gulden, die von den Conventen repartirt werden soll, wird ausgesetzt zur Bekämpfung derer, qui perperam et iniuste veritatem fidei sacreque scripture ac doctoris nostri eximii sancti Thome Parisiis condamnaverunt[3]). Unter den Suffragien des Capitels

1) MOPH VIII. p. 31 f. Des allgemeineren Interesses halber folgt die Stelle im Auszug: Cum matri Mariae (et) nostri ordinis patrone singularissime, sit precipue cultus specialis et reverencia impendenda et maxime quoniam insurgit inimicus fidei orthodoxe cuius veritatem per duces . . . beatum Albertum et sanctum Thomam . . . *doctrinaliter affirmatam* percepimus, quod mater Christi salvatoris scilicet *octuagesima die a concepcione sua, qua fuit eius corpori infusa anima* et post modicum tempus seu morulam *eadem anima cum corpore ceteris sanctis copiosius sanctificata*, ut in tribulacione nostro ordini imminenti opportunum remedium dignetur misericorditer impetrare, et *quam nonulli sub concepcionis nomine honorare conantur, nos sub nomine vere innocencie et sanctificationis* ipsam pocius honoremus, ordinamus . . . festum totum duplex de sanctificacione . . . . .

2) A. a. O. p. 38.

3) Bezeichnend ist die Aengstlichkeit, mit welcher gegen jede von Thomas abweichende Anschauung vorgegangen wird. Das Capitel von Pamplona (1355) hatte schon davor gewarnt. Eines der precepta vom J. 1352 (und schon 1346) betont unter Strafandrohung: cum ordo noster in soliditate veritatis fundatus, de scienciis vanis et curiosis non curans, sane sciencie et doctrine semper studuerit firmiter inherere, districte imponimus fra-

Digitized by Google

begrüßen wir zum erstenmal eine Verordnung, wonach pro bono statu pape et *pro sedacione presentis schismatis* dicatur in missa conventuali . . . psalmus: „Deus in adiutorium meum".

Das nächstfolgende Generalcapitel der Clementisten fand zu Zaragoza i. J. 1391 statt. Auch seine Beschlüsse zeugen von dem festen Willen, die alte Observanz aufzufrischen und den Zeitbedürfnissen gemäß zu stärken. Den Pariser Lectoren wird ans Herz gelegt, daß sie mindestens dreimal in der Woche Colleg zu lesen haben[1]). Auch die oft gerügte Freiheit in der Kleidung giebt Anlaß zu Beschwerden. Unter Kerkerstrafe wird den Mitgliedern des Ordens verboten, Angriffswaffen oder weltliche Kleidung ohne Noth oder Erlaubniß zu tragen. Ein wahres Gigerlthum wird bekämpft, wenn es heißt: quodque sub pena circulacionis et gravis culpe nullus frater portet iupetum aut camisiam aut caligas coloratas, nisi de albo etc.[2]). Gegen Curiositäten in der Kleidung hatten schon frühere Versammlungen des Ordens Stellung genommen[3]). Das Capitel verwahrt sich weiters gegen die heimliche Aufnahme von Apostaten, gegen die Reise nach Rom ohne speciellen Permeß und betont die Nothwendigkeit des Gebetes „in den Trübsalen der Kirche und des Ordens".

Die Acten des folgenden Capitels von Narbonne (1394) fehlen wieder; dasjenige von Clermont (1396) wird eingeführt durch ein Handschreiben Benedicts XIII. Er war, als Clemens (1394) starb, trotz aller Aufforderungen von einem Conclave abzustehen, trotz seines Schwurs im Interesse der Union — falls

tribus universis, quatenus legendo, respondendo et determinando nullus *audeat assertive tenere contrarium eius quod in communi doctrina continetur* et *quod contra opinionem doctoris* ven. S. Thome de A. communiter creditur exstitisse. MOPH IV. 340 f. Ausführliche Begründung bereits in der werthvollen Studienordnung des Capitels von Bologna i. J. 1315. Cf. a. a. O. p. 81 ff. Die Anfänge des thomistischen Systems lassen sich bis in die ältesten Acten hinein verfolgen. Man vergleiche darüber mein Referat über Reicherts MOPH im Jahrg. 1900, 2, 565 dieser Zeitschrift.

1) Der Gehalt der Professoren wurde von den Nationen, welche die Studenten schickten, bestritten, secundum conventuum facultatem. Er betrug für Frankreich u. England 20 bezw. 15 Gulden jährlich. Man vgl. die Bestimmung von Montpellier 1350, MOPH IV. p. 384.

2) MOPH VIII. p. 47.

3) Avignon 1341, Montpellier 1350, Castres 1352, Magdeburg 1363 u. a.

Digitized by Google

die Wähler es wünschten — zu resigniren, auf den Thron erhoben worden. Es kann nicht meine Aufgabe sein, die Wirren der sog. Subtraktion und der Folgejahre zu skizziren. In Rom ging es andererseits nicht besser. Urban VI. war längst todt (1389). Die Hoffnungen, die man sich beim Ende seines trostlosen, sturmreichen Regiments machte, trügten, denn die römischen Cardinäle waren keineswegs gewillt, Clemens VII. anzuerkennen und wählten schon nach einigen Wochen den unbeugsamen Bonifatius IX.

Das Schreiben Benedicts an die Versammlung in Clermont[1] wies naturgemäß auf das Schifflein Petri hin cuius, licet immeriti, gubernaculo presidemus und das vehemencioribus semper fluctibus concutitur; es enthält reichliches Lob für den Orden und am Schlusse besonderen Segen und Ablaß. Nach eingehendem Hinweis auf diejenigen Constitutionen, die sich mit der Handhabung des monastischen Tisches (Speiseort), mit der Translation von Fratres aus einem Convent bezw. einer Provinz in andere, mit der klösterlichen Armuth beschäftigen, kommen Verordnungen gegen die laxatio linguarum indiscreta, die dem Orden soviel Schaden gebracht habe, über Studium und Disciplin. Eine ganze Reihe von Beschlüssen des voraufgegangenen Capitels von Narbonne, dessen Acten wie bemerkt nicht vorliegen, sind hier recapitulirt und somit erhalten geblieben. Es folgen die Neuernennungen, Denunciationen u. s. w. und schließlich wird nach Limoges (auf 1399) das nächste Capitel verlegt, dessen Acten aber ebenso verloren gegangen sind, wie diejenigen des weiteren zu Montpellier (1401).

Die Partei der Urbanisten und ihrer Observanz waren natürlich in den beiden ersten Jahrzehnten des Schismas nicht müßig gewesen. Kein geringerer als Raymund von Capua, welcher auf dem Generalcapitel zu Bologna 1380 zum magister ordinis gewählt wurde, stand auf ihrer Seite. Ihm dankt der Orden, dem die Pestjahre[2] so arg zugesetzt hatten, die Grundlage seiner Reformation. Leider sind die ersten Acten der römischen Observanz bis auf einige werthlose Notizen verloren[3].

1) A. a. O. p. 57 f.

2) Von ihren Nachwehen erzählen noch die Acten von Besançon i. J. 1353. Cf. MOPH IV. p. 349 f.

3) So die von Wien 1388, Ferrara 1491 und Venedig 1394.

Digitized by Google

Im Generalcapitel von Wien bekam Raymund die Vollmacht, in jeder Provinz ein Musterkloster der alten Observanz einzurichten. Ueber die freudige Unterstützung, die er gerade in Deutschland fand, hat sich P. Reichert ausführlich in der „Römischen Quartalschrift" (a. a. O.) ausgesprochen mit Hinweis auf eine unedirte Handschrift der Basler Universitätsbibliothek (E. III. 3), welche eine große Reihe Einzelheiten birgt. Zu Pfingsten 1397 tagte zu Frankfurt ein Generalcapitel der römischen Observanz. Wichtige Bestimmungen über die Vorbildung, das magisterium in der Theologie eröffnen die Verhandlungen.

Eine „ordinacio" schärft den Vorstehern der Convente ein: quod faciant fieri computum de receptis et expensis quolibet mense coram fratribus, eine eminent wirthschaftliche Bestimmung. Eine weitere betont die Observanz: protestamur expresse, quod omnibus litteris apostolicis legitime et iuridice impetratis ac eciam omni mandato sanctissimi in Christo patris et domini Bonifacii pape noni volumus in omnibus obedire [1]). Dem magister ordinis werden für seine Regierung jährlich seitens jedes Provincialpriors soviel Gulden gesichert, als Convente in der betreffenden Provinz liegen. Der Excommunikation soll ipso facto jeder verfallen, welcher den Reformarbeiten des Generalmeisters Widerstand leistet. Die gegnerische Observanz wird gar nicht erwähnt! Das folgende Capitel von Udine (1401) erlaubt ein Mitglied dieser Observanz bis zu drei Tagen aufzunehmen, es sei denn, daß der consensus duarum parcium tocius conventus vorliege [2]). Es bringt weiter die Bedürfnisse des Ordensprocurators in Erinnerung und ruft eine Reihe alter Bestimmungen der Constitutionen, sowie des vorhergehenden Capitels ins Gedächtniß zurück. Sehr kurz ist die Redaction des Erfurter Capitels, das im Jahre 1403 folgte, ausgefallen. Für die Habilitation an einer Universität fordert es wie viele seiner Vorgänger einen Generalcapitelsbeschluß [3]).

1) MOPH VIII. p. 98.

2) A. a. O. S. 106.

3) Que habilitacio seu assignacio non fiat de aliquo, nisi sentencias prius legerit, et ut studens Parisiensis in theologia, vel si frater Anglicus fuerit, ut studens Oxoniensis pro secunda forma per annum ad minus studuerit . . . Nec aliquis magistretur in theologia, nisi prius actus scholasticos exercuerit pro forma et gradu magisterii *per quatuor annos* ad minus in aliqua universitate. A. a. O. S. 111.

Digitized by Google

Die nächste Versammlung römischer Observanz fand 1405 zu Nürnberg statt unter dem Vorsitz des Generalmeisters Thomas de Firmo. Sie bringt zunächst und verschärft die alten Bestimmungen über receptio, ordinatio, die Novizen (ut de novis plantulis), das Studium, die Enthaltung von Fleischspeisen Montags und Mittwochs das ganze Jahr hindurch, das Fasten, Benehmen beim Mahl, Clausur, kurz eine vollkommene Ordensregel in neuer bald verschärfter, bald modificirter Form [1]). Sie inauguriert die von Raymund von Capua begonnene Reform für die gesammte Observanz. Unter den vorgebrachten Beschwerden finden sich auch solche gegen Ordensschwestern, welche prelatis nostri ordinis, quibus existunt commisse, obedire subterfugiunt et recusant, atque obtentis extrinsecus favoribus sunt rebelles, quinimo et insidias ac iniurias enormes et letales parant . . .! [2]) Von dem nächsten 1407 zu Bologna abgehaltenen Capitel besitzen wir bisher nur eine Notiz über einige seiner liturgischen Bestimmungen im Codex 768 der Leipziger Universitätsbibliothek.

Die avignoneser Observanz hatte unterdessen 1403 zu Palencia ein Capitel abgehalten, dessen Akten vorhanden sind. Hier führte der 1399 zu Limoges gewählte Johannes de Podionucis den Vorsitz. Eine seiner ersten Bestimmungen verbietet das Beichthören der Säcularen; eine weitere betont, daß alles in Händen von Privaten befindliche Ordensgut zurückgegeben oder aber sicher gestellt werde. [3]) Ein sehr heilsames Gesetz richtete sich gegen Annahme von Geschenken seitens der Ordensvicare und der Visitatoren, cum munera excecent oculos iudicum et a tramite iudicii faciant deviare! Auch gegen das Reiten und den dabei entwickelten Pomp wird energisch Front gemacht. Einige Gesetze der nächsten Synode (im Jahre 1405 zu Barcellona) sind im folgenden Capitel zu Potiers wiederholt worden und so in den erhalten gebliebenen Akten von 1407 auf uns gekommen. Sie rufen zunächst die Ordensgelübde ins Gedächtniß und die Strafbestimmungen vor allem gegen Verfehlungen in materia castitatis; es sollen zur besseren Handhabung derselben die Kerkerzellen in Stand gesetzt oder neue errichtet werden. [4])

1) A. a. O. S. 116—129. — 2) A. a. O. S. 131. 3) A. a. O. S. 73.

4) Wie weit es gekommen sein mag, erhellt aus der folgenden für nothwendig erachteten Resolution: Cum secundum nostrarum seriem consti-

Digitized by Google

Dem Armuthsgelübde kommt dann die Forderung zu Gute, welche jedem einzelnen Predigtbruder jährliche Rechnungsablage auferlegt. Um Zweifel zu heben, wird ferner die päpstliche Bulle (Benedikts) über die Zahl der praedicatores generales wörtlich citirt [1]). Unter den Suffragien lesen wir wieder als erste: pro sanctissimo in Chr. D. domino Benedicto papa XIII, et *pro directione vie sue*, et unione populi christiani quilibet sanctorum illius anni. Das Generalcapitel von Poitiers ist das letzte der französischen Observanz, dessen Akten auf uns gekommen sind. Es folgten ihm noch das zu Condom 1409, Gerona 1411, Burgos 1413 und Perpignan 1415 [2]). Der Verlust gerade dieser Akten kann nicht genug bedauert werden, weil anzunehmen ist, daß sie in ein oder der anderen Weise Stellung nehmen zu den ersten ernsthaften Versuchen, den großen kirchenpolitischen Conflict zu lösen, den Gregor XII., der nach Innocenz' Tode den römischen Stuhl bestiegen, machte. Gregor hatte versprochen, die Union zu bewerkstelligen und trat schon bald nach seiner Erhebung mit Benedict in Verbindung. In dem Vertrage von Marseille wurde 1407 Savona als Ort bestimmt, an dem beide Päpste gemeinsamen Verzicht auf den Thron leisten sollten. Leider kam die Union nicht zu Stande, da die formelle Seite des Zusammentreffens der Päpste ungenügend geregelt war. Noch schlimmer ging es, nachdem als Product der Unionssynode von Pisa ein dritter Papst, Alexander V., aufstand, dem nach kurzer Regierung Johann XXIII. folgte. Das Generalcapitel, welches die römische Observanz zu Pfingsten 1410 in Bologna abhielt, sagt bezeichnend genug am Schlusse seiner „confirmaciones": Omnes

tucionum officinas nostras mulieres non debeant introire, prohibemus sub privacione vocis, quam nunc pro tunc imponimus delinquenti, fratribus universis, ne mulieres quascunque ad dormitorium vel ad quascumque cameras introducant absque speciali licentia presidentis, que dari non possit, nisi racione infirmitatis vel alia de causa multum racionabili et honesta iudicis presidentis. MOPH VIII. 82.

1) A. a. O. S. 86 u. 87.

2) Die drei letzten finden Erwähnung in der Chronik des Peter de Arenys MOPH VII, 86, 90, 91. P. Reichert weist a. a. O. VIII 91 nach, daß die Acten des Capitels von Burgos noch Ausgangs des 18. Jahrh. in der Conventsbibl. SS. Joannis et Pauli zu Venedig vorhanden waren. Unter den Codices von S. Marco gelang es bisher nicht, sie wiederzufinden.

Digitized by Google

suprascripte confirmaciones tempore schismatis habuerunt in una obediencia tria capitula generalia; et auctoritate litterarum apostolicarum felicis recordacionis Alexandri V. coram nobis et toto capitulo generali lectarum, in hac parte nobis commissa sunt pro veris constitucionibus et legitimis, ac si fuissent in tribus generalibus capitulis continuis, ordine generaliter unito, edite, per nos approbate et confirmate, et debent in constitutionibus et rubricis in locis debitis annotari [1]). In specieller Verordnung gab Alexander V. dem Generalmeister die Erlaubniß, alle „schismatischen Brüder und die, welche Petrus de Luna († 1408) oder Angelus de Corrario anhängen, auf ihren Wunsch hin zur Obedienz Alexanders zurückzuführen und von aller Strafe und Excommunication zu absolviren“ [2]). Es geht aus all dem hervor, daß die allgemeine Synode von Pisa wie ihren Hauptzweck, die Aufhebung des abendländischen Schismas, so auch die eng damit verbundene Union des Ordens wenn nicht verwirklicht, so doch wesentlich gefördert hatte. Der Orden freilich sollte schneller zum Ziele gelangen, als die Gesammtkirche.

Das Capitel zu Straßburg 1417 ist das letzte des Schismas [3]). Es fällt u. a. eine für Deutschland wichtige Entscheidung, wonach die polnische Provinz getheilt wird in die provincia Polonie und die provincia Theutonie inferioris [4]). Die Ordensreform wird unter Berufung auf die Thätigkeit der reformatores sacri concilii Constanciensis energisch gefördert. Noch einmal werden alle Strafen den Gegnern der römischen Observanz ins

1) MOPH VIII. p. 137 als Ergänzung mag die weitere Resolution desselben Capitels folgen: Fidelitatem nostri ordinis ab ipsius fundacione continuatam et solitam erga sanctam matrem ecclesiam prosequentes, volumus et mandamus fratribus nostri ordinis universis, quatenus statum et fidem quondam domini Alexandri pape V. et suorum successorum rite et canonice intrancium, atque *promocionem sancte unionis in concilio generali concluse* in ipsorum sermonibus, predicationibus, conversacionibus, conciliis et aliis actibus communibus et privatis iuxta graciam a domino eis collatam apud dominos et populos et quascunque personas defendere satagant et studeant promovere.

2) A. a. O. S. 142 f.

3) Von dem 1413 zu Genua abgehaltenen ist nur eine Notiz in dem oben genannten Leipziger Codex erhalten geblieben.

4) A. a. O. S. 153.

Digitized by Google

Gedächtniß gerufen und im Hinblick speciell auf Frankreich die alte Drohung erneuert, nöthigenfalls die weltliche Macht zu Hülfe zu rufen [1].)

Schon bald darauf am 2. März 1418 erscheint als befreiende Botschaft die päpstliche Verordnung, welche den *Leonardus Statii de Florentia*, bisherigen Generalmeister der römischen Observanz, zum magister generalis totius ordinis praedicatorum ernennt und das erste unirte Capitel nach Köln einberuft [2]). Nicht weniger als 33 Generalcapitel waren während des Schismas abgehalten worden, wovon 18 auf die französische, 15 auf die römische Observanz entfallen, nämlich:

Observanz von Avignon:		von Rom:	
Lausanne	1380	Bologna	1380
Béziers	1381	Buda	1382
Valladolid	1383	Verona	1385
Dijon	1385	Wien	1388
Avignon	1386	Ferrara	1391
Rodez	1388	Venedig	1394
Zaragoza	1391	Frankfurt	1397
Narbonne	1394	Udine	1401
Clermont	1396	Erfurt	1403
Limoges	1399	Nürnberg	1405
Montpellier	1401	Bologna	1407
Palencia	1403	Bologna	1410
Barcellona	1405	Genua	1413
Poitiers	1407	Florenz	1414
Condom	1409	Straßburg	1417
Gerona	1411		
Burgos	1413		
Perpignan	1415		

Rührend ist der Brief [3], welchen Frater Leonard an die aragonische Provinz richtet, und worin er zeigt, wie die göttliche Barmherzigkeit sich der Menschen und der flehenden Bitten einer dreijährigen Concilsperiode angenommen und der Kirche, die in ihrer Ungewißheit über den legitimen und einzigen Ge-

1) A. a. O. S. 156.

2) Thatsächlich fand es in Freiburg (1419) statt, was Reichert gegenüber früheren Annahmen sicherstellt. A. a. O. S. 160, Note 1.

3) A. a. O. S. 158 f.

Digitized by Google

mahl gleichsam als Wittwe getrauert, den rechten Weg gewiesen, ihr die satore discordie diabulo operante, perniciosi scismatis iam quadragenio laborans ac sub diversis capitibus velut monstruosa existens, non minus membra ipsius eadem peste interfecit, inter que ordo noster non absque eiusdem notabili collapsu scissus continuo extitit et divisus nach der Weissagung des Jeremias „Zerstreut sind die Theile des Heiligthums inmitten der Gefilde".

XXII.

Nova.

Notizen von Prof. Dr. Englert (Bonn).

I. Theologie und Voraussetzungslosigkeit.

Die Wogen der Erörterung hierüber gingen hüben und drüben hoch genug; nun scheinen sie sich zu glätten. Aber der Vulkan unter den Wassern, von welchem die Hebungen und Senkungen zu tiefst ausgehen, der absolutistische ruhelose Geist der sog. autonomen Forschung und Wissenschaft hat sich noch nicht ausgetobt. Ihm ist der Zeitfriede, der mit den achtziger Jahren erstand und größer wurde, nun zu alt geworden — „was ist, will wirken", nach diesem Naturgesetz auch in der geistigen Sphäre müssen die dem Christenthum abholden Geisteskräfte, da sie einmal sind und die Hinwendung zum göttlichen Heiland ablehnen, nach neuem Ausdruck ringen und in Kämpfen sich zu wahren suchen. Da ist es klar, wenn man die jüngsten Bewegungen in der Erinnerung behielt und abschätzt, ein erster Stoß und Ausbruch nur war dies Aufbegehren gegen den Offenbarungsglauben; damit, daß man der in ihrem Christus ebenso autoritativen wie gehorsamen Theologie und Kirche das Wort vom Mangel wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit entgegenschleuderte, ist's nicht abgethan und kann's nicht abgethan sein. Katholischerseits hat man nicht blos die Wellen gesehen, man hat auch Kraft wider Kraft gesetzt, und wie der Angriff, so ist auch die Abwehr zu einem gewissen vielseitigen Abschluß gekommen, zuletzt in der zusammenfassenden Arbeit von Ph. Kneib über Glauben und Wissen.

Digitized by Google

Es ist übrigens interessant zu beobachten, wie alt nicht blos der neueste Angriff, sondern sogar sein Schlagwort von der Voraussetzungslosigkeit ist. Schon D. Fr. Strauß verlangt in der Vorrede der 1. Aufl. seines „Lebens Jesu" ausdrücklich „voraussetzungslose" Theologie, und Lessing übte sich in solcher Theologie weit besser als so mancher Hitzkopf von heute, der nicht viel mehr will als sich selber. Auch Jacobi litt bereits unter dem Problem, davon zeigt sein schmerzlich empfundenes, durch die ihm anhaftende Halb- und Falschheit eigentlich tödtliches Auskunftsmittel: „Mit dem Verstand ein Heide, mit dem Gemüth ein Christ." Und Schleiermacher's ernste Frage: „Soll der Knoten der Weltgeschichte so auseinander gehen, daß die Wissenschaft mit dem Unglauben, das Christenthum mit der Barbarei gehe?" treibt das Problem bis zu seinen äußersten Consequenzen, indem der Christenthum und Wissenschaft trennende Lösungsversuch als ungeschichtlich, absurd und furchtbar gebrandmarkt wird.

Der neueste Protestantismus hat sich und seiner Theologie zu helfen dadurch gesucht, daß er zwischen „voraussetzungslos" und „vorurtheilslos" schied, in dem Sinne, daß die Theologie, wie jede Wissenschaft, über ihre Gegenstände „ein völlig freies, durch nichts außer ihr beschränktes Urtheil abgeben solle, aber erst dann urtheilen dürfe, wenn sie sich völlig ihres Gegenstandes bemächtigt habe". Innerhalb des katholischen Christenthums ist und gilt als der höchste Theologe der in der Kirche wirkende Heilige Geist, dessen Hauptorgan Papst und Concil sind, die Lehrer und Hüter der christlichen Wahrheit — können diese ein unfreies und sachlich beschränktes Urtheil haben oder in Anderen, die theologisch arbeiten, setzen? Nein! Der Forscher in der Kirche, der zu anderen theologischen Urtheilen kommt, als das kirchliche Lehramt, muß seine Vernunft unrichtig angewandt, muß mangelhaft geforscht haben. Denn die Vernunft des Papstes oder des Concils ist vom Heiligen Geiste geleitet, erleuchtet und belehrt und keine andere als die menschliche Vernunft, aber in der Lichtfülle aller Gnade Christi und von der schöpferischen Grundlegung an für den Einfluß des Heiligen Geistes bestimmt und disponirt. Wie nahe berührt sich mit uns jener protestantische Denker, welcher in Sachen der Voraussetzungslosigkeit der Theologie neuestens schrieb: „Der Naturforscher bringt den Glauben an die Gesetzmäßigkeit der Natur mit, die er in seinen Forschungen

Digitized by Google

bestätigt finden wird; der Geschichtsforscher hat sein Volksthum, das ihm ganz unwillkürlich den Maßstab zur Beurtheilung für die Geschichte seines eigenen wie fremder Völker an die Hand gibt; der Philosoph wird getragen von seinem Vertrauen auf die unverbrüchlichen Gesetze der Logik und den in seiner eigenen Denkfähigkeit begründeten Fortschritt im Denkproceß. Denn wie könnte es überhaupt eine Wissenschaft geben ohne die angeborene Liebe zur Wahrheit, die den Forscher beseelt? Wo fände sich ein Naturforscher, in dem nicht der Sinn für die Vorgänge in der Natur angelegt wäre? wo der Geschichtsforscher, dem nicht das Vaterland am Herzen läge und seine Geschichte, in das er hinein geboren ist? Wie viel mehr tritt der Theolog mit „Voraussetzungen" an seine Wissenschaft! wie fest gebunden an die Voraussetzungen der Frömmigkeit und darum auch gebunden *durch* sie! Ein Theolog, ein christlicher Theolog ohne Frömmigkeit, ohne lebendigen Glauben an Gott, ohne innige Liebe zu Christus, ohne Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, ohne Anhänglichkeit an seine Kirche, ohne einen hohen Begriff von des Menschen Würde einerseits, wie ohne tiefe Erkenntniß der Sünde anderseits — was für ein Theolog wäre das? Hier gilt doch das Wort: pectus est, quod theologum facit. Wird nicht ein *so* gesinnter Theolog erst recht mit Liebe in seinen Gegenstand sich versenken, mit *der* Liebe, die den Gegenstand immer klarer und sicherer zu erkennen sucht, aber auch keine Furcht vor dessen ehrlicher kritischer Bearbeitung hegt, weil er dessen gewiß ist, daß derselbe seinem *wirklichen* Gehalt und Wesen nach jede noch so peinliche Durchforschung erträgt? Sollte es nicht auch hier heißen: „„Furcht ist nicht in der Liebe"" (1 Joh. 4, 18)?"

Ja, ja, warum nicht noch den einen und nothwendigen Schritt weiter? Ohne alle Furcht vor literarischen Mauserkugeln, mögen sie aus Berlin oder Straßburg pfeifen? Warum schreibt man nicht: Das ist die unersetzlich werthvolle Grundvoraussetzung des Theologen — Christus selber, Christi Heiliger Geist, Christi Kirche? Und ein Theolog, ein christlicher Theolog ohne Christus, ohne den Heiligen Geist, ohne die Kirche, ein Theolog ohne den Offenbarungsgott und seine Werke und Gnaden, ein Theolog, der nur er selber ist, kann er ein freier, selbständiger und wahrhafter Theolog des Christenthums sein? Und wann, ja wann hat die *irdische* Offenbarungswissenschaft sich ihres *Gegenstandes völlig* bemächtigt? Nie!

Digitized by Google

II. Der Geschichtsphilosoph Chamberlain

steht seit Jahr und Tag etwa so im Mittelpunkt der modernen Zeitgedanken wie kurz vorher Nietzsche. Ihn hob zu der bei den Heutigen erlangten Bedeutung und Größe weniger das, was er ist und bringt, als der Anspruch, den er macht, die Aufgabe, die er sich stellt: ein Geschichts- und Religionsphilosoph des 19. Jahrhunderts zu sein. Wiederum ein Beweis für den alten (auch aus Häckels Welträthseln gewinnbaren) Erfahrungssatz, daß die Denker und Schriften, selbst bei erheblichen inneren Schwächen, unvergleichlich gewaltigen Einfluß üben, welche das Problem, das sie zeitgemäß aufwerfen, theologisch, d. h. aus dem Innersten und Fruchtbarsten, aus der Religion heraus behandeln. So und nur so ist der im übrigen als Naturforscher, Kunstkenner und Wagner-Biograph nicht allzu bekannte, 46jährige Mann für Viele zum „jüngsten Säkularpropheten" geworden, zu einem Titanen, der, obwohl nach eigenem Zeugniß „ungelehrter Dilettant", „die Errungenschaften der verschiedensten Wissenschaften spielend über den Haufen wirft", zu einer Koryphäe, von dem H. Helmolt rühmt: „Es gibt eben nicht alle Augenblicke einen Leibniz, einen Bayle, einen Winkelmann, ein Humboldt-Brüderpaar, einen Chamberlain." Ehrhard weist warnend auf den Heißhunger hin, „mit dem das (deutsch geschriebene) Buch auf unserer Universitätsbibliothek und in ungezählten Familien verschlungen wird". Warum? Vielleicht niemals vorher ist rücksichtsloser und kecker versucht worden, Christus und das Christenthum den Zeitgötzen dienstbar zu machen! Als der Zeitgötze erscheint der Nationalismus, die Rasse. Das ist, wie ein Kritiker sagt, Chamberlains Evangelium: „Nur da ist und bleibt Kultur, wo Weltanschauung und Religion im innigsten Bunde stehen, und dieser Bund ist nur bei der germanischen Rasse zu finden." Der Werth der germanischen Rasse wird so nietzscheanisch überspannt, daß sie eigentlich an Christi Stelle tritt, in der Menschheit sowohl wie beim Einzelnen. Bleibt die germanische Rasse religiös, so vollendet sich die Menschheit; sagt sie sich von Christus los, so ist die Menschheit verloren. Wer reinrassig ist, empfindet dies täglich; fehlervoll wie jeder Mensch, erkennt sich ein Solcher doch selbst an der Sicherheit seines Charakters, an der eigenartig einfachen Größe all seines Thuns. Hienach mußte Christus zu den Men-

Digitized by Google

schen sprechen: „Werdet Germanen und folget mir nach und ihr werdet Ruhe finden in eueren Seelen.“ Und er mußte die Germanen zu Juden machen und das germanische Volk zur Welt. Wie sein Reich aber dem Judenvölkchen, „welches wie ein scharfgeschnittener Fels aus gestaltlosem Meer, aus dem Völkerchaos emporragt“ und vor lauter Rassen- und Nationalstolz das messianische Reich ablehnte, genommen und zu anderen Völkern getragen wurde, so müßten auch die Chamberlain'schen Germanen den Heiland verlieren und zu Grunde gehen und mit ihnen die ganze Welt — das wäre die schauerliche Endantwort, welche Evangelium und Geschichte auf die Chamberlain'sche Rassekonstruktion des Christenthums geben. Zu einem so schauerlichen Uebernietzsche wird nothwendig der „geniale Rassen-Idealist“.

Doch nur ein Christus *capite* deminutus war tauglich, um solche Irrgänge dem Religionsphilosophen zu gestatten. Christus ist für Chamberlain lediglich der historische Menschensohn, ohne alle Uebernatur; in seinen „Worten Christi“ darf Christus von Allem reden, nur nicht von seinem Wesensverhältniß zum Vater! Ja, daß Jesus eine Heilsgeschichte anerkenne und den Willen, das Ethische betone, das seien specifisch jüdische Elemente und deßhalb zu verwerfen, ebenso zu verwerfen wie der Tiefsinn ägyptisch-asiatischer Religionsformen, wie die Feinheit griechischer Dialektik, wie die Weisheit römischer Rechts- und Weltgedanken. „Also nicht nur das ägyptisch-asiatische Sakramentale von den Kircheneinrichtungen,“ sagt ein protestantischer Referent, „nicht nur das Griechisch-Metaphysische von den Kirchenlehrern, nicht nur das „Babylonische“ von den ältesten und jüngeren Urkunden, nun auch noch das Geschichtliche und Moralische als specifisch jüdischen Sauerteig vom Brot des Lebens hinweggethan — was bleibt dann? Ein luftiger Schemen, dem germanisches Blut einzuflößen doch recht schwer sein wird. Eine zeitlose Mystik mit dem einen Wort arischen Klanges: „„Das Reich Gottes ist inwendig in euch.““ Wie aber, wenn der gewissenhafte Exeget hinzufügt: Will sagen: „„in euerer Mitte““ — inmitten dieses weltgeschichtlichen Milieu! Versucht es nur, von einem lebenden Weinstock kritisch alle diejenigen Bestandtheile auszusondern, die er aus dem mütterlichen Boden, in dem er wurzelt, sich assimilirt hat. Gewiß, die reine Entelechie des Weinstocks wird übrig bleiben; ob er aber noch eine süße Traube spenden wird?“ Bei solcher

Digitized by Google

Schlaffheit eines Gegners wird das eigentliche theologische Rüstzeug vom Einen Heiland Aller, der auch reich ist für Alle, entbehrlich. Mit dem bloßen Wahrheitstrotz ist es wie mit der Thorheit — auch gegen ihn kämpfen Götter vergebens.

III. „Das Räthsel des Lebens"

ist doch dasjenige Problem, welches die Modernen am meisten und hartnäckigsten plagt. Ich wüßte unter so vielen wissenschaftlichen Forschern, Propheten und Selbstherrschern kein noch so rauh umpanzertes Herz, das nicht von jenem bald in dunkler Majestät dräuenden, bald verheißungsvoll lockenden Problem aufgeregt worden wäre. Während bis ins letzte Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts hinein kühne positive Lösungsversuche an der Tagesordnung waren, waltet heute eine hie und da trübe, zumeist jedoch milde, feierliche Resignationsstimmung vor — wie wenn einer die Woche durch vergeblich, aber heiß gearbeitet hat und nun am Sonntag sich auf sich selbst besinnt, Ziel, Mühen und Mißerfolg abwägt und auf dem immerhin sittlichen Wege der menschlich schönen Selbstbescheidung zu einem relativen Frieden kommt. So neuestens Johannes Müller (Erlangen) in „Nord und Süd", Band 101 Heft 302. Vom Jahre 1828 datirt er die modernen Lösungsversuche. Da dampfte der Göttinger Chemiker Wöhler eine wässerige Lösung von Ammoniumcyanat ein und erhielt Harnstoff — zum ersten Male, seitdem die Welt steht, war ein chemischer Körper durch Laboratoriumskunst her- und dargestellt worden. Der Fanatismus, welcher voreilige und absichtsvolle Geister ergriff, war so tumultuarisch, daß der ungeheure Sprung gewagt und gemacht wurde: wenn ein Lebensprodukt künstlich dargestellt werden kann, warum nicht alle? wenn eine Lebensthätigkeit sich chemisch erklären läßt, warum nicht das Leben überhaupt? Nota bene, an sich war weder von den Lebensthätigkeiten, noch vom Leben irgend etwas erklärt — rein diktatorisch, im Taumel der von der Wöhler'schen Synthese ausgehenden Hypnose, die so intensiv wirkte, weil man sich so willig ihr hingab, wurde das uralte innere Lebensprincip, die Seele, abgesetzt und in ein bloßes chemisches Produkt umgewandelt. Die rohesten Worte in jenem unwissenschaftlichen,

Digitized by Google

rauschähnlichen Tumulte sind noch in Erinnerung. „Was der Mensch ißt, das ist er", sagte Ludwig Büchner; „die Gedanken stehen etwa in demselben Verhältnisse zum Gehirn, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren", schrie Karl Vogt. Wöhler's eigene, Einspruch erhebende Stimme wurde einfach überhört, selbst Justus von Liebig's zornige Censur: „Das sind die Meinungen von Dilettanten, welche von ihren Spaziergängen an der Grenze der Gebiete der Naturforschung die Berechtigung herleiten, dem unwissenden und leichtgläubigen Publikum auseinanderzusetzen, wie die Welt und das Leben eigentlich entstanden" — konnte die tobende Masse nicht zur Ordnung zurückrufen.

Denn in rascher Folge schien jedes neue Jahr neue Entdeckungen zu bringen, welche die Chemie und Physik in den Geruch brachten, als hätten sie die seit Jahrtausenden ersehnten Schlüssel zum Räthsel des Lebens. Emil du Bois-Reymond fand elektrische Ströme in den Nerven und Muskeln — flugs erschien der einzelmenschliche und der menschheitliche Organismus in elektrischem Lichte, das Gehirn ist die Telegraphenstation, die Nerven sind die Drähte usw. Die Abtragungen von bestimmten Gehirntheilen kamen der neuen elektrischen Mode zu Hülfe. Verliert nicht der Mensch die Sprache, wenn die dritte linke Stirnwindung des Gehirns verletzt wird? Wird nicht der rechte Arm gelähmt, wenn links beim sog. Schlag eine Gehirnblutung eintritt? Von der Harnabsonderung durch die Nieren fand man, sie sei nichts als ein Filtrationsvorgang: „wie von einer Flüssigkeit, in der kleinste Theilchen schwimmen, ein Theil durch das Papier hindurch geht, ein andrer auf demselben bleibt, so sollte das Blut durch die Nieren hindurch filtrirt werden; was durchging, war der Harn". Aber „die kühnen Hoffnungen, welche man an die Entdeckung der elektrischen Muskel- und Nierenströme knüpfte, sind gescheitert, ja es ist sogar die Existenz dieser Ströme zweifelhaft geworden". Und was die Umdeutung der Harnabsonderung in einen puren Filtrationsvorgang betrifft, so „wissen wir heute mit aller Bestimmtheit, daß das falsch ist. Die Abscheidung der verschiedenen Bestandtheile des Harns ist ganz sicher bedingt durch eine besondere „„vitale"" Thätigkeit der Nierenzellen. Zucker und Harnstoff sind beide im Wasser leicht löslich und leicht diffundirbar; sie cirkuliren beide beständig mit

Digitized by Google

dem Blute durch die Gefäße der Niere. Der Zucker, als werthvoller Nahrungsstoff, wird zurückgehalten, der Harnstoff, als nicht mehr verwerthbares Endprodukt, wird ausgeschieden. Der Zweck ist klar, der Grund ist nicht zu erkennen. An eine mechanische Erklärung ist einstweilen gar nicht zu denken. Ist mehr als die normale Menge Zucker im Blut, so wird er ebenfalls ausgeschieden".

Mehr und mehr erhebt da der neue Feind des Mechanismus sein Haupt; er trägt den bezeichnenden Namen „Neovitalismus". Daß chemische Kräfte im Thier- und Menschenkörper wirken, bestreitet er nicht, aber er behauptet, „es seien im lebenden Organismus neben den chemischen und physikalischen noch andere, uns vorläufig unbekannte Kräfte thätig". Damit ist zugegeben, „daß im Leben noch etwas völlig Unbekanntes steckt".

Johannes Müller warnt vor Aberglauben und Mysticismus; wir thun dies auch, in der Ueberzeugung, daß auf Glaube und Offenbarung nicht zu verzichten ist, wenn das Räthsel des Lebens uns nicht schädigen, in die Irre treiben oder erdrücken soll. Immerhin mag man ihm lieber als so manchem wilden Forscher lauschen, wenn er in einer stillen Feiertagsweise sein Schlußwort zu der großen Räthselfrage spricht: „Unsere ganze Chemie und Physik beruht auf der Annahme, daß die Materie, der Stoff aus allerkleinsten, nicht mehr weiter theilbaren Theilchen, den Atomen, besteht. Diesen Atomen werden bestimmte Eigenschaften zugeschrieben, sie sollen sich anziehen und abstoßen können, bestimmte Bewegungen auszuführen vermögen, und das Resultat dieser Bewegungen nennen wir dann eine Naturkraft. So soll eine lebhafte Bewegung der Körperatome die Wärme hervorrufen, wellenartige Schwingungen der Aetheratome uns als Licht oder Elektrizität erscheinen u. dgl. m. Aber das alles ist Hypothese, eine willkürliche Annahme, die Vieles erklärt, aber die nicht wahr zu sein braucht. Ein Atom müßte so klein sein, daß es auch durch das schärfste Mikroskop nicht sichtbar wird. Also läßt sich seine Existenz auf diese Art nicht nachweisen; auch widerspricht es den Gesetzen unseres Verstandes, uns irgend ein kleines Ding zu denken, welches nicht mehr weiter theilbar sein soll. Und in der That glauben viele Chemiker und Physiker nicht mehr an die Atomtheorie. Wie will man also den geheim-

Digitized by Google

nißvollsten Vorgang, den wir kennen, das Leben, erklären können durch eine Wissenschaft, deren Grundlagen selbst nie zu beweisen sind? Man darf das nicht falsch verstehen. Schwefelsäure bleibt Schwefelsäure, ob sie nun aus Atomen besteht oder nicht. Es werden also die rein chemischen und physikalischen Resultate der Erforschung des Lebens immer bestehen bleiben. Nur an die Frage nach dem letzten Grund darf man sich nicht mit Chemie und Physik wagen. Hier ziemt dem wahren Forscher Bescheidenheit. Für die höchste Frage: wie entstand das Leben . . . wird es ewig gelten, was Du Bois in seiner berühmten Leipziger Rede über die Grenzen des Naturerkennens sagte: Ignorabimus — wir werden es nicht wissen!"

J. M. fragt, ob wir das so sehr bedauern sollen, und meint: Nein! Er will es sich genügen lassen, an dem Göthe'schen Wort, daß das höchste Glück schließlich doch sei, „das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren." Nun, auch wir bedauern das Ignorabimus nicht so sehr, denn erstens können wir es uns genügen lassen an dem Wort Christi, der Frohbotschaft vom Reiche Gottes auf Erden, und an Christus, welcher die Wahrheit, der Weg und das Leben ist. Zweitens halten wir uns auch an die Welt und lassen nichts von ihr liegen, was erforscht und gewußt werden kann.

IV. Ein anthropologischer Apologet der Spekulation, zugleich Kritiker der famosen Rund- und Langschädel-Theorie,

ist in Dr. Anton Nyström erstanden. Dieser Forscher glaubt durch zahlreiche Schädelmessungen eine Theorie begründet zu haben, die „darauf hinausgeht, daß — nebst der Erblichkeit — eine durch verschiedene Beschäftigungen und verschiedene Lebensweisen bedingte Verschiedenheit in der Körperstellung im täglichen Leben eine Hauptursache der Verschiedenheit in der Schädelform ist." Damit wäre allerdings die Hauptannahme der biologischen Anthropologie, daß die verschiedenen Kopfformen unveränderliche Rassenmerkmale seien, empfindlich getroffen, ja durchstoßen, und die Klage von Nyström's Gegnern

Digitized by Google

wird verständlich, die von ihm aufgestellte Theorie würde, wenn richtig gefunden, „die biologische Anthropologie umstürzen".

Nun vertheidigt sich Nyström im jüngsten Vierteljahrheft von Ranke's Archiv für Anthropologie (1902, Bd. 27, S. 639 ff.), indem er das Recht des Nachdenkens, also der spekulativen Deduktion beim Mangel direkt empirischer Beweise betont und an einzelnen geschichtlichen Beispielen erläutert. Viele bestätigten naturwissenschaftlichen Theorien, sagt er, sind Anfangs von Fachleuten wegen Mangels direkter Beweise bestritten worden. „Harvey's Theorie des Blutumlaufs hat solchergestalt bei mehreren hervorragenden Anatomen Widerspruch gefunden, und medicinische Fakultäten widersetzten sich der Anerkennung derselben lange. Die Theorie war jedoch richtig, obschon Harvey nicht demonstrirt hatte, wie das Blut aus den Arterien in die Venen gelangt, was man erst ein Drittel Jahrhundert später durch Malpighi's Entdeckung der Kapillargefäße erfahren hat. Harvey's Entdeckung ist für die Geschichte der Forschung von größter Bedeutung, da sie zeigt, wie weit man mit indirekten und theoretischen Argumenten kommen kann. Sie geschah nicht durch direkte Beobachtung, sondern sowohl durch deduktive wie durch induktive Beweise, d. h. durch Nachdenken — ganz wie ein Maler, den man fragte, wie er seine Farben mische, sagte: „„Mit dem Gehirn."" Die Betrachtung des Falles eines Apfels brachte Newton auf den Gedanken, daß die Gravitation die Ursache der Bewegung der Planeten sei und die Kraft, welche die Körper an die Erde zieht, nicht nur bis in die höchsten Schichten der Atmosphäre, sondern bis zum Mond usw. reiche. Durch Berechnungen konnte er nachher sein Gravitationsgesetz formuliren, aber so gut er es auch demonstrirte — in seinen Principien —, so blieb man doch in allen Ländern kalt gegen dasselbe, und während mehr als 50 Jahren hat es auf die Arbeiten der Gelehrten wenig oder gar keinen Einfluß geübt." Auch der Begründer der Evolutionstheorie habe die Bedeutung des systematischen Denkens, d. h. die Bedeutung der Deduktion für die Forschung dargelegt, indem es ihm mittels der Deduktion möglich gewesen sei, für die Erscheinungen wirkliche Gesetze zu formuliren, was er mittels der conkreten Detailforschung nicht vermochte.

Digitized by Google

Dann zieht Nyström einen hübschen Werthvergleich zwischen der analytischen und synthetischen Methode, ihn besticht der Werth der exakten Empirie, die ewig im Zirkel des Einzelnen bleiben muß, nicht so sehr, daß er den höheren Werth der in der Synthese erzielten Vielseitigkeit darüber vergäße: „Verschiedene Forscher sind einseitig der analytischen Methode gefolgt, die, von der genauen Detailforschung ausgehend, mehr auf das den Individuen Eigenthümliche sieht und streng scheidet, was verschieden erscheint, während andere der synthetischen Methode folgen, die übersichtlich zuwege geht, dem Gemeinsamen und Verwandten nachforscht und den Zusammenhang zwischen den Individuen und das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung zu ermitteln sucht." Wahrlich ein Wort, welches ebenso durch seine Ruhe wie durch seine Gerechtigkeit angenehm auffällt und der Spekulation, der Denkkraft ihre uralten Menschenrechte beläßt!

Uebrigens ist's hochinteressant, wie Nyström's neue Theorie mit der doch auch noch nicht zu alten famosen Theorie von den Lang- und Kurzköpfen aufräumt. Nach ihm zeigen gerade die ältesten Schädel vorgeschichtlicher Völker eine ausgeprägt langköpfige (dolichokephale) Form, und diese Schädelform findet sich bei den meisten der am tiefsten stehenden Wilden unserer Tage! Die Pfahlbautenvölker in der Schweiz, welche nur Bronzegeräthe hatten, waren — Langköpfe; Kurzköpfe (Brachykephalen) erscheinen erst mit dem Eintritt der voll entwickelten Eisencultur! Auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Schädelformen der Schweden früher und jetzt kommt Nyström zu dem für manchen constructionslustigen Langkopfschwärmer fatalen Satz, daß die beltischen und germanischen Schweden aus Ursache schwerer Ackerarbeit seit unvordenklichen Zeiten wesentlich langköpfig gewesen sind, und daß sich durch veränderte Arbeitsweisen und Verkehrsmittel und durch eine geringere Strenge der Ackerarbeit in den fruchtbareren Provinzen allmälich — Mittelköpfigkeit (Mesokephalie) und Kurzköpfigkeit entwickelt haben. Darnach wäre also, wenn auch nicht unwillkürlich, so doch oft thatsächlich, hohe Cultur mit Kurzköpfigkeit und die Langköpfigkeit mit niederen Culturstadien verknüpft zu finden!

Wie gesund und recht ist doch das christliche Mißtrauen und Abwarten gegenüber so manchen Allüren und Ansprüchen

Digitized by Google

der modernen absoluten Wissenschaft. Bald sind die Langköpfe, bald die Kurzköpfe die eigentlichen Träger des Menschenthums und der Cultur — sogar die Zugehörigkeit zur Confession wollten so fanatische wie thörichte Gelehrte je nach dem erklären, vielmehr dekretiren, daß der größte Breitendurchmesser des Schädels erheblich kürzer als der größte Längendurchmesser ist (Dolichokephalen = Protestanten) oder daß der größte Breitendurchmesser dem größten Längendurchmesser ziemlich nahe kommt (Brachykephalen = Katholiken)! Wir können uns nicht versagen, das ruhige Schlußwort Nyströms zu citiren und zu eingehender Erwägung zu empfehlen: „Wie haben nicht etliche Forscher sich in den Dienst der nationalen Eitelkeit gestellt durch die Annahme, daß die dolichokephalen Völker Europas den brachykephalen überlegen seien und deßwegen herrschen und siegen müssen u. s. w. Wenn man jetzt zu der Ueberzeugung kommen sollte, daß Dolichokephalie kennzeichnend für die meisten Völker auf frühern Stadien ist und daß Brachykephalie immer allgemeiner unter allen Völkern wird, wäre ja ein Argument gewonnen für eine öffentliche Meinung über die Einheit des Menschengeschlechtes und über geringere Ungleichheit zwischen den Völkern, als man angenommen hat."

XXIII.

Literatur.

Die Einsetzung der hl. Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des Neuen Testamentes kritisch untersucht. Ein Beitrag zur Erforschung der Evangelien und des Urchristenthums von Dr. Wilhelm Berning. Münster i. W. (Aschendorff'sche Buchhandlung) 1901. VI u. 260 Seiten. ℳ 5.—

Der Verfasser stellt sich in dieser durchaus anerkennenswerthen Arbeit insbesondere die Aufgabe, einen dem ursprünglichen möglichst nahekommenden Wortlaut der erstmaligen eucharistischen Feier aufzufinden und zu erklären, wie sich daraus die verschiedenen Berichte entwickeln konnten. Nach einer kurzen, die bisherigen Bearbeitungen dieser Frage charakterisirenden Ein-

Digitized by Google

leitung wird im ersten Theil der „Werth der Berichte im allgemeinen" untersucht. Nach einer textkritischen Prüfung der Berichte, wobei sich insbesondere ergibt, daß zu Luk. 22, 19 f. die kürzere Recension in D auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen kann, wird die Frage nach ihrem historischen Werthe und ihrer Glaubwürdigkeit erörtert. Besondere Aufmerksamkeit erfährt die Stelle 1 Kor. 11, 23 ff.; die Worte ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου werden wohl mit Recht von einer unmittelbaren Mittheilung der „Thatsachen, auf denen sich die Lehren und damit auch die Bedeutung der hl. Eucharistie gründen", durch den erhöhten Christus verstanden. Was das Verhältniß der Berichte zu einander betrifft, so hat man stets zwei Gruppen unterschieden, Mt.-Mk. und Lk.-P. Da sich aber von vornherein aus rein äußerlichen Gründen nicht feststellen läßt, welchem Berichte eine größere Ursprünglichkeit zukomme, und welcher demnach bei der Frage nach Auffindung des ursprünglichen Wortlautes am meisten zu berücksichtigen wäre, so begibt sich der Verfasser im zweiten Theile an die sorgfältige Untersuchung und Sichtung der einzelnen Berichte und bespricht „Die Differenzen der Berichte im einzelnen, ihre Entstehung und Harmonisirung". Auch die kleinsten Differenzen werden näher beleuchtet; es wird erklärt, wie sie entstehen konnten und geprüft, ob ihnen eine verschiedene Anschauung vom letzten Abendmahl zu Grunde liegt, oder ob sie blos formeller Natur sind. Wir müssen uns begnügen, das sichere Ergebniß dieser mit großer Vorsicht und Umsicht angestellten Untersuchung hierherzusetzen: Die 4 nt. Abendmahlsberichte widersprechen sich nicht in der Auffassung der Feier und in der Wiedergabe der Gedanken Jesu. „Freilich treten in den einzelnen Berichten einige Punkte je nach dem Zweck und der Absicht des Schriftstellers schärfer hervor, jedoch sind alle wichtigen Momente uud Gedanken der Feier in allen Berichten wenigstens implicite enthalten. In den wesentlichen Theilen der Einsetzungsscene treffen wir eine große Uebereinstimmung in allen Relationen an." (S. 154.) Nun aber erhebt sich die Frage: wie erklärt sich bei den mannigfachen Verschiedenheiten in Nebendingen diese Uebereinstimmung in der Hauptsache, und diese Frage führt darauf, im dritten Theile „Die ursprüngliche Quelle und Form der Abend-

Digitized by Google

mahlsberichte" zu suchen. Der Verfasser ist unseres Erachtens mit Recht der Ansicht, daß die Abendmahlsberichte sich jedenfalls am besten durch die Tradition erklären lassen. „Denn sie gestatten eine unmittelbare Beobachtung, wie eine anfangs identische Ueberlieferung im Laufe der Zeit und durch die öftere Anwendung allmählich in verschiedene Formen übergeht. In Mt.-Mk. und P.-Lk. liegen freilich zwei Gestaltungen des Abendmahlsberichtes vor, die aber nicht auf zwei verschiedene, umlaufende Recensionen zurückgehen. Eine einzige, einheitliche Form ist vielmehr die Grundlage aller 4 Berichte des Neuen Testamentes, da Christus nur einmal das letzte Abendmahl gefeiert, nur einmal die Einsetzungsworte gesprochen hat. Für Mt. und Mk. lag kein Grund vor, von der ihnen überlieferten Form abzugehen, Veränderungen an dem Wortlaut vorzunehmen, wenngleich die Annahme einer Kürzung bei ihnen nicht ausgeschlossen ist; Paulus dagegen hatte Veranlassung und Grund zu einer formellen Umgestaltung, da es ihm bei der Wiedergabe der den Korinthern schon bekannten Feier des letzten Abendmahls nicht so sehr um einen authentischen Bericht zu thun war, als vielmehr darum, die in der Feier liegende tiefernste Bedeutung scharf hervorzuheben. Lk. endlich folgte hauptsächlich der Form seines Lehrers Paulus, suchte aber zugleich diese mit der Tradition und den Parallelberichten auszugleichen. Wenn Jesus aramäisch gesprochen hat, so entstanden naturgemäß leicht „Uebersetzungsvarianten" bei der Uebertragung ins Griechische. Die Verschiedenheit der Berichte erklärt sich demnach aus der verschiedenartigen, durch einen besonderen Zweck veranlaßten Benützung der Tradition, und die Uebereinstimmung, die sich an einzelnen Stellen bis auf den Ausdruck und selbst auf ganze Phrasen erstreckt, setzt gerade beim Abendmahl eine fixirte mündliche Tradition voraus." (S. 159 f.) Da nun aber die nt. Schriften nicht Anspruch auf Vollständigkeit in der Wiedergabe der Reden und Thaten Jesu machen, so dürfen und müssen auch die mannigfachen Liturgien in Betracht gezogen werden. Aus der genauen Prüfung und Vergleichung dieses gesammten Materials wird dann die Form reconstruirt, in der aller Wahrscheinlichkeit nach die Apostel in getreuer Nachahmung des letzten Abendmahles die Wiederholung desselben begingen (S. 185—196) und endlich der aramäische Wortlaut, mit dem der Heiland selbst

Digitized by Google

am Abend vor seinem Leiden Brot und Wein in seinen hl. Leib und in sein hl. Blut verwandelt hat (S. 197—208). Ein vierter Theil „Das letzte Paschamahl Christi und die erste Feier des hl. Abendmahles" behandelt die Frage: Hat Jesus das jüdische Paschamahl gefeiert? und bespricht den Ritus des Paschamahles zur Zeit Christi, und die Stellung des letzten Abendmahles im Ritus des Paschamahles. Dies der Hauptinhalt der mit großer Gründlichkeit und umfassender Litteraturkenntniß nach streng wissenschaftlicher Methode geführten Untersuchung.

Mainz. Dr. Jacob Schäfer.

Praelectiones canonicae. *Arthuri Vermeersch* e Soc. Jesu doctoris iuris Lovanii in coll. maximo S. J. professoris theologiae et iuris canonici. De religiosis institutis et personis tractatus canonico-moralis ad recentissimas leges exactus. Tomus prior ad usum scholarum. Brugis. Sumptibus Beyaert. 1902. XXV. 390 pag. frcs. 5.

Dem in dieser Zeitschrift 1902, I, 370 jüngst angezeigten großen Werke des P. de San über das Institut der Buße in der katholischen Kirche reiht sich diese neue Arbeit würdig an. Die Bezeichnung „erster Band" auf dem Titel ist in dem Sinne zu verstehen, daß ein zweiter Band in Vorbereitung begriffen ist, welcher ausgewählten, wichtigen Fragen gewidmet und außerdem mit Dokumenten kirchenrechtlicher Natur ausgestattet sein wird. Jeder Band ist getrennt käuflich. Der Verfasser ist ein echter Canonist der alten Schule, welcher deren Methode trefflich handhabt, zugleich aber auch im neuern Recht hervorragend bewandert ist. Die Spruchpraxis, wie auch die Dekrete der römischen Congregationen bis herab auf das Dekret vom 8. Dezember 1900 zur Regelung der Stellung der Congregationen mit einfachen Gelübden sind gewissenhaft verwerthet. Einen besonderen Werth glauben wir den dogmatisch-kanonistischen Ausführungen über die Natur und die hohe Bedeutung der Gelübde zuerkennen zu sollen, welche der ganzen Arbeit als Grundlage dienen. Stillschweigend enthalten sie eine gediegene Widerlegung des traurigen Systems, welches Amerikanismus heißt. Nicht weniger beachtenswerth ist die geschichtliche Darlegung über die Entstehung der Orden und die scharfe Hervorhebung der Unterschiede, welche deren charakteristische Eigenthümlichkeit ausmachen. (36 ff.) Das

Digitized by Google

„Parergon de religiosis dispersis“ (202) gewinnt angesichts der Verfolgung der Orden in Frankreich 1902 erhöhte Bedeutung. Das für die Praxis, wie für den Mann der Wissenschaft sehr brauchbare Werk ist ausgestattet mit ausgezeichneten Inhaltsangaben und Registern und verdient eine warme Empfehlung. Der Druck ist genau. S. 62 steht Teiner statt Theiner.

A. Bellesheim.

Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von Cardinal Joseph Hergenröther. Vierte Auflage. Neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch, päpstl. Geheimkämmerer, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw. Erster Band: die Kirche in der antiken Culturwelt. Mit einer Karte. Freiburg 1902. 8°. XIII. 722 S. M. 10.— geb. 12.50.

Um diese nach fast zwanzigjähriger Pause herauskommende vierte Auflage von Hergenröthers „Handbuch“ voll zu würdigen, wäre es nöthig, den Blick auf die immense Forschungsarbeit in den kirchenhistorischen Disciplinen, speciell auf patristischem Gebiete zu lenken, wie sie seit dem Erscheinungsjahre der letzten Auflage (1884—86) in Angriff genommen worden ist. Es genügt ein Hinweis auf Ehrhards classische Behandlung der vornicänischen altchristlichen Literatur und ihrer Erforschung seit jenem Zeitpunkt, zur Charakterisirung der Fülle von Einzelstudien, deren Resultate Msgr. Kirsch zu einem Gesammtbilde zusammenzufassen hatte, sollte das recht veraltete Handbuch auf die Höhe moderner Anforderungen gebracht werden. Daß dem gelehrten Bearbeiter — mit größerem Recht würde man ihn Umarbeiter nennen — diese überaus schwierige Aufgabe vollauf gelungen ist, bezeugt selbst der kleinste Abschnitt des vorliegenden ersten Bandes, der gegen seinen Vorgänger zwar um 100 Seiten gekürzt, aber formal wie inhaltlich so verbessert und verjüngt erscheint, daß man in ihm den alten „Hergenröther“ nicht wiedererkennt. Da wir leider in Deutschland keine umfangreichere allgemeine Kirchengeschichte aus katholischer Feder besitzen, die nur einigermaßen wissenschaftlichen Anforderungen entspräche, werden sich alle jene, die eine über unsere trefflichen Compendien und Lehrbücher hinausgehende Belehrung und Anregung suchen, dem Verfasser doppelt verpflichtet fühlen. Seine Aufgabe hat derselbe sich nicht leicht gemacht. Es galt zunächst im Interesse einer größeren Uebersichtlichkeit die ganze schematische Eintheilung der früheren

Digitized by Google

Auflagen in kürzere, chronologisch sich einander anpassende Abschnitte aufzulösen, die jedesmal eine bestimmte markante Materie behandeln. In der Darstellung wurden, wie der Verfasser im Vorwort — dem der alten, noch immer berechtigten Gewohnheit zufolge mindestens das erste Vorwort Hergenröthers hätte vorgedruckt werden sollen — sagt, jedesmal zuerst die wichtigeren Fragen der äußeren Geschichte, wie der Häresien und Lehrentwicklung erörtert und im Anschluß an sie, je nach Bedürfniß, das kirchliche Leben in den Hauptcentren, Verfassung, Liturgie, Clerus und Disciplin. „Auf diese Weise tritt die historische Entwicklung in den einzelnen Zeitabschnitten, treten auch die Faktoren, welche dieselbe bedingten, klarer hervor und es läßt sich mit Leichtigkeit ein vollständiges Bild der gesammten kirchlichen Zustände in einer bestimmten Zeit gewinnen." (S. VI.)

Reich, wenngleich auch hier im Interesse des Gesammten Beschränkungen auferlegt waren, sind die jedesmaligen Quellen- und Literaturangaben, die den betr. Abschnitten in Kleindruck vorangesetzt wurden. Die Darstellung selbst liest sich flott, scharfe Contouren, wo es sich um Licht- und Schattenvertheilung handelt, scheint der Verfasser vermeiden zu wollen, dagegen treten eine Reihe wichtiger, in früheren Auflagen kaum erwähnter Persönlichkeiten, plastisch aus dem Rahmen des Ganzen hervor. Platz für sie wurde geschaffen durch kurzes Abthun einer Reihe vorwiegend dogmatischer und apologetischer Fragen, auch historischer Controversen, die heute minder aktuell erscheinen. Mit dem Ende der antiken Culturwelt schließt der erste Band ab, dem möglichst bald in gleich mustergiltiger Bearbeitung der Rest folgen möge. Ob sich dieser Rest bei der Fülle von Aenderungen, Nachträgen und Neueinschaltungen, welche der Riesenfortschritt in unserer Kenntniß und Beurtheilung des Mittelalters und der neueren Zeit bedingen wird, in zwei Bänden vom Umfang der früheren Auflagen ohne eine weitere Beschneidung des Stoffes wird bewältigen lassen? C. M. Kaufmann.

R. P. Dom Fernand Cabrol bénédictin de Solesmes prieur de Farnborough (Angleterre). *Le livre de la prière antique.* Quatrième mille. Paris. H. Oudin. 1900. 12°. XVII. 573 pag. Frcs. 3.75.

Der gelehrte Verfasser, vormals Professor an der katholischen Universität in Angers, heute Leiter des Priorats Farnborough

Digitized by Google

in England, ist den Lesern des Katholik rühmlich bekannt als Verfasser der Biographie seines großen Ordensbruders, des Cardinals Pitra, und einer sehr belehrenden Studie über die Peregrinatio Sylviae, jener südgallischen Pilgerin, die um den Ausgang des vierten Jahrhunderts die hl. Orte Palästina's besuchte und von der dortigen Liturgie eine so packend anschauliche Beschreibung uns hinterlassen, die erst Gamurrini im neunten Jahrzehnt des abgeschlossenen Jahrhunderts dem Staub und der Vergessenheit entrissen hat. Beide Arbeiten Cabrol's wurden im Katholik 1893. I, 537—554, und 1895. I, 560—564 von mir zur Anzeige gebracht. Als Frucht seiner gelehrten Thätigkeit in der neuen englischen Heimath erscheint jetzt das „Buch des alten Gebetes". Unter dem Beiwort „alt" versteht der Verfasser jene uralten, markigen, packenden Gebetsformulare, welche die Kirche in den ersten Jahrhunderten hervorgebracht hat. Wenn auch durch eine nie ruhende Entwickelung bereichert, bilden sie bis zur Stunde gleichsam das Rückgrad der katholischen Liturgie. Selbstverständlich hat Cabrol diese Bereicherungen nicht übersehen; worauf es ihm aber besonders ankam, das war die Darstellung der ältesten Liturgie, sowie die Aufdeckung der ersten Ursprünge unseres ganzen liturgischen Lebens.

Hier zeigt sich der ächte Benediktiner, dessen Orden eine nicht durchbrochene Ueberlieferung von 14 Jahrhunderten vertritt. Uebrigens theilt der Verfasser im Vorwort mit, daß dieses Werk lediglich gleichsam nur eine Abschlagszahlung sei. Er nennt es „ein kleineres Format eines viel umfangreicheren und ausschließlich wissenschaftlichen Werkes, das wir unternommen haben und das, so hoffen wir, unter der Beihilfe hingebender Mitarbeiter und edelmüthiger Freunde eines Tages an's Licht treten wird" (XIII). Volksthümlich im edelsten Sinne des Wortes und von dem preiswürdigen Bemühen geleitet, die für so viele Kinder der Kirche unerschlossenen Schönheiten der Liturgie aufzudecken und geschichtlich zu beleuchten, entbehrt das „Buch des alten Gebetes" durchaus nicht des wissenschaftlichen Charakters. Hier begegnet man allen Funden von der Zwölfapostellehre bis zum Testament Christi, und ebenso den neuesten wissenschaftlichen Untersuchungen im Gebiete der altchristlichen Liturgie. Dieses Material wurde zu einem farbenreichen Bilde zusammengestellt, das zufolge der Klarheit der Anordnung und Durchsichtigkeit der

Digitized by Google

Sprache Herz und Geist erquickt. Außerdem versteht es der Verfasser, die Liturgie der ältesten Jahrhunderte mit der heutigen Entwickelung derselben zusammenzustellen, ihre Dieselbigkeit im Wesen der Sache bei gleichzeitiger Verschiedenheit in manchen Formen darzulegen und so ein tiefes Verständniß, aber auch ein Maß von Ehrfurcht und Liebe zu den großartigen Formen der Liturgie zu erzeugen, welche den betenden Christen aller Stände zu Gute kommt.

Die Schrift behandelt in sieben Theilen 1. Begriffe und Elemente. 2. Die gottesdienstliche Versammlung der Christen. 3. Ihre Gebete. 4. Heilige Zeiten. 5. Anbetung Christi und Verehrung der Heiligen. 6. Heiligung der Orte und Elemente. 7. Heiligung des Lebens. 8. Euchologium (Gebetbuch). Wer zu einem tiefen Verständniß der Psalmodie, Antiphonen, Responsorien, Präfationen vorzudringen wünscht, der lese: „Begriffe und Elemente" des Gebetes. Der Inhalt der ältesten, vor-damasianischen Präfationen wird richtig angegeben, aber der Unterschied zwischen ihnen und den nach Papst Damasus (366—384) in dieselben eingeführten Elemente der Festzeiten und der Heiligen zu wenig betont. Die Einsicht in die Acclamationen und Anrufungen wird gefördert durch das Schlußkapitel des ersten Theiles. Mit feinem Verständniß für den dramatischen Charakter der Liturgie begabt, weiß der Verfasser auch dramatische Schilderungen von ergreifender Schönheit seiner Arbeit einzufügen in Kapitel 7 „eine Messe zu Rom beim Beginn des dritten Jahrhunderts", wo topographische, liturgische, archäologische Kenntnisse in reicher Fülle sich mit einander verweben. Die nothwendigsten Kenntnisse über die hauptsächlichsten Gebetsformulare der alten Christen: Vater unser, Gloria, Te Deum, Glaubensbekenntnisse, die rührenden Gebete der Blutzeugen und die Entstehung und Entwickelung der liturgischen Bücher spendet der vierte Theil. Diesen überragen an Bedeutung die Kapitel des fünften Theiles: 1. Christus als Mittelpunkt der Liturgie; 2. Maria in der Liturgie; 3. Cultus der Heiligen. All' diese öffentlich-rechtlichen Denkmäler der alten Kirche predigen laut das Gegentheil von dem, wofür der vornehmlichste aller modernen Gnostiker, Adolf Harnack in Berlin, die Welt zu begeistern wünscht.

Digitized by Google

Den sechsten und siebenten Theil möchte ich kurz als einen aus den liturgischen Denkmälern des Urchristenthums geschöpften Commentar zum römischen Pontifikale, Rituale und Ceremoniale bezeichnen, mit dem jeder Bischof, Leiter der geistlichen Ceremonien und Liturgiker sich bekannt machen sollte. Wie aus allen Werken Gottes, drängt sich auch aus der großartigen und tiefsinnigen Liturgie der Kirche dem aufmerksamen Beobachter das naturwissenschaftliche und philosophische Gesetz der Stetigkeit entgegen. Ein Christ des dritten Jahrhunderts, wenn er dem Grabe entstiege, würde in der hl. Messe den Gottesdienst der Katakomben sofort wiedererkennen. Nichtkatholische Liturgien dagegen besitzen ihr Entstehen in einem Bruch mit der Vergangenheit und sind Eingebungen der Willkür, die im Laufe der Zeit stets verhängnißvoller sich gestalten muß. Cabrol's schön ausgestattetes Werk muß auf das dringendste und wärmste empfohlen werden.

Aachen. A. Bellesheim.

Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis Sicardus und Durandus von Dr. Joseph Sauer Mit 14 Abb. im Text. Freiburg 1902. 8°. XXIII. 410 S. M. 6.50, geb. M. 8.40.

Solange nicht für jede alte Diöcese der Versuch einer Hagiographie und Ikonographie gemacht, das Arbeitsfeld also einigermaßen gesichtet und übersichtlich gestaltet worden ist, bleibt es eine positive Unmöglichkeit Inhalt und Symbolik der mittelalterlichen Kunst in einem zusammenfassenden Werke zu behandeln. Die dankenswerthen Versuche Wesselys, Reusens, Detzels u. a. haben dies für bestimmt umgrenzte Gebiete der christlichen Kunst zur Genüge gezeigt, ganz abgesehen von den mehr praktischen Zwecken, denen sie zu dienen hatten. Unzweifelhaft war eine Hauptschwierigkeit, die sich für die Bearbeiter ergab, der völlige Mangel an mustergiltigen Untersuchungen über die literarischen Quellen nicht des bearbeiteten Materials an sich, sondern seiner typologischen und symbolischen Auffassung und Verwerthung. In vorliegendem, den Manen von Franz Xaver Kraus geweihtem Werke, wagt es ein Schüler des Verewigten mit kühnem Griff an die Befriedigung dieses alten Desiderats heranzugehen.

Digitized by Google

Das herrliche Buch, aus dem mehr denn einmal der Geist jenes Meisters in der Kunstgeschichte, den die hier behandelten Probleme viel und gern beschäftigten, den Leser anspricht, nimmt gleich den schwierigsten, aber auch entscheidenden Theil der Frage in Angriff: die Symbolik des mittelalterlichen Kirchengebäudes und seiner Ausstattung. Nach einer werthvollen Einleitung (S. 1—50) über Begriff und Entwicklung der Symbolik, als deren primäre Quellen auch dem Verfasser Schrift, Väterschriften und Liturgie gelten, und in der er mit den wichtigsten Vertretern jener eigenartigen Literaturgattung, Honorius, Sicardus, Durandus bekannt macht, bespricht er im ersten Theile (S. 50—282) die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Literatur, im zweiten (282—384) die Beziehungen zwischen der Kirchensymbolik und der mittelalterlichen Kunst.

Vertraut mit seinen Quellen, deren Exegese besonnen und immer aus dem Geiste ihrer Zeit heraus geführt wird, belesen selbst in den neuesten oft schwer erreichbaren Publikationen nimmt Sauer seinen Weg durch das Gotteshaus des Mittelalters. Die schüchterne Kirchensymbolik des Urchristenthums ist ihm gleichsam das Fundament, auf dem der üppig, zuletzt freilich auch verworren und wild emporstrebende Baum der mittelalterlichen Symbolik sich erhebt und ausbreitet. Die vom abendländischen Mönchthum stark beeinflußte Blüthe liturgischer Studien in karolingischer Zeit kennzeichnet eine Etappe am Wege, Honorius, Sicard und Durand seinen Höhepunkt. In ihren Schriften gipfeln ja die Versuche früherer Schriftsteller, vor allem Liturgiker, System in das Symbolwesen ihrer Zeit zu bringen. Sie haben, bemerkt Verfasser S. 380, Sinn und Leben der Liturgie aufgedeckt, ihre Formeln und Funktionen klargelegt und logisch begründet, ihren Zusammenhang mit der Heilslehre erwiesen. Das Kirchengebäude ist mit ihnen als Centrale des Geisteslebens der Völker zu einer gleichsam lebendigen Symbolik der gesammten Heilshoffnungen und der Heilsgeschichte geworden. Die Parole der mittelalterlichen Symbolik ecclesia materialis significat ecclesiam spiritualem deckt sich ganz mit der Weltanschauung ihrer Zeit. Daß diese Symbolik, dank ihrer starken, oft knechtischen Ausnutzung der Väter — Sauer hat die Spuren von Amalar, Hraban, Isidor, Beda, Gregor, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, und der alexandrinischen Exegetenschule verfolgt — mitunter unver-

Digitized by Google

ständlich, falsch, ja trivial und grotesk sich gestaltete, nimmt nicht wunder und schadet ihrem sonst genialen Schwunge, der nur einige Selbstständigkeit und Eigenart schmerzlich missen läßt, durchaus nicht. Aus dem Geiste ihrer Zeit heraus beurtheilt, verstehen sich diese Fehler fast von selbst.

Ein Blick auf die Details der Ausführung zeigt, daß das Sauer'sche Buch nicht nur antiquarischen und fachwissenschaftlichen Bedürfnissen gerecht wird, sondern oft genug, wenn dies auch nicht in seiner Tendenz liegt, auch praktischen Zwecken dienstbar werden kann. Es sollte in jeder Pfarrbibliothek zu finden sein. Bei Kirchenneubauten, Restaurationen u. s. f. wird es ebenso viele Aufschlüsse vermitteln, wie beim Studium alter Cultusdenkmäler! Die Ausführungen über die Zahlen- und Orientationssymbolik, das Material der einzelnen Theile des Gotteshauses, Glockenthürme, Altarausrüstung, hl. Geräthe und Kirchenschmuck sind wahre Cabinetsstücke, die sich auch ohne Berücksichtigung des gediegenen gelehrten Ballastes mit Genuß lesen und verwerthen lassen. Sie bedürfen allerdings noch einer Ergänzung, zu welcher der Autor am ehesten befähigt erscheint, nämlich einer Abhandlung über die Symbolik der Cultgewänder. Dem Vorwort gemäß (S. IX) wird die Erfüllung dieses Wunsches nicht lange ausstehen. Von den 14 Abbildungen, welche den Text begleiten, wirken namentlich einige Freilichtaufnahmen vom Straßburger Münster tadellos. Dagegen müssen die Nummern 10 u. 11 (vom Freiburger Münster) in ihrer Verschwommenheit als gänzlich unbrauchbar bezeichnet werden. Nr. 14 aus dem Rationale des Durandus hätte verdient als Tafel auf Kunstdruckpapier beigeheftet zu werden.

Frankfurt a. M. C. M. Kaufmann.

Le Crucifix dans l'histoire et dans l'art, dans l'âme des saints et dans notre vie. Par *J. Hoppenot.* Bruges. Desclée, de Brouwer. 1902. 4°. IV. 372 pag. Frcs. 10.

In der kurzen, aber bedeutungsvollen Vorrede bemerkt Cardinal-Erzbischof Langénieux von Reims: „Italien hat der Aufforderung des hl. Vaters, das zwanzigste Jahrhundert Christus dem Erlöser zu widmen, dadurch entsprochen, daß es das Kreuz auf dem Gipfel der Berge aufpflanzte. Ihr Werk, Hochwürdiger Pater, hat etwas Aehnliches in Frankreich geleistet. Es zeigt

Digitized by Google

das Kreuz in neuem Glanze mit seiner blutigen Geschichte und seiner Verehrung während neunzehn Jahrhunderten, mit den Schönheiten seiner Kunst und seiner Macht in der Heiligung der Seelen." Die Vorrede des Verfassers ist aus Dijon 14. September 1901 datirt und nimmt auf den im zeitgenössischen Frankreich tobenden Christushaß Bezug, dessen Ausbrüche regelmäßig mit wüsten Stürmen gegen Crucifixe verbunden sind. Besitzt demnach das Buch zunächst eine aktuelle Bedeutung für die Heimath des Verfassers, dann schenkt man doch auch außerhalb derselben dieser fleißigen, mit Begeisterung und auf Grund umfassender kunstgeschichtlicher, theologischer und kirchengeschichtlicher Kenntnisse verfaßten Arbeit mit Vergnügen Beachtung. Es wird in vier Büchern gehandelt über das Kreuz in der Geschichte, der Kunst, der Seele der Heiligen, unserem Leben. Mehr als zweihundert in den Text eingelassene Stiche nebst acht Vollbildern gewähren ein treffliches Mittel zur Erklärung des Textes. Der letztere stellt sich dar wie ein farbenreiches musivisches Bild, welches den Beschauer mächtig ergreift. Vorwiegend hat der Verfasser die französische Literatur benutzt, im Bilderschmuck dagegen kommt die katholische Universalität zum Ausdruck. Seine Darstellung spendet sachgemäße Ueberblicke über die Entwickelung der Kunst, nimmt aber nicht selten, wo die großen Fragen des Lebens und deren Beeinflußung durch das Crucifix beleuchtet werden, einen begeisterten Flug. Das Buch verdient warme Empfehlung.

Der Jesuitismus in seinem Wesen, seiner Gefährlichkeit und Bekämpfung. Von Dr. Franz Heiner, Universitätsprofessor. Mit besonderer Rücksicht auf Deutschland. Zweite Auflage. Paderborn, Schöningh. 1902. 140 S. 8°. *M.* 1 50.

„Ich bin weder Schüler der Jesuiten, noch habe ich je in meinem Leben zu einem Mitglied dieses Ordens in einem besonderen Freundschaftsverhältnisse gestanden; auch bin ich weder von irgend einem Jesuiten zu dieser Arbeit aufgefordert worden, noch stehen mir irgend welche Vortheile ob derselben in Aussicht. . . . . Einzig und allein die Liebe zur Gerechtigkeit trieb mich an, gerade jetzt im dreißigsten Jahre des Bestehens des Jesuitengesetzes, gegen die Fortexistenz einer in Gesetzesform gekleideten Maßregel zu protestiren, welche Tausende unschuldiger Bürger

Digitized by Google

ohne Anklage, ohne Verhör, ohne Schuldbeweis zu lebenslänglicher Verbannung aus dem Vaterlande verurtheilt hat."

„Nicht daß sie (die Gegner) die Jesuiten lieben, erwarte ich durch meine Broschüre bei ihnen zu erreichen, wohl aber daß sie aufhören, mit dem Maßstabe des Hasses und der Vorurtheile Männer zu beurtheilen und zu verdammen, in deren Adern auch deutsches Blut rollt . . . ." (Vorwort).

Diesen Zweck, sollte man glauben, müßte Prälat Heiner bei jedem nur ein wenig klar schauendem Leser erreichen. Denn vom einfachen Standpunkt der Vernunft und Gerechtigkeit bespricht er ruhig und klar sein Thema, und weist siegreich alle Vorurtheile, Anschuldigungen und Verleumdungen gegen den Jesuitenorden zurück. Fast nichts Wesentliches entgeht seiner Besprechung.

Zunächst weist er aktenmäßig nach, daß der Jesuitenorden als solcher nicht direkt zur Bekämpfung des Protestantismus gegründet sei und bezeichnet die gegentheilige Behauptung als „eine ebenso unhistorische und falsche Auffassung über Gründung, Entwickelung und Thätigkeit des Ordens, als eine alberne, lügenhafte und verleumderische Behauptung, die seitens böswilliger Feinde nur zu dem Zweck kolportirt wird, um Abneigung, Haß und Erbitterung unter dem protestantischen Volke und in akatholischen Regierungskreisen gegen die Gesellschaft Jesu zu erzeugen." (S. 5—20). Sodann forscht er in den richtigen Quellen, den Exercitien und Constitutionen, nach dem Geist des Jesuitismus und weist speciell den angeblichen Stolz, Herrschsucht, Habsucht, blinden Gehorsam und Vaterlandslosigkeit als Verleumdungen nach (S. 21—64). Natürlich muß er dann auch die Moral der Jesuiten besprechen, was er knapp und doch erschöpfend thut, indem er noch im Einzelnen den Probabilismus, die reservatio mentalis, die directio intentionis, den Tyrannenmord, Diebstahl und geheime Schadloshaltung durch einfache Auseinandersetzungen ins wahre Licht stellt (S. 65—94). Sodann legt er Ziel und Aufgabe des Jesuitismus dar, wobei er mit anerkennenswerthem Freimuthe Befürchtungen von manchen Weltgeistlichen auf deren wahre Ursachen untersucht (S. 95—105). Endlich geht er noch mit den Gegnern der Jesuiten ins Gericht (S. 106—124) und bespricht das Jesuitengesetz und dessen Aufrechterhaltung gegen den viermaligen Beschluß des Reichstages (S. 125—139).

Digitized by Google

Die Broschüre ist Freund wie Feind, gebildeten wie ungebildeten, zu empfehlen. Ueberzeugend redet da die Sprache eines deutschen Mannes, den Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe leitet. Dieser Sprache wird ein unbefangener Leser sich nicht verschließen können und klare und wahre Begriffe über die Jesuiten bekommen. Möge durch große Verbreitung dieses Werkchens auch der Nebenwunsch des Verfassers in Erfüllung gehen, den er am Schluß des Vorwortes ausspricht: „Sollte damit dem viel verlästerten Orden zugleich eine Genugthuung bereitet werden für die jahrelangen Verdächtigungen, die ein Mitglied meiner Fakultät in den sogenannten Spektatorbriefen gegen denselben auszustreuen sich nicht gescheut hat, so wäre damit auch zugleich eine Forderung der sühnenden Gerechtigkeit erfüllt."

Mainz. Dr. Hubert.

Monita secreta. Die geheimen Instruktionen der Jesuiten, verglichen mit den amtlichen Quellen des Ordens von Johannes B. Reiber P. d. G. J. Mit Genehmigung der zuständigen Obrigkeit. Augsburg 1902. M. Huttler (Michael Seitz). 82 S. *M.* —.90.

Daß ein Mann, wie Hochstetter, der gewiß auf wissenschaftliche Bildung Anspruch erhebt, sich dazu verstehen konnte, ein längst als gemeine Verleumdung gebrandmarktes Pamphlet in nagelneuer Uebersetzung auf den literarischen Markt zu tragen, darüber müßte man sich baß verwundern, wenn es nicht längst bekannt wäre, daß unsere Voraussetzungslosen doch mit unbezwinglicher Zähigkeit der Voraussetzung huldigen, alles, was gegen die katholische Kirche und vorab gegen die Jesuiten gelogen wird, müsse dennoch wahr sein. P. Reiber hat nun zwar in vorliegender Schrift mit voller Klarheit gezeigt, daß der Inhalt der sog. Monita secreta ein Gewebe von Lügen ist, wie das nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten anerkennen; er hat an der Hand der Constitutionen der Gesellschaft Jesu dargethan, daß die Jesuiten Grundsätzen huldigen, die jenen der Monita geradezu entgegengesetzt sind. Ob er aber dadurch auch nur einen der „Voraussetzungslosen" überzeugt oder gar zum Widerruf seiner Verleumdungen veranlaßt, dafür bietet wenigstens die Erfahrung sehr geringe Aussichten, und doch gilt für alle: „Du sollst kein falsches Zeugniß geben wider deinen Nächsten!"

C. H.

Digitized by Google

Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Nach protestantischen Zeugnissen dargestellt von Dr. Philipp Huppert. Köln, Bachem. 1902. 160 S. *M.* 2.

Unsere gegenwärtige religiöse Lage erweckt bei manchen den Gedanken, die katholische Kirche sollte den ihr entfremdeten modernen Culturmenschen durch größere Nachgiebigkeit gewinnen. Der Protestantismus kam von jeher ähnlichen liberalen Wünschen aus Princip möglichst entgegen — und dennoch herrscht heutzutage unter den deutschen Protestanten eine tiefgreifende Entfremdung gegenüber ihren Landeskirchen, und zwar nicht nur im Kreise der Gebildeten und Besitzenden, sondern auch bei der Masse des Volkes. Aus den von Dr. Huppert beigebrachten protestantischen Zeugnissen geht dies bis zur höchsten Evidenz hervor. Der moderne Culturmensch ist eben äußerst begehrlich und gibt sich erst mit dem Harnack'schen „Christenthum ohne Christus" zufrieden. Weiters vermittelt uns vorliegende Schrift die Erkenntniß, daß in der gegenwärtigen Zerfahrenheit des deutschen Protestantismus sein neuester Einbruch in katholisches Bereich dem in der Geschichte schon oft dagewesenen Versuch weltlicher Mächte gleicht, durch einen Krieg nach außen die Aufmerksamkeit von den innern Schwächen abzulenken und durch einen äußeren Erfolg das gesunkene Prestige zu heben.

T. M. R.

Der ehrwürdige Ludwig de Ponte aus der Gesellschaft Jesu. Sein Leben und seine Schriften. Von Johannes May. Dülmen i. W. 1902. A. Laumann. S. VIII u. 222. *M.* 2.40, geb. *M.* 3.—.

Mit Liebe und Sorgfalt ist vorliegendes Lebensbild gezeichnet. Der Verfasser war mit Erfolg bestrebt, alles zuverlässige Material zu sammeln und chronologisch zu ordnen. Und so tritt uns denn der „ehrwürdige" L. de Ponte in der That als eine ehrwürdige Persönlichkeit entgegen, ehrwürdig durch sein heiligmäßiges Leben, ehrwürdig auch durch seine Schriften, die den Geist der Frömmigkeit ebenso wie eine gründliche theologische Wissenschaftlichkeit bekunden. Den Priestern vor allem ist das Werk zu empfehlen. Es zeigt ihnen, nach welchen Grundsätzen das priesterliche Leben sich gestalten soll und worin das Geheimniß eines erfolgreichen Wirkens besteht. Zugleich wird die Lesung des Buches auch dazu anregen, die Betrachtungen des ehrwürdigen L. de Ponte sowohl für die eigene Erbauung, wie zum Gebrauche für die

Digitized by Google

Kanzel zu verwerthen. Endlich mag das Werk auch denjenigen Katholiken zur Beachtung empfohlen werden, die durch die modernen Gegner der Gesellschaft Jesu zu einer unbegründeten Apathie gegen den Orden sich verleiten ließen. Männer wie L. de Ponte sind die beste Apologie für die Jesuiten. Ob der Verfasser nicht besser gethan hätte, die Anmerkungen in spanischer Sprache ins Deutsche zu übersetzen, darüber wollen wir mit ihm nicht rechten.

C. Hauser S. J.

XXIV.

Miscelle.

Ueber die lateinischen Bibelübersetzungen gibt Dr. P. Corssen in dem Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Alterthumswissenschaft, Leipzig 1899, Band CI Seite 1—83, einen beachtenswerthen Bericht und schließt denselben folgendermaßen:

„Das letzte Ziel, auf welches alle Bemühungen um die Vulgata gerichtet sein müssen, wäre ihre Wiederherstellung als Resultat einer vollkommenen Erkenntniß ihrer Geschichte. Um dieses Ziel zu erreichen, bedürfte es einer planmäßigen Vereinigung vieler Kräfte. Eine Aufgabe von rein wissenschaftlichem Interesse, und nur so aufgefaßt einer befriedigenden Lösung sicher, steht sie doch in erster Linie der katholischen Kirche zu. Sie würde, wenn sie sie unternähme, nichts verlieren und viel gewinnen. Längst hat man sich gewöhnt, den Begriff der Authenticität so zu interpretiren, daß eine Verbesserung der offiziellen Vulgata im einzelnen durchaus zulässig erscheint. Die Vorrede zu der clementinischen Ausgabe fordert geradezu zu textkritischen Arbeiten auf und verbietet nur, die Varianten an den Rand des offiziellen Textes zu setzen. Denkende Katholiken haben eine Erneuerung der unzulänglichen Versuche des 16. Jahrhunderts als eine auf der Kirche lastende Pflicht empfunden und einer unter ihnen[1]) hat den Wunsch ausgesprochen, es möge ein neuer Papst erstehen, der zur Zierde und zum Glanz der Religion und der Vulgata selbst eine bessere und genauere Ausgabe als alle seine Vorgänger veranstalte."

1) De Rossi, Introduzione alla S. Scrittura. Parma 1817, § 78.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XXV.

Der internationale marianische Congreß in Freiburg (Schweiz).

(Von P. Aug. Rösler C. SS. R.)

In mehrfacher Beziehung dürfen die Tage des Freiburger marianischen Congresses (18.—21. August) als Bekräftigung des Wortes angesehen werden: „Frisch gewagt ist halb gewonnen". Ein Wagniß war die Veranstaltung einer solchen Versammlung schon deßhalb, weil auf eine bedeutende Betheiligung deutscher Katholiken gerechnet wurde. Diese rüsteten sich aber zu der Generalversammlung in Mannheim, die unmittelbar nach dem Freiburger Congresse festgesetzt war. Erhöht wurde die Schwierigkeit durch die Kürze der Zeit, welche im Verhältniß zur Aufgabe dem vorbereitenden Comitee zur Verfügung stand. Waren auch die ersten Schritte dazu von dem überaus eifrigen Prälaten Kleiser bereits am Ende des Jahres 1901 gethan worden, so hatte schließlich das Organisations-Comitee unter dem Präsidium des Prinzen Max von Sachsen doch kaum die genügende Zeit zur Bewältigung der Arbeiten. Dazu kamen bei vielen Bedenken gegen die Sache selbst, und daraus ergaben sich Hindernisse, deren Kenntniß wenig oder gar nicht in die Oeffentlichkeit gedrungen ist. Unter Berücksichtigung dieser Umstände, welche beim Beginn des Congresses manchem Theilnehmer ernste Besorgnisse einflößten, ist der laute Jubel durchaus berechtigt, welcher über den günstigen Verlauf am Schlusse des Congresses alle Theilnehmer erfüllte. Insbesondere der muthige Msgr. Kleiser, ohne den Freiburg nicht der Schauplatz des Congresses geworden wäre, darf mit hoher Freude auf jene Tage zurückblicken. Die freundlichen Bewohner von Freiburg, die eifrigen Katholiken der Schweiz, die Theilnehmer am Congresse haben viel dazu beigetragen, daß die Tage nicht bloß ohne jede Störung verliefen, sondern weit über die Erwartung hinaus freudige Eindrücke zurückließen und hoffnungreiche Anregungen für die Zukunft hervorbrachten. Es war aber auch den Theilnehmern aus dem Herzen gesprochen, als Msgr. Deruaz, Bischof von Lausanne und Genf, den über alle Erwartung günstigen Erfolg einer be-

Digitized by Google

sonderen Hilfe von oben zuschrieb. In den folgenden verspäteten Zeilen soll nun nicht sowohl ein ausführlicher Bericht über den Congreß gegeben als vielmehr die Bedeutung desselben auf Grund der Thatsachen ins Licht gestellt werden.

1. Der erste marianische Congreß 1895 zu Livorno leitete eine Bewegung unter den Katholiken zu Gunsten der Verehrung der Gottesmutter ein. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Bewegung zugenommen und in dem Freiburger Congresse einen gewissen Höhepunkt erreicht hat. Der Versammlung zu Livorno folgten die Congresse zu Florenz (1897), zu Turin (1898), zu Lyon 1900. Auf internationale Bedeutung konnten indeß diese Tagungen kaum Anspruch machen. In Deutschland zumal sind sie wenig beachtet worden. Durch die Wahl der deutschen Stadt Freiburg, worin die französische Sprache das Uebergewicht erlangt hat, war ein bedeutender Schritt vorwärts gethan. Die Internationalität war grundsätzlich ausgesprochen und ist auch bis zu einem gewissen Grade erreicht worden. Die Vertreter von 21 Nationen aus allen Welttheilen waren einem französischen Berichte zufolge in Freiburg zu finden. Freilich war die Vertretung der einzelnen Sprachen und Völker sehr ungleich; immerhin war es *verhältnißmäßig* damit fast ebenso gut bestellt, wie bei dem letzten internationalen wissenschaftlichen Congresse der Katholiken zu München. Die Franzosen und die Deutschen standen so im Vordergrunde, daß andere Volksgenossen dagegen wenig zur Geltung kamen. Man könnte fast von einem französisch-deutschen Congresse reden, wobei der französische Charakter vorherrschte. Hiermit sollen indeß die bedeutenden Leistungen der Deutschen aus der Schweiz, aus Oesterreich und Reichsdeutschland in keiner Weise gering angeschlagen werden. Es war ein friedevoller und erfreulicher Wettkampf in den idealen Bestrebungen, die mit dem Namen der Gottesmutter verbunden sind. In der Eröffnungsrede brachte Prinz Max von Sachsen dies ebenso vortrefflich zum Ausdruck, wie Msgr. Guyot, der Führer der Franzosen, am letzten Tage des Congresses in der französischen Sektion die einzelnen Nationen mit feinem Takte einzuführen und den katholischen Gedanken hervorzuheben verstand.

Vergegenwärtigt man sich nun den nationalen Fanatismus, der heute im geraden Gegensatz zum Christenthum die christlichen Völker gegenseitig entfremdet, so tritt der hohe Werth einer solchen

Digitized by Google

internationalen Veranstaltung hell hervor. Die antichristlichen Bestrebungen der Freimaurerei und der Socialdemokratie suchen die nationalen Gegensätze zu überwinden und es gelingt ihnen hie und da bis zu einem gewissen Grade. Den katholischen Christen fällt daher heute mehr wie je die hohe Aufgabe zu, die Göttlichkeit ihres Glaubens durch die vollkommenste internationale Bruderliebe bei aller Ausbildung der edlen Seiten des Volkscharakters zu beweisen. Der Freiburger Congreß zeigte diese weltüberwindende Einmüthigkeit des Glaubens trotz aller Unvollkommenheit durchweg und berechtigte zu den besten Hoffnungen für die Zukunft. Vielleicht das schönste in dieser Beziehung war der Oeffentlichkeit freilich entzogen, verdient aber doch als der gelungenste Ausdruck der katholischen Herzensgemeinschaft Erwähnung, nämlich das Diner, welches der um sein Vaterland und um den Glauben hochverdiente Staatsrath Python am Schlusse des Congresses einer Anzahl von Theilnehmern gab, die in der That die Internationalität repräsentirten. Der feine Takt und der weite Blick, welchen bei dieser Gelegenheit der erwähnte Vertreter des kleinen Kantons Freiburg in seiner Rede bekundete, weckte wohl in allen Zuhörern den Wunsch: Wenn doch die Großmächte an der Spitze ihrer Regierungen solche „hommes de progrès" mit entsprechendem Programm hätten, als welchen der Redner sich vorstellte! Nur der katholische Gedanke kann dem Geiste eine solche Schwungkraft geben; daß aber dieser Schwung nicht bloß hohe Gedanken, sondern auch große und muthige Thaten zu Tage fördert, zeigt die Freiburger Universität, die trotz aller Anfeindungen und mancher Mißgriffe sich kräftig weiter entwickelt.

2. Hochbedeutsam war ferner der Gegenstand des Congresses. Der Riesenkampf der Geister in der Gegenwart hat seinen letzten Grund in der Leugnung oder Verkennung des Uebernatürlichen in der Lebensaufgabe des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit. Der Materialismus und Naturalismus lehnt sich stolz auf gegen die gläubige Anerkennung dieses Lebenselementes, das doch überall dem denkenden Geiste sich aufdrängt und so mächtig in das praktische Leben eingreift. Desto schärfer haben die Vertheidiger des Christenthums die Macht der Gnade und der Glaubenswahrheit sowie die gottgewollte Nothwendigkeit der Uebernatur zur Läuterung und Vollendung der

Digitized by Google

Menschennatur zu betonen. Daß der Sieg eben an die muthige Betonung des übernatürlichen Glaubens in und neben der Wissenschaft und noch mehr im Leben, nicht aber an schwächliche Unterhandlungen mit einer gottentfremdeten Kultur geknüpft ist, sagt der Stifter des Christenthums ausdrücklich, betonen die Apostel einstimmig und bezeugt die Geschichte der Kirche durch alle Jahrhunderte. Wie in einem Brennpunkte vereinigen sich aber die Angriffe des Unglaubens gegen den dritten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, gegen die Geburt des Herrn von der immerwährenden Jungfrau. Die außerordentliche Kenntniß des christlichen Alterthums und seiner Literatur dient dem ersten Führer eines großen Theiles der deutschen Protestanten, Prof. Dr. Harnack schließlich nur dazu, die unglaubliche Oberflächlichkeit in der Bekämpfung des Evangelienberichtes in dieser Beziehung zu verdecken. Die jungfräuliche Gottesmutter, die als solche mit ihrem göttlichen Kinde unzertrennlich vereint ist, wird auf diese Weise recht eigentlich das Zeichen des Widerspruchs für die einen, das Zeichen des Sieges und des Muthes für die andern. Hierin liegt die Berechtigung und die Bedeutung der marianischen Congresse, die sich wie von selbst aus den Zeitverhältnissen herausgebildet haben. Daß die Marienverehrung mit der katholischen Kirche nun einmal aufs innigste zusammengewachsen ist, und daß in der organischen Entwicklung der Kirche der Muttergottes-Cult mehr und mehr zu einer geistigen Macht sich entfaltet hat, anerkennen sowohl die Feinde der Kirche aller Zeiten unzweideutig durch grobe und feine Lästerungen wie die Katholiken aller Stände durch die Lobpreisungen von Geschlecht zu Geschlecht, welche Luk. 1, 48 vorhergesagt sind. Demgemäß kann den ernsten und gebildeten Katholiken am wenigsten die spontane Entstehung der marianischen Congresse gleichgiltig sein. Auf die theologische Wissenschaft, auf die kirchliche Kunst, auf das kirchliche und gesellschaftliche Leben werden sie nothwendigerweise Einfluß ausüben. Wie sich in Freiburg dieser Einfluß in den einzelnen Veranstaltungen des Congresses geäußert hat, bleibt noch zu erwähnen, um daran einige Wünsche für die Zukunft zu knüpfen.

3. Nicht das Wichtigste bei dem Congresse waren die großartigen Feierlichkeiten, wobei die Einwohner von Freiburg wohl das Menschenmögliche geleistet haben. Indeß könnte nur ein-

Digitized by Google

seitiger Spiritualismus die Bedeutung solcher Aeußerungen des katholischen Glaubens unterschätzen. Der ebenso reiche wie geschmackvolle Festschmuck der Stadt wirkte erhebend auf alle Besucher. Der Glanz und die Feierlichkeit des Gottesdienstes und namentlich die festlichen Aufzüge haben unvergeßliche Eindrücke hinterlassen. Schon die Eröffnungsfeier am Vorabende und im Anschluß daran die Predigt des Bischofs von Jassy, Msgr. Jaquet, in der Liebfrauenkirche disponirte die Theilnehmer vorzüglich. Den Deutschen wird der Abend des ersten Tages (19. August) in der St. Michaelskirche tief eingeprägt bleiben. Unter der Führung des Centralpräses der Jünglingsvereine der Schweiz, des Pfarrers Sutter von Steckborn, zogen nämlich die jungen Schweizer mit sechzehn Fahnen in die genannte Kirche, um dort am Grabe des sel. Canisius mit den übrigen deutschen Festtheilnehmern der Predigt des Prälaten Max Steigenberger aus Augsburg beizuwohnen. Die andächtige und würdevolle Huldigung, welche die Jünglinge beim Einzuge in die Kirche und beim Verlassen derselben dem Herrn im Sakramente darbrachten, war ein herzerfreuendes Schauspiel. Die Predigt selbst stand damit in bestem Einklange. Der beliebte Kanzelredner richtete den Ruf des Propheten Eliseus an seinen scheidenden Meister Elias: „Mein Vater, mein Vater, Wagen und Führer Israels!“ (IV reg. 2, 12) an den sel. Canisius, um im Namen der Katholiken deutscher Zunge „dem deutschesten der Deutschen“ „etwas zu sagen und etwas zu klagen“. Die ganze Predigt war der tiefempfundene Ausdruck der edelsten Liebe zur Kirche und zum Vaterlande, die zu Thaten begeistert.

Den Glanzpunkt der Feierlichkeiten bildete die große Prozession am Nachmittag des folgenden Tages (20. August). Der strömende Regen während des ganzen Vormittags hatte fast alle Hoffnung darauf zerstört. Desto größer war die Freude, als um 2 Uhr Nachmittags das schönste Wetter diese großartige Huldigung der Gottesmutter darzubringen ermöglichte. Die acht großen Gruppen, welche von der Schuljugend bis zu den Bischöfen die Prozession bildeten, brauchten fast zwei Stunden, um von der Liebfrauenkirche aus durch die Stadt den nahen „Welschen Platz“ zu erreichen, auf dem der Weiheakt vorgenommen wurde. Der Gemeinderath der Stadt Freiburg, das Friedensgericht, die Distriktsbehörden, das Kantonaltribunal, Mitglieder

Digitized by Google

des großen Rathes, die Freiburger Staatskanzlei mit dem Präsidenten des großen Rathes in der malerischen alten Amtstracht waren in dem Zuge zu sehen. Es war ein ebenso erhebendes wie seltenes Glaubensbekenntniß. Die letzte, achte Gruppe gab dem ganzen Zuge sozusagen die historische Weihe. Dieselbe wurde nämlich von den Mitgliedern der marianischen Männer-Congregation gebildet, welche ihre Gründung bis auf den sel. Petrus Canisius zurückführt. Es war dies die erste marianische Congregation überhaupt, die jetzt als „die große lateinische" benannt die päpstliche Gutheißung sogar vor der römischen Prima primaria erhielt. Die Congregationsmitglieder dieser achten Gruppe trugen daher die altehrwürdige Muttergottesstatue.

Die auf dem Platze versammelte Menge wurde auf 18 bis 20000 Köpfe geschätzt. Zunächst hielt Abbé Thiriet mit erstaunlicher Kraft der Stimme eine französische Festrede; schlichte deutsche, aber desto ergreifendere Worte richtete sodann der ehrwürdige Bischof von Chur, Msgr. Battaglia, an die Versammlung; in heiterer Herzlichkeit trat zuletzt der vom Papste gesandte Prälat Marini mit einer italienischen Ansprache auf. Als schließlich die Bischöfe den Segen ertheilten und beim Klange der Kirchenglocken von Kanonendonner und Musik begleitet das Magnificat im brausenden Chor gesungen wurde, da hätte nur ein griesgrämlicher Kritiker ersten Ranges gefühllos über solche „Aeußerlichkeiten" die Nase rümpfen können.

In den Abendstunden von 8—10 Uhr desselben Tages fand noch eine Lichterprozession statt. Während die Stadt im Lichterschmuck erglänzte, zogen die betenden und singenden Scharen in bester Ordnung zur Loretokapelle auf einer lieblichen Anhöhe in der nächsten Umgebung von Freiburg; nach einer kurzen französischen Ansprache des Msgr. Esseiva daselbst bewegte sich der Zug zum Ausgangspunkte, zur Liebfrauenkirche zurück. Hierbei wie auch bei dem großartigen Feuerwerk, das am Abend des dritten Tages auf dem welschen Platze stattfand, machte auf alle Fremden der Anstand und die Ordnung der Volksmenge einen tiefen Eindruck. Die Polizei hatte keinerlei Veranlassung, zur Aufrechterhaltung der Ordnung mitzuwirken. Weder das Auge noch das Ohr der Beobachter wurde durch Unziemlichkeiten beleidigt. Von verschiedenen Seiten wurde auch der Freiburger Bevölkerung der laute Beifall hierfür ausgesprochen. Sogar

Digitized by Google

gegnerische Blätter haben die würdevolle Ruhe und Ordnung bei all diesen öffentlichen Feierlichkeiten anerkannt [1]).

Das Festprogramm hatte mit dem Congreß die Feier des siebenhundertjährigen Jubiläums der Liebfrauenkirche verbunden. Für den Nachmittag des letzten Tages war daher die feierliche Krönung der die unbefleckt empfangene Jungfrau darstellenden Statue in dieser Kirche festgesetzt. Die Erlaubniß des Heiligen Vaters dazu war gern gegeben worden. Der gegenwärtig als der erste Kanzelredner in Frankreich geltende P. Coubé S. J. hatte die Aufgabe übernommen, die Theilnehmer auf diesen Akt durch eine Predigt vorzubereiten. Die Kanzel war zu diesem Zweck auf dem großen Platze vor der Liebfrauenkirche aufgeschlagen. Nur eine so mächtige Stimme, wie sie P. Coubé besitzt, kann im Stande sein, vor einer solchen Menschenmenge unter freiem Himmel zu reden. Die gespannten Erwartungen der Zuhörer waren aber auch durch den Inhalt der Rede befriedigt und übertroffen. Der Prediger schilderte Maria als die Königin des Himmels, der Erde und der Unterwelt. Der Hauptnachdruck lag dabei auf dem letzten Punkte. Die Kämpfe der Kirche mit den vom Heiland bezeichneten Pforten der Hölle erhalten durch die Mithilfe der Gottesmutter ihren siegreichen Ausgang. An die Schilderung dieser Kämpfe und Siege knüpfte der hinreißende Redner eine einzigartige Aufforderung zum muthigen Kampfe, die namentlich mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage in Frankreich mit Gewalt in die Herzen drang. „Ah", rief P. Coubé der lautlosen Riesenmenge zu „vous invoquez ici la vierge Marie. Vous lui chantez „Salve Regina"! Mais traitez-la donc comme des sujets fidèles traitent leur reine qu'attaquent des revoltés; offrez lui vos bras pour la

1) Als Anmerkung sei eine Bemerkung gestattet, die den geschilderten Gesammteindruck nicht im geringsten beeinträchtigen kann oder soll, die aber für die Zukunft vielleicht Beachtung verdient. Unter den Theilnehmern befanden sich zwei französische Klosterfrauen, die schon durch ihre sonderbare Tracht allgemein auffielen. Unangenehm wurde es von manchen bemerkt, daß diese beiden frommen Frauen überall ziemlich im Vordergrunde sich zu zeigen für nöthig fanden. Ein gewisser Takt, abgesehen von allem andern, läßt den Wunsch aussprechen, daß Mitglieder von weiblichen religiösen Genossenschaften auch ohne Clausur mehr durch ihre Zurückgezogenheit erbaulich wirken mögen, wie dies seitens der Freiburger Ordensfrauen geschehen ist.

Digitized by Google

defendre. Ne lui faites pas l'injure, de lui dire: „Hosanna à la fille de David"; de tendre des rameaux sous ses pieds dans les rues de cette ville, pour l'abandonner ensuite comme les juifs abandonnèrent son fils, qu'ils avaient acclamé Roi dans les rues de Jérusalem. A genoux donc, chrétiens, acclamez et priez la reine de l'univers; à genoux à Fribourg, à genoux aujourd'hui. Mais, *demain*, debout et l'arme au bras! *Demain soyez les chevaliers de Marie et non pas des pleureurs et des trembleurs, comme il y en a trop de nos jours.* Vous allez vous disperser dans tous les pays que vous representez ici: jurez à votre reine que partout, où vous rencontrerez la Bête internationale, vous la combattrez hardiment. Ce congrès ne serait rien et ne produirait rien s'il se ne terminait par cette resolution. Si vous la prenez serieusement, alors de cettes collines de Fribourg où elle va poser tout à l'heure son pied virginale au milieu des illuminations, elle s'élancera avec vous vers toutes les collines du monde dans toutes vos patries, où elle vous donnera la victoire pour l'église et pour la liberté". Diese Probe dürfte genügen zum Nachweise, daß es den Theilnehmern des Congresses auch bei den glänzendsten Veranstaltungen vor allem um nachhaltige Eindrücke und praktische Entschließungen zu ernster Arbeit zu thun war. In den Beschlüssen, welche Prinz Max von Sachsen im Anschluß an diese Predigt vor der Krönung der Statue in deutscher, französischer und italienischer Sprache verkündete und die das Resultat eifriger Arbeit in den verschiedenen Sektionen des Congresses waren, trat dies am nachdrücklichsten zu Tage. Dieser Hauptsache des Congresses haben wir schließlich noch unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

4. Auch wenn die Hauptsache und die eigentliche Arbeit des Congresses in den Sektionen genau nach dem Programme vor sich gegangen wäre, würde eine kurze und klare Berichterstattung darüber sehr schwer sein. Allein das Programm der deutschen Abtheilung wenigstens, das bei der unzureichenden Zeit ziemlich schnell festgestellt worden war, erwies sich als undurchführbar. Die vier programmmäßigen Sektionen mußten bei der Ausführung auf zwei beschränkt werden. Die französischen Theilnehmer hatten ihre Verhandlungen auf fünf Bureaux vertheilt und führten dieses Programm auch ziemlich genau durch. Da-

Digitized by Google

neben tagte eine italienische Sektion, während deutscherseits noch ein eigener Sodalentag anberaumt war. Zum Zwecke eines kritischen Ueberblickes über diese Veranstaltungen und die dadurch bezweckten und erreichten Leistungen bringen wir zuerst die Arbeitstheilung für sich zur Sprache und wenden dann unsere Aufmerksamkeit den Gegenständen und der Art ihrer Behandlung zu.

Bei der Aufstellung des Programmes war zunächst die nationale Rücksicht maßgebend, dergemäß die französische und die deutsche Abtheilung ohne jede Beziehung zu einander theilweise dieselben Gegenstände zur Berathung brachten. Die italienischen Theilnehmer behandelten nur wenige Themata gesondert in ihrer Sprache. Ohne jede Frage mußte auf diese Weise den Hauptsprachen und dem Interesse der Theilnehmer Rechnung getragen werden. Es war daher mit Recht auch eine englische Sektion in Aussicht genommen. Dagegen ist es doch sehr fraglich, ob diese Rücksicht auf Kosten der Internationalität so weit gehen durfte oder mußte. Die erste Sektion der Deutschen beschäftigte sich mit dogmatischen Arbeiten im streng wissenschaftlichen Sinne. Gleiche und ähnliche Themata zum Theil sehr subtiler Art behandelten die Franzosen. War hier nicht eine gemeinschaftliche Behandlung in der lateinischen Sprache möglich und durchaus wünschenswerth? Da zudem an diesen Verhandlungen nur theologisch Gebildete theilnehmen konnten, so war für den Fall, daß die nationalen Sprachen in Anwendung kamen, die Voraussetzung kaum zu hoch, daß die Theilnehmer neben der Muttersprache noch einer anderen Weltsprache irgendwie mächtig waren. Bei jedem internationalen Congresse zu wissenschaftlichen Zwecken wird das Bedürfniß nach einer internationalen Sprache empfunden. Die katholische Glaubenswissenschaft ist nun international in hervorragender Weise. Während die lateinische Sprache im Betriebe profaner Wissenschaften fast durchweg aufgegeben ist, kommt sie in der Theologie oder wenigstens in der Dogmatik noch regelmäßig zur Anwendung. Auch dort, wo die theologischen Vorlesungen durchweg in der Muttersprache gehalten werden, ist doch eine gewisse Geläufigkeit im Gebrauche der lateinischen Sprache unbedingte Voraussetzung. Demnach war es mehr als wünschenswerth, daß beim Freiburger Congresse internationale Gegenstände, wie dogmatische und andere Fragen, welche zweifels-

Digitized by Google

ohne von allgemeinem Interesse für die ganze Kirche sind, nach vorausgehender Uebereinkunft auch international behandelt wurden. Kaum zum Nachtheil der Sache wäre dann vielleicht manches vom Programm ausgeschlossen worden, was in der französischen Abtheilung ohne jedes Bedenken behandelt worden ist. Beispielsweise sei erwähnt die Vorlesung der Marquise d'Auray von Paris sur la royauté universelle de Marie, wodurch folgende Forderungen begründet wurden: 1) Die Weihe der ganzen Welt an einem bestimmten Tage an Maria. 2) Die Einführung eines eigenen Officiums für die ganze Kirche, worin Maria als Königin des Weltalls gefeiert wird und 3) die Bitte an den Papst, der lauretanischen Litanei die Anrufung: ‚Königin des Weltalls b. f. u.'!" beizufügen. Dieselben Anträge waren bereits auf dem marianischen Congreß zu Lyon 1900 gestellt worden. Dieselben tragen aber trotz ihrer Tragweite für die ganze Kirche allzusehr französisches Gepräge und bei einer internationalen Behandlung derselben wäre der begründete Widerspruch kaum ausgeblieben. Auch bei der mildesten Auffassung des Pauliniſchen Wortes über das Reden der Frau in der Kirche wird man doch Bedenken tragen müssen, ob die Behandlung dieser Frage durch eine Frau zulässig war, obgleich der Congreß keine kirchliche Synode war. Sodann werden zwar alle aufrichtigen Katholiken den Wunsch hegen, die Ehre unserer lieben Frau nach Möglichkeit zu vermehren; sehr viele werden aber der Meinung sein, daß der vorgeschlagene Weg dazu nicht der beste ist. Es gibt heute in der Kirche Gottes dringendere Aufgaben zu lösen, die auch der Mutter Christi vor allem am Herzen liegen, und „die weiseste Jungfrau" würde gewiß selbst die Ordnung betonen, wonach das Nothwendige dem, was vielleicht wünschenswerth ist, vorangeht.

Der nationale Standpunkt dürfte also bei der Aufstellung des Doppel-Programmes zu einseitig geltend gemacht worden sein. Es hätte auch eine geziemende Unterscheidung und Rücksicht auf die Gegenstände bei der Arbeitstheilung obwalten müssen. Eine Reihe von Fragen und zwar die meisten von streng wissenschaftlicher Art hätten internationale Behandlung erfordert. Daneben gab es eine große Anzahl sehr wichtiger praktischer Vorträge, die direkt auf die Gestaltung des religiösen und socialen Lebens abzielten. Ihrer Natur nach sind dieselben allzusehr von

Digitized by Google

den eigenthümlichen Verhältnissen der einzelnen Länder und deren Bevölkerung abhängig, als daß sie eine internationale Behandlung vertrügen, soll nicht die Zeit mit unfruchtbaren, allgemein gehaltenen Erwägungen vergeudet werden. Diese letztere Rücksicht war auch für die Anordnung des deutschen Sodalentages maßgebend; aus demselben Grunde sprach der lateranensische Chorherr Dr. Nardi über die italienischen Mädchenvereine und „Marienkinder" mit großem Nutzen und höchst interessant nicht bloß im 5. Bureau der Franzosen, sondern auch in der italienischen Sektion.

Bei der Aufstellung des Programmes hätte indeß im Interesse einer nutzbringenden Arbeitstheilung diese Scheidung zwischen theoretisch-wissenschaftlichen und religiös-praktischen Fragen mehr ins Auge gefaßt werden sollen. Insbesondere auf Seite der Deutschen machte sich dieser Mangel fühlbar. Der höchst gelungene Sodalentag am 20. August unter der vortrefflichen Leitung des Präses Mehler mußte seine Verhandlungen am Vormittage des letzten Congreßtages (21. August) fortsetzen und kam dadurch mit den Arbeitssektionen der deutschen Abtheilung in Concurrenz, welche ihre am ersten Congreßtage begonnenen Berathungen programmmäßig am dritten Tage vollenden sollten. Der Sodalentag entzog den letztgenannten Sektionen viele Mitarbeiter und Zuhörer, so daß dieselben sich in eine Abtheilung concentriren mußten. Nun sind ja derartige Parallelberathungen mit ihren Folgeerscheinungen bei solchen Versammlungen gewöhnlich unvermeidlich. Allein das Verhältniß der deutschen Arbeitssektionen zum Sodalentage hätte von vornherein leichter und besser festgestellt werden können. Statt der vier Sektionen, die wie berichtet nicht aufrecht erhalten werden konnten, wäre von vornherein eine Zweitheilung in eine theoretisch-wissenschaftliche und eine praktische Abtheilung am Platze gewesen. Die dogmatischen Arbeiten der ersten und die geschichtlichen der dritten Sektion hätten sich leicht zu der ersteren vereinigen lassen. Die zweite Sektion, welche die Darstellung der heutigen Verehrung der Gottesmutter in den deutschen Gegenden zum Gegenstand hatte, enthielt durchweg Abhandlungen, die mit den praktischen Arbeiten des Sodalentages nahe verwandt waren. Eine Auswahl des Besten aus der zweiten Sektion wäre unschwer mit den Verhandlungen des Sodalentages zu vereinigen gewesen.

Digitized by Google

Die vierte Sektion zeigte durch ihren sonderbaren Namen: „Varia Mariana“ schon, daß sie zum mindesten entbehrlich war. Ursprünglich war derselben die Bezeichnung: „Sociale Sektion“ zugedacht, so daß der Einfluß der Marienverehrung auf das sociale Leben darin zu behandeln gewesen wäre. Auf dem Sodalentag ist dieser Einfluß geschildert worden und gerade deßhalb bedeutete schließlich dieser Antheil der deutschen Sodalen am Congresse den Glanzpunkt desselben, wenn praktische Ergebnisse den Maßstab bilden. Wäre von vornherein die zweite praktische Arbeits-Abtheilung etwa als der charitative Einfluß der Muttergottesverehrung auf das Leben bezeichnet worden, so hätten unschwer alle Verhandlungen des Sodalentages in diese Abtheilung untergebracht werden können. Dadurch wären nicht bloß Collisionen der Verhandlungen leichter zu vermeiden gewesen, sondern es wären auch die Hauptaufgaben des Congresses besser hervorgetreten; denn daß ein Congreß, der heutzutage zu Ehren der Mutter der Barmherzigkeit veranstaltet wird, die Förderung der christlichen Charitas in geistiger und leiblicher Beziehung als eine Hauptaufgabe ansehen muß, dürfte außer Zweifel stehen.

Die ganze Haltung des vorliegenden Berichtes ist wohl derart, daß demselben eher alles andere als mißgünstige Voreingenommenheit zum Vorwurf gemacht werden kann. Deßhalb dürfte auch die vorausgehende Kritik kaum anders als hervorgegangen aus dem Streben nach Vervollkommnung aufgefaßt werden. Wenn trotz mancher durch die Verhältnisse leicht erklärlicher und entschuldbarer Mängel in Freiburg so viel geleistet worden ist, so kann auf späteren Congressen bei Vermeidung dieser Mängel noch viel mehr Gutes zu Tage gefördert werden. Zur Förderung des Glaubens, der Wissenschaft und Kunst ebenso wie zur Stärkung und Begeisterung für Thaten christlicher Nächstenliebe ist nun in Freiburg so viel geleistet worden, daß eine kurze Andeutung der Hauptarbeiten genügt, um den Congreß als denkwürdiges Ereigniß zu charakterisiren. P. Lehmkuhls tiefgehenden Ausführungen über die Bedeutung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß für unsere Zeit, die fachwissenschaftliche, mit besonderem Beifall aufgenommene Darlegung der Verehrung der Gottesmutter in der griechischen Theologie durch den Prinzen Max von Sachsen, die geistreiche Ent-

Digitized by Google

wicklung der in den Marienfesten herrschenden Ideen durch den Beuroner P. Molitor, die Abhandlung über die Marienverehrung in der koptischen Liturgie, welche der koptische Patriarch Makarius zur Verlesung in der französischen Abtheilung durch den koptischen Bischof von Minieh eingesandt hatte, die dogmatische Entwicklung der Beziehungen zwischen Maria und der hl. Eucharistie von P. Krones C. SS. R., der ebenso warme wie wissenschaftliche Aufsatz des Canisiusforschers P. Braunsberger S. J.: „Der selige Petrus Canisius und seine Arbeiten für die Vertheidigung des Cultus der allers. Jungfrau im 16. Jahrhundert", P. Hilarius Felders O. Cap. schöne Studie über „Jacopone's Marienminne" — diese und ähnliche Arbeiten, die im Congreß-Berichte gesammelt erscheinen sollen, zeigen den wissenschaftlichen Ernst, der die Theilnehmer beseelte. Eine Arbeit verdient besondere Beachtung. Prof. Dr. Gföllner aus Linz legte in der dogmatischen Sektion mit wissenschaftlicher Präcision „die theologischen Gründe für die Definirbarkeit von Mariä Aufnahme in den Himmel" vor. In der französischen Abtheilung sprach über dasselbe Thema der französische Benediktiner P. Renaudin, der kurz vorher sein Buch „Définibilité de l'assomption de la très-sainte vierge" veröffentlicht hatte. Das Lob, welches der Heilige Vater für die Ueberreichung des Werkes dem Verfasser durch den Magister sac. pal. P. Lepidi mittheilen ließ, wurde in mehreren Zeitungen veröffentlicht. Auch in der italienischen Sektion kam dieses Thema zur Sprache. So durchaus passend nun dieser Gegenstand für den Congreß war und so zutreffend derselbe zumal von Dr. Gföllner behandelt wurde, so unangenehm berührte dagegen eine gewisse Agitation im Zusammenhange mit diesem Thema von gewisser Seite vor dem Congreß, die leider jetzt im Anschluß an den Congreß noch fortdauert. Durch die kirchenfeindlichen Zeitungen ist in entstellter Weise das Gerücht verbreitet worden, der Congreß strebe hauptsächlich die dogmatische Definition dieses Glaubenssatzes durch den Heiligen Stuhl an. Wahr ist hieran, daß zumal französischerseits dieses Bestreben besteht. Die Folge davon war, daß auf deutscher Seite manche harte und wahre Worte über die nächsten Pflichten der Franzosen in ihrem hartbedrängten Vaterlande gehört wurden. Beim Beginn des Congresses wurde von maßgebender Seite mit Nachdruck die Parole ausgegeben: La discussion est absolument

Digitized by Google

impossible. Die entſprechende Bemerkung in den deutſchen Programmen „Diskuſſionen über die gehaltenen Vorträge ſind nicht geſtattet", wirkte anfangs ſehr befremdend; erklärlich wurde dieſelbe erſt, als man erfuhr, daß die Rückſicht auf die Agitation für die genannte dogmatiſche Definirung dieſe Beſtimmung verurſacht habe. Glücklicherweiſe iſt auf dem Congreß keinerlei Störung vorgekommen. Dagegen entſpricht es nicht der Haltung des ganzen Congreſſes, wenn in dem eben erſchienenen Oktoberhefte der franzöſiſchen: Annales du B. P. Canisius die Agitation mit folgendem Berichte fortgeſetzt wird: „Une question fort intéressante, glorieuse et qui, à en juger par le nombre des travaux où elle a été etudiée, a pris une extensiou d'un heureux augure pour son succès final, a été l'objet d'un examen très serieux au sein du congrès. Comme inspirées (?) par une pensée commune, les diverses nations française, belge, allemande, italienne, anglaise et espagnole se sont recontrées dans un touchant accord pour exprimer le voeu que l'Assomption de la Très-sainte vierge prît, *sans tarder* (!) rang, non parmi les vérités catholiques, honneur dont ce privilège jouit depuis les origines du christianisme, mais parmi les vérités solennellement définies par le souverain Pontife . . . Espérons que ce voeu analogue à celui que formulaient le clergé et les fidèles avant la proclamation des dogmes de l'immaculée conception et de l'infaillibilité personnelle du pape, recevra *sans tarder* cette consecration dont le désir se manifeste chaque jour avec une nouvelle intensité dans le monde catholique."

Im Intereſſe der Wahrheit können ſolche Entſtellungen und Uebertreibungen nur bedauert werden. Alle aufrichtigen Katholiken werden eine ſolche Definirung durch das unfehlbare Lehramt der Kirche mit freudigem Herzen begrüßen und das Wehen des Heil. Geiſtes darin erkennen. Vorläufig entſpricht der obige Bericht aber durchaus nicht den Thatſachen. Von einem Drängen der katholiſchen Welt in dieſer Beziehung iſt keine Rede, wenn nicht beſtimmte und eng begrenzte Kreiſe franzöſiſcher Eiferer mit der katholiſchen Welt verwechſelt werden. Der Vergleich mit der dogmatiſchen Erklärung der unbefleckten Empfängniß und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papſtes entbehrt der Grundlage. Die künſtliche Agitation, die in dem obigen Citate zum Ausdruck kommt, kann der Sache der marianiſchen Congreſſe nur

Digitized by Google

schaden, wenn sie in dieser Weise fortgesetzt wird. Dieselbe setzt eine ungesunde Begeisterung und eine Verkennung dessen, was unserer Zeit vor allem noth thut, voraus. Uebrigens soll ausdrücklich betont werden, daß auch in den französischen Sektionen der gesunde Geist die Oberhand behielt. Eine Aeußerung desselben war der Antrag des Abbé Meirier, man möge auf den zukünftigen Congressen gewisse heikle Fragen, die zum Streite unter den Katholiken Anlaß geben können, beiseite lassen. Man werde besser thun, gewisse Arbeiten in den vorbereitenden Sitzungen auszusondern und solche Fragen nur in Versammlungen des Clerus zu behandeln.

Durchaus erfreulich waren die Arbeiten über die durch den marianischen Cultus inspirirte christliche Kunst französischen Ursprungs: „L'art Marial d'après les documents du XIII siècle par M. l'abbé Marboeuf, aus Nantes; — „L'art Marial du XII au XVII siècle par M. Henry de Cardonne aus Blois und: L'iconographie de la sainte vierge par l'abbé Pagès aus Versailles. Das religiöse Lied unter dem Einfluß der Marienverehrung brachte der Redemptorist Bouchage zur Sprache. Auf diesem Gebiete haben zukünftige Congresse noch viel zu leisten. „Die marianische Ausstellung" war ein zwar noch schwacher aber beachtenswerther Anfang zur Beförderung der Künste und des Kunstgewerbes. Eine höchst verdienstliche Arbeit hatte der Kapuziner P. Isidor aus Altötting über die Presse im Dienste der Muttergottesverehrung geliefert. Dieselbe hätte bei genügender Zeit die Grundlage zu einer ersprießlichen Erörterung über manche Mängel auf diesem Gebiete gewähren können. Hiermit sind wir zu den Hauptleistungen des Congresses gekommen, die auf den Verhandlungen das praktische religiöse Leben berührten. Ueber die Wallfahrten und ihren Einfluß wurden mehrere Arbeiten geliefert. Am meisten ragte darunter hervor die des gelehrten und seeleneifrigen Archivars des Stiftes Einsiedeln P. Odilo Ringholz: „Die Gestaltung der Wallfahrt zu U. L. Frau von Einsiedeln in den letzten 40 Jahren."

Auf dem deutschen Sodalentage fesselte und begeisterte P. Viktor Kolb S. J. durch seine Rede über den socialen und religiösen Einfluß der marianischen Congregationen die zahlreichen Zuhörer. Auf Anregung eben dieses Redners kam auch folgender Protest zur Annahme behufs möglichst weiter Verbreitung

Digitized by Google

durch die Presse: „Der Sodalentag von Freiburg erhebt laut seine Stimme, um in feierlichster Weise zu protestiren gegen die dreihundertjährige Verleumdung, daß die Katholiken die erhabene Gottesmutter zum Gegenstande der Anbetung machen. Der Sodalentag fordert im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit, daß diese von berufenen Lehrern und Meistern der von uns getrennten Glaubensgenossenschaften systematisch verbreitete Lüge und Verleumdung endlich aufhöre, indem er hinweist auf die unanfechtbare Wahrheit, daß die katholische Kirche keine Anbetung kennt als die des dreieinigen Gottes und Jesu Christi unseres Herrn, und daß alle Liebe und alles Vertrauen gegen Maria die heilige Jungfrau sich einzig auf eine Liebe und Verehrung beschränkt, wie sie nach dem Worte des Erzengels Gabriel und nach dem Lobgesange der hl. Elisabeth und nach den Forderungen der Vernunft selber einem Geschöpfe zukommt, das zur Mutter Christi erhoben worden ist und dem selbst ein Apostel vom Kreuze herab wie ein Kind der Mutter anvertraut worden ist." Das große Weltblatt an der Themse, die Londoner „Times", hat diesen Protest in lobenswerther Weise zur Kenntniß ihrer Leser gebracht. Es wäre interessant, zu erfahren, wie weit die nichtkatholischen Blätter in Deutschland und Oesterreich desselben Lobes sich würdig gemacht haben. Die nachdrucksvolle Rede des rühmlichst bekannten Centrumsabgeordneten Sickenberger trat den Worten des P. Kolb würdig zur Seite. Aus tiefstem Herzen heraus und unter wohlverdientem Beifall schilderte der Centralpräses der schweizerischen Jünglingsvereine Pfarrer Sutter, wie die Jugend in Fabriksgegenden für das christliche Leben in der Congregation gewonnen werden könne. Jedes Wort dieser herrlichen Rede gab Zeugniß davon, daß der Geist des guten Hirten im katholischen Clerus noch lebt und glüht. Die Frauenfrage wurde gleichfalls mit einer Rede bedacht und der großartige Einfluß der Muttergottes-Verehrung auf diese Frage gezeigt.

Wie allen menschlichen Veranstaltungen hat auch der Freiburger Congreß nicht bloß Lichtseiten gehabt; allein der Schatten trat hinter dem vielen Guten und Schönen, was da leuchtete, weit zurück. Möge der nächste marianische Congreß, der 1904 in Rom zugleich als fünfzigjähriges Jubiläum der dogmatischen Definirung der unbefleckten Empfängniß gefeiert werden soll,

Digitized by Google

noch heller strahlen! Eine zeitige Vorbereitung darauf auch von Seiten der deutschen Katholiken wird beitragen, diesen Wunsch zu erfüllen.

XXVI.

Das „syrisch-antiochenische" Ferialbrevier.

(Von Dr. Anton Baumstark.)

Der gelehrte gegenwärtige Patriarch der sog. syrischen Kirche von Antiocheia d. h. der vom Monophysitismus zurückgekehrten und mit Rom unirten Jakobiten Ignatius Ephraem II. Rahmani hat neuerdings zu Šarfah, dem thatsächlichen Mittelpunkte seines Patriarchates, eine Druckerei eingerichtet. Als erste Frucht der dankenswerthen Gründung hat er im laufenden Jahre seiner Kirche eine Neuausgabe ihres Ferialbrevieres geschenkt. Die nachdrücklichste Anerkennung verdient es, daß der hervorragende orientalische Kirchenfürst, dessen wissenschaftlichem Interesse wir die Herausgabe der syrischen Texte der passio der edessenischen Martyrer Guria und Samona und des Testamentum domini nostri Jesu Christi verdanken und bald noch weitere, nicht weniger bedeutsame Publikationen zu verdanken haben werden, sich von den älteren römischen Drucken der Jahre 1696, 1787 und 1853 emancipirte und im Gegensatze zu deren Fehlern und Schlimmbesserungen auf Grund der ältesten ihm erreichbaren Handschriften denjenigen Text herzustellen sich bemühte, den die unirte Kirche der Neuzeit von der häretisch-schismatischen des Mittelalters übernahm. Damit hat er wenigstens im allgemeinen nicht nur in die Hände seines Klerus ein gereinigtes Gebetbuch, sondern auch in diejenigen abendländischer Gelehrter ein schätzenswerthes Studienmittel gelegt. Wie weit er im einzelnen seinen Zweck erreichte[1]), zu welcher Zeit der von ihm ermittelte Text

1) Ein schlechthin befriedigender Text ist zweifellos nicht immer erreicht. Verstöße gegen das Metrum in den poetischen Bestandtheilen bezeugen mehrfach Corruptelen, die mitunter durch sehr einfache Correkturen zu heben sind. Ich habe den Uebersetzungsproben der vorliegenden Arbeit wiederholt derartige Verbesserungen des gedruckten Textes zu Grunde gelegt. Auch dogmatische Correkturen mögen hin und wieder stehen geblieben sein. So

Digitized by Google

endgiltig festgestellt war, welche Etappen die Geschichte des syrisch-monophysitischen Breviers durchlief, bis sie in demselben zum Abschlusse kam, — das natürlich sind Fragen, auf welche nur ein gründliches Studium der Handschriften Antwort zu geben vermöchte.

Ein weiterer Leserkreis würde naturgemäß ihnen ein nennenswerthes Interesse nicht entgegenbringen. Dagegen dürfte ein solcher es vielleicht nicht verschmähen, an der Hand ausgewählter Uebersetzungsproben sich auf Grund der Rahmani'schen Ausgabe mit Aufbau und Geist eines kirchlichen Wochengebetes bekannt gemacht zu sehen, das jedenfalls seinem Grundstocke nach — vermuthlich in der Gegend von Batnai (Sarug) heimisch — in das 6. Jahrhundert hinaufreicht[1]). Andererseits ist eine derartige allgemeinere Skizze auch für die Arbeit der christlichen Alterthumsforscher und der Orientalisten nicht geradezu ohne jeden Werth. Sogar die zweite Auflage des katholischen Kirchenlexikons läßt uns ja bezüglich orientalischer Breviere, vom griechischen abgesehen, so gut als vollständig im Stiche. Wie sehr vollends auf protestantischer Seite selbst den hervorragendsten

---

fehlte natürlich in dem Trishagionformulare zu Anfang und Ende des Officiums ursprünglich nicht der charakteristische monophysitische Zusatz „der für uns gekreuzigt wurde".

1) Mannigfache Uebereinstimmungen der syrisch-monophysitischen Psalmodie mit der griechisch-orthodoxen weisen in die Zeit vor dem endgiltigen Bruche zwischen den beiden Kirchen hinauf. Von den namentlich angeführten syrischen Dichtern ist keiner jünger als die Mitte des 6. Jahrhunderts. In Sonderheit fehlen Texte aus dem in der ersten Hälfte des 7. durch Abt Paulus auf Cypern aus dem Griechischen übersetzten Oktoëchos des Severus von Antiocheia (512—518). Gerade an Batnai-Sarug und Umgebung d. h. an den südlicheren Theil der Osrhoëne als an die Heimath unseres Breviers zu denken legt die hervorragende Stellung nahe, die in ihm die Poesien Jakobs von Batnai-Sarug einnehmen. Immerhin könnte auch an das rechte Euphratufer, etwa an Hierapolis und die Comagene gedacht werden. Ausgeschlossen ist Edessa, wo noch an der Wende des 7. zum 8. Jahrhundert, wie die Handschrift Sachau 349 zu Berlin darthut, ein von dem späteren syrisch-monophysitischen Breviere verschiedenes, aus dem Griechischen übersetztes, der „griechische oder edessenische Kanon" im Gebrauche war. Vgl. Sachau, Katalog S. 43—51. Ausgeschlossen ist ferner Antiocheia selbst, für das Severus am Anfange des 6. Jahrhunderts seinen erwähnten Oktoëchos schuf und dessen Erbe späterhin das wieder auf dem griechischen beruhende syrisch-melchitische Brevier bezeichnet.

Digitized by Google

Forschern die wünschenswerthe Vertrautheit mit Struktur und Terminologie syrischen Breviergebetes abgeht, dafür ließen sich aus den Katalogen der syrischen Handschriften zu Berlin von Sachau und zu Cambridge von Wright-Cook ebenso zahlreiche als instruktive Belege beibringen.

Wir werden im Folgenden zunächst die einzelnen Bestandtheile unseres Ferialofficiums im Allgemeinen sowohl nach der inhaltlichen, als nach der formellen Seite hin ins Auge fassen, um alsdann speciell sein Abend- und Morgengebet, sein Nachtofficium und endlich seine Tageshoren sammt Komplet in ihrem feststehenden Verlaufe wie in ihrem Wechsel nach den verschiedenen Wochentagen zu verfolgen.

I. Allgemeines.

Das „syrisch-antiochenische" bezw. syrisch-monophysitische kanonische Gebet umfaßt, da ihm sowohl die dem griechischen mit dem römischen gemeinsame Prim, als auch die dem griechischen eigenthümlichen Zwischenhoren (μεσώρια) fehlen, sieben Gebetszeiten. Abend *(ramšâ)* und Morgen *(ṣafrâ)* bilden die natürlichen Angelpunkte des ganzen Gebetssystems. Zwischen beiden steht einerseits als sein weitaus umfangreichster Einzeltheil das Officium der Nacht *(leljâ)*, andererseits die Dreizahl der Tageshoren: Terz, Sext oder Mittag *(palgeh dʒaumâ)* und Non. Endlich schließt sich an die Vesper als Abschluß des bürgerlichen, d. h. natürlichen Tages die Komplet *(suttârâ*, das Gebet bei vollem Einbruch der Dunkelheit) an. Gegenwärtig pflegen am Nachmittage beginnend Non, Vesper und Komplet und vor Sonnenaufgang beginnend Nachtofficium, Matutin, Terz und Sext hintereinander recitirt zu werden.

Den Anfang des kirchlichen Tages bezeichnet wie im Orient ausnahmslos der Abend, sodaß etwas wie secundae vesperae schlechthin unbekannt ist. Die an einem bürgerlichen Tage gebetete Vesper und Komplet gehört ausschließlich und selbst an den höchsten Kirchenfesten dem folgenden kirchlichen zu.

Ein officium proprium — de tempore oder de sanctis — für alle Gebetszeiten oder wenigstens für Abend, Nacht, Morgen und Terz besitzen nur die Sonntage, die Tage des s. g. Ninivitenfastens und die Wochentage der vierzigtägigen Fastenzeit mit Ausschluß der Samstage, die Herrenfeste und verhältnißmäßig

Digitized by Google

wenige besonders bedeutende Heiligenfeste. Wo ein solches ganz oder theilweise fehlt, tritt das Ferialofficium ein, das nur in sehr untergeordneter Weise durch ein commune sanctorum ergänzt wird. Dieses, das für die Wochentage sämmtliche Gebetszeiten, für gewöhnliche Sonntage Komplet, Sext und Non enthält, bildet mithin für stark zwei Drittheile des im Laufe des Jahres zu verrichtenden kanonischen Gebetes das Formular.

Seinem Inhalte nach ist es beinahe ausschließlich durch die Verschiedenheit der Wochentage bestimmt, und auch welcher Kirchenton *(qînta, ἦχος)* von den acht der syrischen und griechischen Kirche gemeinsamen zu gebrauchen sei, wonach sich dann wieder die Auswahl bestimmter Gesangstexte richtet, wird wenigstens für Vesper, Komplet und Matutin durch diese Verschiedenheit geregelt. Es haben nämlich Vesper und Komplet am Montag und Dienstag Ton 6, am Donnerstag Ton 5, am Freitag Ton 8, die Matutin am Montag Ton 3, am Dienstag Ton 8, am Donnerstag Ton 1, am Freitag Ton 6 und alle drei Tageszeiten am Mittwoch Ton 7 und am Samstag Ton 8. Dagegen ist der Ton des Nachtofficiums und der Horen an sämmtlichen Wochentagen gleich und von demjenigen des vorhergehenden Sonntages abhängig, so zwar, daß, wenn dieser Ton 1, 2, 3 oder 4 war, jener der Reihe nach Ton 5, 6, 7 oder 8 ist und umgekehrt. Was den Gebetsinhalt, abgesehen vom commune sanctorum, anlangt, so nehmen nur einzelne Theile der Vesper, der Komplet, des Nachtofficiums und der Matutin auf die betreffende natürliche Tageszeit Bezug. Im übrigen sind der Preis der Muttergottes, derjenige aller Heiligen oder speciell der Apostel und Evangelisten, der Gedanke der Buße und die Fürbitte für die Verstorbenen, gelegentlich speciell für die verstorbenen Priester und Bischöfe, die in festbestimmtem Wechsel wiederkehrenden Hauptthemen. Stundengebete oder einzelne Gebetstheile, die ihnen allen gewidmet sind, nennen die Rubriken unseres Breviers „allgemeine". Seltener erscheint der Preis des hl. Kreuzes bezw. des Leidens Christi oder des Tagesheiligen, nur vereinzelt derjenige der Kirche oder des Sonntages in dem regelmäßigen Wechsel der Gebetsgegenstände. Zumal dem Letzteren sind ganze Stundengebete oder größere Theile derselben nie gewidmet.

Ungleich mannigfaltiger als mithin der Inhalt ist die Form der verschiedenen Gebetstheile. Ein Vierfaches ist hier leicht zu

Digitized by Google

unterscheiden. Gewissen „allgemeinen" Gebetsformeln stehen unter den speciellen Texten die drei großen Gruppen biblischer, poetischer und prosaischer gegenüber.

Unter den „allgemeinen" Gebeten steht selbstverständlich das Vaterunser mit seiner evangelischen Schlußdoxologie obenan. In griechischer Sprache ist die Aufforderung des Diakons Στῶμεν καλῶς und das Κύριε ἐλέησον von der griechischen Mutterkirche von Antiocheia übernommen. Letzterem entspricht syrisches: „Herr erbarme dich unser und hilf uns." Als Glaubensbekenntniß erscheint im Breviergebet wie in der Messe das nicäno-konstantinopolitanische. Von doxologischen Formeln ist die weitaus häufigste das stets durch die an den Celebranten gerichtete Aufforderung: „Benedeie, Herr" eingeleitete einfache:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste. — Von Ewigkeit und bis in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen."

Eine nur gegen Ende jeder Tageszeit zur Verwendung kommende Modifikation der allgemein verbreiteten Formel ist das responsorisch von Celebrant und Chor gesprochene:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Hl. Geiste. — Und über uns Schwache und Sünder ergieße sich Barmherzigkeit und Gnade in beiden Welten in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen."

Während hier beidemale der trinitarische Charakter der Doxologie ausdrücklich ausgesprochen ist, wird er in zwei ausführlicheren Formeln nur durch eine dreitheilige Gliederung angedeutet. Die häufigere derselben ist das durch Bitte und Lobspruch erweiterte Ἅγιος ὁ θεός. Knieend, bezw. von Ostern bis Pfingsten mit tiefer Verbeugung spricht man zu Anfang und Schluß eines kanonischen Gebetes dreimal, sich jeweils bekreuzend:

„Heilig bist du, Gott. Heilig bist du, Starker. Heilig bist du, Unsterblicher. Erbarme dich unser."

Stehend, bezw. aufrecht fahren sodann alle fort:

„Unser Herr, erbarme dich unser. Unser Herr sei gnädig und erbarme dich unser. Unser Herr, nimm unseren Dienst und unser Gebet an und erbarme dich unser. Lob sei dir, unser Gott; Lob sei dir, unser Schöpfer; Lob sei dir unsere Hoffnung in Ewigkeit."

Etwas seltener ist die zweite Formel. Wieder mit Kniebeugung oder Verneigung spricht man bei ihr:

„Gebenedeit sei die Ehre des Herrn von nun an in Ewigkeit. Gebenedeit sei die Ehre des Herrn von nun an in Ewigkeit. Hochgepriesen sei die Ehre des Herrn von nun an in Ewigkeit."

Digitized by Google

Der im Stehen gesprochene Zusatz lautet:

„Heilige und lobwürdige Dreieinigkeit, erbarme dich unser. Heilige und lobwürdige Dreieinigkeit, erbarme dich unser. Heilige und lobwürdige Dreieinigkeit sei gnädig und erbarme dich unser. Heilig bist du und lobwürdig bist du in Ewigkeit. Heilig bist du und lobwürdig bist du in Ewigkeit. Heilig bist du und hochgepriesen bist du in Ewigkeit. Lob sei dir, unser Herr; Lob sei dir, unser Herr; Lob sei dir unsere Hoffnung in Ewigkeit."

Jeder trinitarischen Ausprägung entbehrt schließlich die zugleich kürzeste und seltenste Doxologie:

„Alleluja, Alleluja, Alleluja! Lob sei dir, Gott."

Verhältnißmäßig auffallend arm ist wenigstens in seiner endgiltigen Gestalt das syrische Ferialofficium an biblischen Stücken. Lesungen aus der Schrift haben ihm zweifellos von jeher gefehlt. Eine Verlesung von Evangelien in Vesper und Matutin hat in der syrisch-monophysitischen Kirche zwar seit Alters, aber nur im officium proprium stattgefunden. Aus dem Neuen Testament kommt als Gesangsstück nur das Magnificat (Luk. 1 § 46—55, ohne Doxologie!) zur Verwendung, und auch hierin dürfte ursprünglicher Brauch festgehalten sein. Erst im Laufe der Zeit aber ist die Psalmodie auf das geringe Maß beschränkt worden, in dem sie heute uns entgegentritt. Nur mehr dreizehn verschiedene Psalmen und zwei Abschnitte von Ps. 119 kommen gegenwärtig und wohl schon seit geraumer Zeit während des ganzen Tagesofficiums von 24 Stunden zur Recitation. Daß die Psalmodie aus den unseren Nocturnen entsprechenden Abschnitten des Nachtofficiums nachträglich beseitigt wurde, ist, wie Rahmani durch eine diesbezügliche Bemerkung lehrt, immer im Bewußtsein der kirchlichen Ueberlieferung geblieben. Aber auch das Fehlen von Psalmen in den Tageshoren ist sicher nicht ursprünglich, und für die Komplet wird spätere Reducirung des Psalmengesanges durch einen Vergleich mit dem griechischen ἀπόδειπνον τὸ μέγα mindestens höchst wahrscheinlich gemacht. Ein Wechsel der vollständig zu recitirenden Psalmen nach den einzelnen Wochentagen hat hingegen wieder wohl von jeher nicht stattgefunden. Einen breiteren Raum als der Vortrag ganzer Psalmen nimmt allerdings die Einflechtung von Psalmenstellen in das kanonische Gebet ein. Nicht durchaus hierher gehört der *pedgâmâ* (Vers), ein einziger, oft nicht einmal zu Ende geführter Satz, der Antiphon des römischen Psalmengesanges

Digitized by Google

vergleichbar, der häufig namentlich in Verbindung mit einer bestimmten Form liturgischer Poesie erscheint. Denn er ist meist, jedoch nicht immer dem Psalter entnommen, vielmehr gelegentlich selbst kirchliche Neuschöpfung. Ausschließlich aus Psalmversen besteht dagegen das *qûqlîjûn* (κύκλιον) ein Processionslied, während dessen der Clerus den Altar umschreitet, in seiner Struktur am ehesten dem römischen Graduale oder Tractus vergleichbar. Texte dieser Art finden sich in Vesper, Matutin und dem auf den Tagesheiligen bezüglichen Abschnitt des Nachtofficiums. Da sie nach den einzelnen Wochentagen und den verschiedenen Heiligenklassen des commune sanctorum wechseln, mehrfach auch zwei oder drei zur Auswahl freigestellt werden, kommt wenigstens in ihnen noch einigermaßen die alte Bedeutung des Psalters für alles kirchliche Stundengebet zu einer letzten Geltung.

In je engeren Grenzen seine Psalmodie sich bewegt, einen um so breiteren Raum nehmen in unserem Ferialbrevier die verschiedenen Gattungen liturgischer Poesie ein. Drei oder genauer vier derselben, der *qâlâ* (Ton, Weise), die *baʿûθâ* (Bittgebet) und die *taχšeφtâ* (Supplikation) bezw. der *ʿeqbâ* (Ergänzung) bilden ganz eigentlich den eisernen Bestand dieses kanonischen Gebetes. Drei weitere, der *ʿenjânâ* (Responsorium), *maurεβâ* (μεγαλυνάριον) und *tešbohtâ* (Lobgesang) erscheinen nur vereinzelt an besonders hervorragenden Stellen desselben. In ihrer Kunstform mehr noch als in ihrem inhaltlichen Charakter zeigen sie alle höchst bezeichnende Unterschiede von einander.

Die weitaus häufigste der genannten Gattungen ist der *qâlâ*, der in keinem einzigen Stundengebete oder selbständigem Theile des Nachtofficiums fehlt und verschiedentlich sogar in der Mehrzahl auftritt. Am ersten mit den in abendländischem Ritus gelegentlich erscheinenden langen Antiphonenreihen zu vergleichen, unterscheidet diese strophische Dichtung sich von ihnen durch ihren streng gesetzmäßigen Aufbau und ihre metrische Form. Vier Strophen, einer umfassenderen Dichtung entnommen, bilden ihren wesentlichsten und ersten, häufig ihren einzigen Bestandtheil. Von ihnen werden die beiden ersten durch die Hälften eines *peθgâmâ*, die beiden letzten durch „Ehre sei dem Vater" bezw. „Von Ewigkeit" u. s. w. eingeleitet. Weitere Strophen, wenn sie — gelegentlich bis zu einer sehr beträchtlichen Zahl — hinzutreten, sind dem Preise der Muttergottes und aller Heiligen, dem Bußgedanken und der

Digitized by Google

Fürbitte für die Abgestorbenen, vereinzelt dem Tagesheiligen, dem Preise des Sonntags oder der Kirche gewidmet. Von den vier Grundstrophen werden wir bei Behandlung der einzelnen Gebetszeiten verschiedene Proben zu geben haben. Als Beispiel der inhaltlich sich immer wiederholenden Reihen von Ergänzungsstrophen sei diejenige des ersten *qâlâ* der Montagsvesper mitgetheilt.

1. „Der Erzengel * Brachte der Tochter Davids Friedensgruß * Und verkündete ihr die Botschaft und sprach zu ihr: * ‚Der Herr ist mit dir und aus dir geht er hervor‘.“

2. „Heilige Jungfrau, * Mutter, die Christus gebar, * Rede deinem eingeborenen Sohne zu, * Daß er an uns allen Barmherzigkeit übe.“

3. „Ein Schiff war Maria * Und führte und barg und trug * Den Steuermann, * Den Herrn aller Geschöpfe.“

4. „Der Dornbusch, gesehen * Vom Propheten Moses am Sinai, * Deutete auf dich hin, * Maria, Gottesgebärerin.“

5. „Ihr heilige Propheten * Und ihr Apostel, Söhne des Reiches, * Redet Christus zu, * Daß er an uns allen Barmherzigkeit übe.“

6. „Die Propheten streuten in Leiden die Saat * Und die Apostel ernteten in Freude * Und die Lehrer sammelten zu Hauf * Die freudenvolle Ernte.“

7. „Ihr heilige Martyrer, * Freunde des himmlischen Bräutigams, * Euer Gebet sei uns * Ein hoher Wall und eine Zufluchtsstätte.“

8. „Die Martyrer sahen auf den Sohn, * Der seine Hände am Kreuze ausbreitete, * Und boten ihre Nacken * Aus Liebe zu ihm allen Qualen dar.“

9. „Dein heiliger Mund * Verhieß und sprach also: * ‚Rufet und ich erhöre. * Klopfet an und ich thue auf‘.“

10. „Wir haben zu dir gerufen, wie du gelehrt. * Erhöre uns, wie du verheißen, * Und nimm unseren Dienst an * Und gewähre unsere Bitten.“

11. Lasset uns flehen ohne Unterlaß * Und bitten ohne Ueberdruß. * So lange noch Zeit ist, * Lasset uns Barmherzigkeit * Von unserem Herrn erflehen.“

12. „Unser Gebet sei dir angenehm * Und unser Flehen dringe zu dir. * Und wie das Rauchopfer von Wohlgerüchen * Werde es von deiner Herrlichkeit entgegengenommen.“

13. „Im überirdischen Jerusalem * Und in der Kirche der Irdischen * Laß, Herr, unvergessen sein * Die Verstorbenen, die in der Hoffnung auf dich entschliefen.“

Unsere Probe besteht im Originale aus Strophen von vier Versen, je zwei fünfsilbigen und zwei siebensilbigen nach dem Schema 5 : 7 : 5 : 7. Das gleiche Metrum zeigen die vorher-

Digitized by Google

gehenden Grundstrophen, wie überhaupt Grundstrophen und Ergänzungsstrophen durchweg metrisch übereinstimmen. Dagegen zeigen die einzelnen *qâlâ's* untereinander nach Verszahl der Strophen, wie nach Silbenzahl der Verse die größten Verschiedenheiten. Ein ziemlich complicirter Bau der Strophen ist keine Seltenheit. Doch finden sich wie Strophen aus ungleich langen auch solche aus gleich langen Versen. Ziemlich durchgängige Regel ist nur der immerhin verhältnißmäßig geringe Umfang des einzelnen Verses, der dem Ganzen einen raschen, liedmäßigen Klang verleiht. Ein Verfassername wird bei keinem einzigen *qâlâ* genannt. Dagegen wird regelmäßig die Melodie mittels der Anfangsworte eines bekannten Kirchenliedes angegeben.

Beinahe zu allembem steht die *bâʿûθâ* in einem markanten Gegensatze. Ihr sie als ein Bittgebet bezeichnender Name ist im Grunde wenig zutreffend. Lob, Betrachtung, Erzählung haben ebensowohl als die eigentliche Bitte ihre Stelle in diesen Stücken, die nach ihrer Stellung im Organismus des kanonischen Gebetes, in ihrer Struktur und in ihrem specifisch litterarischen Charakter so genau als möglich den Hymnen abendländischer Breviere entsprechen. Je eines eignet jeder Tageshore und jedem selbstständigen Abschnitte des Nachtofficiums, der Vesper, Matutin und Komplet, wo es zugleich überall den Abschluß des nach den einzelnen Wochentagen variirenden Officiums bildet. Im wesentlichen setzt auch die *bâʿûθâ* sich aus vier vierzeiligen Strophen zusammen. Aber die einzelnen Verszeilen sind hier stets vom gleichen Umfange. In weitaus den meisten Fällen zwölfsilbig, geben sie dem Ganzen den Charakter ruhiger Gemessenheit. Dem Tone des *qâlâ* näher stehen die aus siebensilbigen und die noch weniger zahlreichen, aus fünfsilbigen Versen zusammengesetzten Gesänge dieser Gattung. Für jede dieser drei Gruppen wird sodann ein bestimmter Verfassername genannt; für die erste der Name Jakobs von Batnai-Sarug († 521), des größten syrisch-monophysitischen Dichters, für die zweite derjenige des hl. Ephraem († 373), für die dritte endlich derjenige seines Schülers Bâlai († 432). Indessen sind die *bâʿûθâ's* unseres Breviers, so wie sie vorliegen, zweifellos nicht unmittelbar ein Werk dieser Klassiker der westsyrischen Poesie. Zwei unverkennbar derselben epischen Dichtung über die Kreuzauffindung durch die Kaiserin Helena entstammende Stücke unter dem Namen

Digitized by Google

Jakobs drängen vielmehr zu der schon von Sachau[1]) angedeuteten Annahme, daß je die drei ersten Strophen einer *bâʿûθâ* aus einer der langen, als *mîmrâ's* (Reden) bezeichneten Poesien der drei Dichter ausgehoben ist, und ein genauerer Vergleich mit den in nichtliturgischen Handschriften überlieferten Werken Ephraem's und Bâlai's würde diese Annahme zweifelsohne durchweg bestätigen. Die vierte, regelmäßig eine trinitarische Doxologie enthaltende Schlußstrophe dürfte dann entweder gleichfalls den Werken des betreffenden Dichters entnommen, oder in dem ihm eigenen Metrum neugedichtet worden sein. Ein gleiches Bewenden wird es haben mit den bald zwei, bald vier Versen, die an der Spitze jeder *bâʿûθâ* stehen und mindestens ursprünglich bestimmt waren, vor jeder Strophe derselben refrainartig wiederholt zu werden, sowie mit den beiden — nur bei Bâlai vier — sie hinter der letzten Strophe beschließenden. Daß es sich gerade bei diesen um Erweiterung der litterarischen Texte zu liturgischen Zwecken handelt, stellt schon der doppelte Umstand sicher, daß einerseits einzelne mit den Grundstrophen metrisch nicht übereinstimmen, andererseits einzelne mehreren *bâʿûθâ's* gemeinsam sind. Wiederum wird die Betrachtung der einzelnen Gebetszeiten Gelegenheit geben, Beispiele eigentlicher *bâʿûθâ*-Texte mitzutheilen. Hier mögen probeweise nur einige jener Refrain- und Schlußverse in Uebersetzung eine Stelle finden:

„Wir rufen zu dir, Herr, unser Herr; komme uns zu Hilfe. * Höre unser Flehen und übe Barmherzigkeit an unseren Seelen. * Herr, unser Herr, Herr der himmlischen Wächter und der Engel, * Höre u. s. w."

„Der Abend hat mich entrafft und unter den Schirm der Nacht mich gestellt. * Sei mir, mein Herr, die Sonne am Abend und ich will dich preisen."

— — — — — — — — — — — — — — — — —

„Oeffne uns, unser Herr, dein Thor, das große, erbarmungsvolle, * Höre u. s. w. * Herr der Morgen und Ordner aller Stunden, * Höre u. s. w."

„Dein Licht erleuchtet alle Geschöpfe zur Morgenstunde. * Erleuchte unseren Verstand, * Daß wir dich bekennen, Herr, ob deiner Güte."

— — — — — — — — — — — — — — — — —

„Dein Gebet mit uns, * Erbarmungsreiche!"

„Auf das Gebet derjenigen, welche dich trug, * Sohn Gottes, verschone uns."

— — — — — — — — — — — — — — — — —

1) Vgl. Katalog S. 55 und besonders S. 496, wo die *baʿûθâ* eine „Dichterstelle" gleichgesetzt wird.

Digitized by Google

„Erneuere, Erbarmungsreicher, * Durch die Auferweckung dein Geschöpf, * Deine Knechte und deine Anbeter, * Die in der Hoffnung auf dich entschliefen."

„Die Leiber und die Seelen * Mögen gleichmäßig rufen: * ‚Gebenedeit, der kam und kommt * Und die Todten erweckt'."

Man wird hier zumal bei Bâlai, aber auch sonst bei gleichem Metrum an Entnahme aus den Werken des Originaldichters, bei verschiedenem Metrum an Neuschöpfung zu denken haben.

Ursprünglich vielleicht nichts Anderes als Erweiterungsstrophen der *qâlâ's* der Kirche von Edessa sind die als *taχšeptâ* bezeichneten Dichtungen. Denn einerseits werden sie gewiß nicht ohne jeden Grund auf den edessenischen Bischof Rabbûlâ († 435) zurückgeführt, andererseits weisen sie durchweg die metrische Manigfaltigkeit der *qâlâ's* auf und, wie sie nach den acht Kirchentonarten geordnet handschriftlich wie in der Druckausgabe als Anhang des Ferialofficiums vorliegen, bilden sie innerhalb jedes Tones wieder die Abfolge von Strophen auf die Muttergottes, die Heiligen, die Buße und die Verstorbenen. Vorgetragen wird allerdings jeweils nur eine Strophe, nämlich die nach ihrem Gegenstande mit dem Inhalte des betreffenden Theiles des kanonischen Gebetes übereinstimmende aus derjenigen Tonart, welche diesem Theile am fraglichen Tage eigen ist. Als Probe sei die aus siebensilbigen, neunsilbigen und elfsilbigen Versen nach dem Schema 7 : 7 : 7 : 7 : 7 : 9 : 11 : 9 : 11 gebildete *taχšeptâ* des ersten Tones auf die Muttergottes mitgetheilt:

„Sei gegrüßt, allheilige * Gottesgebärerin Maria, * Hochgelobter und hochgeehrter Schatz * Der ganzen bewohnten Erde, * Herrlich flammende Leuchte, * Unbegreifliche Wohnung, * Reines Tempelhaus des Schöpfers der ganzen Schöpfung. * Sei gegrüßt, durch die das Lamm den Namen erhielt, * Das der Welt Sünde trägt und sie erlöst."

Daß diese an dichterischer Kraft mitunter besonders hoch stehenden Stücke in der That dem Lokalbreviere fremd waren, aus dem im letzten Grunde das syrisch-monophysitische Ferialofficium hervorging, lehrt schon die merkwürdige Thatsache, daß jeweils statt der *taχšeptâ* eine andere liturgische Dichtung gebraucht werden kann, welcher der auffallende Parallelcharakter zu den Ergänzungsstrophen der *qâlâ's* fehlt.

Es ist dies entweder eine *bâ'ûθâ* oder aber der *'eqbâ*, eine sich als Anhang an Psalmengesang oder an ein rhetorisches Gebet anlehnende Einzelstrophe gleichfalls von manigfacher metrischer

Digitized by Google

Kunstform. Aus vier siebensilbigen Versen setzt sich im Originale das folgende Beispiel zusammen:

„Ich habe gesündigt vor dem Himmel und vor dir * Und bin nicht würdig, dein Sohn zu heißen. * Nimm mich als Tagelöhner an und ich werde * In deinem Hause Knecht sein, weil ich sündigte."

Aus siebensilbigen und fünfsilbigen Versen nach dem Schema 7 : 7 : 5 : 5 : 7 : 7 besteht dagegen eine zweite, wieder das Lob der Gottesmutter verkündende Probe:

„Wie soll ich die Reine nennen, * Die mit abertausend Namen Geschmückte? * Gottesgebärerin ist sie * Und ist des Wunders voll, * Der Himmel vom Fleische, tragend * Denjenigen, welcher mit seinem Winke die Welt trägt."

In Vesper, Komplet und Nachtofficium vorkommend, ist der *ʿeghâ* auch inhaltlich einer der abwechselungsreichsten poetischen Bestandtheile des Brevieres. Während er im Nachtofficium inhaltlich mit dem durch ihn eingeleiteten größeren Gebetstheile übereinstimmt, d. h. sich auf die Muttergottes, das hl. Kreuz, alle oder einen einzelnen Heiligen, die Buße oder die Abgestorbenen bezieht, wendet er sich in der Vesper im allgemeinen mit Bitte oder Lob an Gott, um in der Komplet an das Einbrechen der Dunkelheit zu erinnern.

Als überleitendes Mittelglied zwischen Gebetsstücken anderer Art, mithin in gewissem Grade unselbständig, hat er sodann einige Verwandtschaft mit dem durchaus unselbständigen *ʿenjânâ*. Es ist dies eine dem römischen invitatorium in seiner Verwendung analoge Reihe poetischer Strophen, deren je eine im Anfang des Nachtofficiums und der Matutin hinter je einem Verse eines bestimmten Psalmes eingeschoben wird. Die Strophen selbst sind metrisch sehr verschiedenartig; zwei-, drei- oder mehrzeilig, aus gleich- oder ungleichlangen Versen bestehend, zeigen sie nur durchgängig eine Neigung zu refrainmäßigem Abschluß. Der Inhalt ist theils ein „allgemeiner", theils durch die Gebetszeit — Mitternacht und Morgendämmerung — bedingt. Proben werden bei Behandlung der einzelnen Officien mitzutheilen sein.

Im Grunde nur eine bestimmte Gattung des *ʿenjânâ* ist der zur Erweiterung des Magnificat dienende *maurəbâ*. Gleich den *taχšeptâ's* bilden auch die Dichtungen dieser Klasse einen nach den Kirchentonarten geordneten Brevieranhang. Für jeden Ton stehen ihrer drei zur Verfügung. Inhalt und strophischer Aufbau sind wieder fest bestimmt. Von jeweils fünf Strophen

Digitized by Google

feiern die beiden ersten die Muttergottes, die dritte ist dem Preise der Martyrer, die vierte der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet, indessen die letzte eine trinitarische Doxologie enthält. Freiheit und Manigfaltigkeit herrscht dagegen in der metrischen Form der Strophen. Von einer fünfsilbigen Klausel abgesehen aus siebensilbigen Versen bestehen im Originale diejenigen der folgenden Probe, des ersten Textes der dritten Tonart:

1. „Dich, die Reine, glänzenden Körpers, * Deren Seele ein Speicher von Heiligthümern wurde, * Die den unendlichen Gott * Wunderbar in ihrem Leibe empfing, * Gottesgebärerin, Jungfrau, * Verherrlichen wir alle,"

2. „Dich, welche die Propheten vorbedeuteten * Durch ihre erstaunlichen Geheimnisse, * Durch den Dornbusch und die geschorene Wolle und die Wolke * Und die Lade des Testamentes * Und den Leuchter und den Stab Aarons * Und die Gesetzestafeln."

3. „Siehe, benetzt sind die Leiber deiner Diener * Vom Blute, das ihre Nacken vergossen, * Weil sie aus Liebe zu dir, Allherr, * Leiden und Drangsale über sich nahmen. * Sohn des Gütigen, führe uns mit ihnen * Zur Stätte deines Erzeugers."

4. „Das Unterpfand neuen Lebens * Gab der Erlöser den Gläubigen, * Damit sie vom Tode zum Leben wanderten, * An seinem lebendigen Leibe und Blute. * Heil den Abgestorbenen, die ihn aßen, * Denn er erweckt sie."

5. „Klänge hellen und heiteren Lobes * In süßen und lieblichen Weisen * Bringt die Kirche mit ihren Kindern * Dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, * Dem einen wahren Gotte dar, * Den wir lobpreisen."

Selbst eine Verbindung biblischer Textstücke mit kirchlichen Zusätzen stellen schließlich die meisten der unter dem Namen *tešboχtâ* zusammengefaßten Prosadichtungen dar, welche sich passend mit den Cantica des römischen Brevieres vergleichen lassen. Obenan steht hier die als „*tešboχtâ* des hl. Athanasios" bezeichnete große Doxologie, deren auch der abendländischen Kirche bekannter Text wie im Morgenofficium der griechischen Kirche, doch in anderem Wortlaute noch erweitert ist. Dient sie den Syrern von Antiocheia als *tešboχtâ* der Nacht, so knüpft diejenige der Komplet an Ps. 90 § 1 an, während für die der Matutin Ps. 91 § 1 f. und 5 § 4 die biblische Grundlage bilden. Nur die *tešboχtâ* der Vesper entbehrt einer solchen völlig.

Der metrischen Form entbehrend führt uns die *tešboχtâ* höchst natürlich von den poetischen Gesangstücken des Chores zu den rhetorischen Gebetstexten hinüber, die von dem Vorsitzenden

Digitized by Google

desselben allein gesprochen werden. Der allgemeine Ausdruck *ṣlôθâ* (Gebet) bezeichnet hier die Einleitungs- und Schlußgebete der einzelnen Officien, denen jeweils Trishagion und Vaterunser voraufgeht, wobei im Anfang auch noch das Responsorium „Ehre sei dem Vater u. s. w. — Und über uns u. s. w." eingeschoben wird. Der *ʿeṭrâ* (Incens) ist sodann das in Vesper und Matutin, während der Incensation des Altarraumes verrichtete Gebet. Der *ḥuttâmâ* (Bezeichnung, nämlich mit dem Kreuzeszeichen?) endlich stellt die Segensformel dar, durch welche — mit besonderer Ausführlichkeit nach Komplet und Non, d. h. am Ende des natürlichen und des kirchlichen Tages — die Gebetsversammlung geschlossen wird. Wir werden diese für die einzelnen Officien sich unveränderlich gleichbleibenden Stücke weiterhin sämmtlich in Uebersetzung mitzutheilen Gelegenheit haben. Eine kurze Besprechung erheischt hingegen schon hier wegen seiner hervorragenden Bedeutung und seines vielfach wechselnden Wortlautes und Inhaltes der *sêḏrâ* (Ordo), ein Stück, das gleich *qâlâ* und *baʿûθâ* in keinem Stundengebete und in keiner selbständigen Abtheilung des Nachtofficiums fehlt. Eingeleitet wird er durch die feierliche Aufforderung des Diakons: Στῶμεν καλῶς, die der Chor oder die Gemeinde durch Κύριε ἐλέησον beantwortet. Alsdann beginnt der Vorsitzende einen präfationsartigen Gottespreis, das *prûmjûn* (προοίμιον). Unveränderlich sind die Eingangsworte desselben:

„Lobgesang und Bekenntniß und Ruhm und Preis und Erhebung — so ist es gebührend — steige ohne Unterlaß immerdar zu jeder Zeit und zu jeder Stunde von uns auf zu — —"

An sie schließt sich eine in den einzelnen *sêḏrâ's* wechselnde Bezeichnung Gottes oder Christi an, durch welche zugleich der specielle Grund des in dem jeweiligen Zusammenhange ihm gezollten Lobes angegeben wird. Dieselbe läuft in die wiederum unveränderliche Formel aus:

„Dem Lob und Ehre gebührt in diesem Augenblick und zu allen Festzeiten und Augenblicken und Stunden und Zeiten und an allen Tagen unseres Lebens in Ewigkeit. Amen."

Nun erst folgt der *sêḏrâ* im engeren Wortsinne, ein ausführliches an Gott, Christus, die Muttergottes, alle Heilige oder den Tagesheiligen gerichtetes Gebet von wesentlichem Bittecharakter, das in einer meist trinitarischen Doxologie abschließt. Das Ferial-

Digitized by Google

officium enthält Formulare dieser Art von „allgemeinem" Inhalte, zu Ehre der Muttergottes, des hl. Kreuzes, aller Heiligen und des Tagesheiligen, zum Gedächtniß aller Verstorbenen und der verstorbenen Priester, endlich zum Ausdrucke der Bußgesinnung. Verschiedentlich finden sich für einen dieser Inhalte sogar mehrere im Wortlaute abweichende *sêdrâ's*, deren einer nach freiem Belieben an entsprechender Stelle in das Chorgebet eingefügt werden kann. Ein Wechsel nach Wochentagen findet zwischen Parallelformularen nicht statt.

Als Proben theile ich zum Schlusse dieser allgemeinen Bemerkungen je einen der „allgemeinen" und der Muttergottes-*sêdrâ's* und denjenigen zum Gedächtniß verstorbener Priester mit:

„— — dem Lobwürdigen und Hochgelobten, der das Gedächtniß seiner Gebärerin im Himmel und auf Erden verherrlicht und das Gedächtniß seiner Heiligen in allen Stätten und Weltgegenden mit Glanz umgeben und den Thau der Barmherzigkeit und Gnade auf die Gebeine der verstorbenen Gläubigen niedergeträufelt hat — —"

„Indem wir das freundliche und liebe Gedächtniß begehen zu Ehren der aller Seligkeit werthen und von allen Stämmen der Erde gelobten, heiligen und hochgelobten und hochgepriesenen und erhabenen und allzeit jungfräulichen, seligen Gottesgebärerin Maria, zugleich mit ihr aber auch der heiligen Propheten gedenken wollen und der Apostel-Herolde und der Evangelisten und Martyrer und Bekenner und Gerechten und der heiligen Väter und wahren Hirten und orthodoxen Lehrer, der jungfräulichen Heiligen, der Enthaltsamen und Faster, Einsiedler und Klostermönche und aller, die Gutes thaten, siehe auf ihre erhörungswerthen Gebete und eindringlichen Fürsprachen hin uns mit barmherzigem Auge an und vergib unsere Schulden und verzeihe unsere Sünden und mache uns und unsere Verstorbenen würdig der Wohnungen im himmlischen Jerusalem und des Schooßes Abrahams, auf daß wir in die Chöre deiner Heiligen eingereiht und ihren Schaaren untermischt werden und unter ihnen und mit ihnen dir und deinem Vater und dem Heiligen Geiste Lob und Bekenntniß emporsenden mögen jetzt und allezeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten."

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

„— — dem ewigen Lichte, das aus dem göttlichen Lichte aufleuchtete und dem jungfräulichen Schooße und mütterlichen Leibe als Frucht des Lebens entsproßte, dem wunderbar Geborenen, der das Gedächtniß seiner Gebärerin im Himmel und auf Erden verherrlichte und mit Glanz umgab — —"

„Welche Zungen würden genügen, deinen Preis auszusprechen, o reine, aller Schönheit volle Jungfrau, Mutter Christi, unseres Erlösers, der durch seine erlösende Erscheinung das Dunkel der Sünde und die Irrthümer menschlicher Gebrechlichkeit von uns verscheuchte. Deßhalb erkennen wir in dir die Quelle des Lebens, den Born der Erlösung, den hochgepriesenen Acker, die Leiter, die zum Himmel emporführt, und darum sprechen wir

Digitized by Google

staunend: ‚Heil dir, Wagen, aus Fleisch gebildet, auf dem der Herr der Engel sich niederließ! Heil dir, vernünftiger Dornbusch, Bundeslade, aus der der Erhabene sichtbar wurde'! Und nun, Gnadenvolle, flehe mit uns zu dem Sohne, der aus dir hervorging, daß er in seiner Güte unsere Sünden abwasche und in seiner Gnade unsere Thorheiten tilge und uns und unsere Verstorbenen der Wohnungen im himmlischen Jerusalem und des Schooßes Abrahams würdig mache, auf daß aus unser aller Mund zu ihm und seinem Vater und dem Heiligen Geiste Lob und Erhebung aufsteige jetzt u. s. w."

— — — — — — — — — — — — — — — —

„— — dem großen Hohenpriester und dem Austheiler der Talente, demjenigen, welcher den Elenden vom Düngerhaufen auf den Thron erhebt und ihm über seinen Schatz Gewalt gibt — —"

„Wir flehen zu dir, Herr, Gott, unser Herr Jesus Christus und bitten deine Liebenswürdigkeit und legen inbrünstige Fürbitte ein bei dir, wir, deine befleckten und unreinen Diener, für unsere Brüder, die lauteren Priester und die reinen Diakone, die vor dir in Reinheit und Heiligkeit ihren Dienst verrichteten und deine Heerde des Abends wie des Morgens in sorgfältigem Wandel leiteten. So gehe denn nicht mit ihnen ins Gericht und forsche nicht genau den Thorheiten nach, die sie begingen. Herr, gib nicht zu, daß die Füße, die über die Schwellen deiner heiligen Opferstätten schritten, auf die Kohlen des höllischen Feuers treten. Herr, lasse den Mund und die Zungen, die dir geistliche Lieder sangen, nicht verstummen, so daß sie verschlossen und versperrt würden. Herr, gieße nicht Finsterniß über die Augen, die in deinen heiligen Büchern lasen, so daß sie der Motte und dem Wurme zur Beute würden. Herr, lasse nicht zu, daß die reinen Hände, die deine anbetungswürdigen und heiligen Geheimnisse erhoben, von den Kohlen des höllischen Feuers aufgezehrt werden. Vielmehr höre denn, Herr, unsere schwache inbrünstige Fürbitte für sie und verzeihe und vergib alle Sünden und Thorheiten, die von uns und von ihnen begangen wurden, weil du gütig und menschenfreundlich bist und wir dir und deinem Vater und dem Heiligen Geiste Lob und Bekenntniß emporsenden jetzt u. s. w."

Verfassernamen werden bei diesen rhetorischen Bestandtheilen des kanonischen Gebetes ebensowenig als bei den meisten poetischen genannt. Doch wird man mit der Annahme kaum fehlgehen, daß auch an den *sêḏrâ's* des Ferialofficiums der durch seinen Beinamen „der Verfasser der *sêḏrâ's*" als der Klassiker dieser Gattung liturgischen Schriftthums bezeichnete monophysitische Patriarch Johannes I. († 648) einen, wenn nicht den hervorragendsten Antheil habe.

II. Vesper und Matutin.

Das liturgische Abend- und Morgengebet der syrisch-monophysitischen bezw. syrisch-antiochenischen Kirche zeigt eine

Digitized by Google

und dieselbe Struktur. Vesper und Matutin erscheinen schon vermöge ihres genau entsprechenden Aufbaues als die Gegenstücke, zwischen die sich alles übrige kirchliche Gebet einordnet. Ein feierlicher Incens, dem Abend- und Morgenopfer des jüdischen Tempeldienstes nachgebildet, umgeben von *qâlâ*-Gesang und eingeleitet durch einen *sêḏrâ*, bildet hier wie dort den Mittelpunkt des Ganzen. Die Psalmodie geht den sich um das neutestamentliche Rauchopfer gruppirenden Gebeten und Gesängen voran. Ein als *qaumâ* (στάσις, statio) bezeichneter Anhang, bestehend aus *qûqlijûη*, *sêḏrâ* und *qâlâ* und an ihn sich anschließend die *bâʿûṯâ* folgen ihnen.

Die Psalmodie leitet die Eingangs-*slôṯâ* ein. Sie fleht in der Vesper um Sammlung und Ruhe zum Gebete nach den zerstreuenden Beschäftigungen des Tages:

„Mache uns würdig, Herr, daß wir, indem unsere Leiber von den Tagesarbeiten rasten und unsere Seelen sich über weltliche Gedanken beruhigen wollen, gesammelt vor dir stehen in dieser Abendstunde und dir das Opfer ewiger Lobgesänge und endloser Bekenntnisse darbringen und deine Güte bekennen, Lenker und Leiter unseres Lebens, Fürsorger und Erlöser unserer Seelen, und dir Lob und Bekenntniß und Ehre emporsenden jetzt u. s. w."

In der Matutin bittet sie beim Erscheinen des natürlichen Tageslichtes um die übernatürliche Erleuchtung der vom Dunkel der Sünde bedrohten Seele:

„Schöpfer des Morgens und Verscheucher der Finsterniß und Erleuchter und Erfreuer deiner Geschöpfe, erschaffe in uns einen keuschen Wandel und verscheuche alle Finsterniß der Sünde von uns und erleuchte und erfreue uns durch die herrlichen Strahlen deiner Güte, unser Herr und unser Gott in Ewigkeit."

Unmittelbar an solche Bitte schließt sich der Psalmengesang selbst an. In der Vesper besteht er aus Ps. 140, 141, 118 § 105—117 und 116. In der Matutin ist er etwas umfangreicher und theilweise mit liturgischer Poesie untermischt. An der Spitze steht Ps. 51. Es folgt Ps. 63 in Verbindung mit einem *ʿenjânâ*. Der letztere, nach den Wochentagen wechselnd, besteht meist aus vierzeiligen, je einmal aus dreizeiligen und fünfzeiligen Strophen von verschiedener Verslänge. Inhaltlich ist er vorwiegend ein Gebet um Erbarmen, um Sündenvergebung, wobei der Tageszeit entsprechend gelegentlich die Auffassung des Herrn als des Lichtes der Welt betont wird. Am Mittwoch

Digitized by Google

erfleht er speciell Antheil am Loose der Heiligen, von denen nächst der Muttergottes Basileios und Gregorios von Nazianz namentlich genannt werden. Am Freitag ist er ein Preislied auf das hl. Kreuz, am Samstag des bekannten „allgemeinen" Inhaltes, jedoch unter besonderer Hervorhebung der Fürbitte für die Verstorbenen. Die letzte Versreihe kehrt mehrfach, einmal auch die vorletzte als Refrain in allen oder doch in den meisten Strophen wieder. Als Probe werde der *ʿenjânâ* der Montagsmatutin mitgetheilt, dessen Strophen durch fünfsilbige und siebensilbige Verse nach dem Schema 5 : 7 : 5 : 7 gebildet werden:

1. „Zu dir wende ich mich * Und vor deinem Tribunale bete ich an, * Himmlischer König. * Verzeihe mir alles, was ich gegen dich sündigte."

2. „Am Morgen erhob ich mich, * Dir meine Thorheiten zu bekennen, * Menschenfreundlicher. * Verzeihe u. s. w."

3. „Zu dir flehe ich * Und nach deiner Barmherzigkeit verlangt es mich, * Gütiger und Liebenswürdiger. * Verzeihe u. s. w"

4. „Nach deiner Barmherzigkeit, die dich vom Himmel herabführte * Um unseres gebrechlichen Geschlechtes willen, * Nimm unseren Dienst an * Und gewähre barmherzig unsere Bitten."

5. „Simon hast in Wassers Mitte * Du den Wogen entrissen. * Entreiße deine Kirche * Den Spaltungen und Glaubenskämpfen."

6. „Licht, Sohn des Lichtes, * Der im Lichte heimisch ist und wohnt, * Mache uns würdig des Lichtes, * Das keine Finsterniß überkommt."

7. „Das Licht erfreut * Die Schöpfung zur Morgenstunde * Und alle in ihr erheben sich * Und singen Lob und Bekenntniß."

8. „Dein Licht sah der Erdkreis * Und freute sich, der düster war; * Siehe, er singt Lob * Mit seinen Kindern bis in Ewigkeit."

9. „Ich sündigte, Herr, und du überraschtest mich nicht; * Ich that Buße und du nahmst mich auf. * Möge dein Erbarmen über mich aufwallen * Und verzeihe u. s. w."

10. „Der hört und nicht vernachlässigt, * Erhört und erlöst und befreit, * Möge dein Erbarmen u. s. w."

11. „Deinen Leib, Herr, habe ich empfangen * Und durch dein Blut wurden meine Schulden getilgt. * Lasse nicht in der Unterwelt, * Todtenerwecker, die Kinder Adams."

12. „Im überirdischen Jerusalem * Und in der Kirche der Irdischen * Lasse, Herr, unvergessen sein * Deine Diener, die in der Hoffnung auf dich entschliefen."

13. „Lob sei dir, unser Herr, * Dessen Lob Himmel und Erde erfüllt * Und dessen Namen loben * Die Himmlischen und die Irdischen."

Die letzte Strophe ist immer, wie in diesem Beispiele, doxologisch. „Ehre sei dem Vater" geht ihr vorher. Den Rest

Digitized by Google

der morgendlichen Psalmodie bilden sodann Ps. 113, 148, eingeleitet durch den *pedgâmâ*:

„Lob sei dem Schöpfer des Lichtes."

„Ehre sei dem Vater" und unmittelbar anschließend ein meist auf die Tageszeit Bezug nehmender *'eqbâ* beschließen gleichmäßig die abendliche wie die morgendliche.

Den zweiten der drei Haupttheile der Vesper und Matutin, die sich uns auf den ersten Blick ergaben, eröffnet der *sêdrâ*. Er ist an allen Wochentagen gleicherweise ein „allgemeiner". An ihn reiht sich der „erste" oder der „*qâlâ* des Incenses". Auf die vier Grundstrophen folgen hier stets je vier weitere Strophen zu Ehre der Muttergottes, zu Ehre aller Heiligen und der Buße, endlich eine Strophe der Fürbitte für die Verstorbenen. Nur die Matutin zeigt hinter den Heiligenstrophen am Dienstag je zwei zum Lobe des Morgens und auf den Tagesheiligen, am Donnerstag wenigstens die letzteren, am Freitag die ersteren und hinter den Muttergottesstrophen zwei Strophen zu Ehre des hl. Kreuzes. Die Grundstrophen beziehen sich meist unter Berücksichtigung der Tageszeit auf das darzubringende Rauchopfer. Doch tritt Mittwochs und Freitags mehr der Preis der Gottesmutter, Samstags die Fürbitte für die Verstorbenen in den Vordergrund. Als Probe lasse ich zunächst für die Vesper diejenigen des Dienstag folgen. Sie sind aus vier-, fünf- und siebensilbigen Versen nach dem Schema 4 : 7 : 5 : 7 gebildet:

1. „Nimm, Herr, entgegen * Dieses Rauchwerk von unseren Händen * Wie das Rauchwerk Aarons, * Das den Tod vom Volke bannte."

2. „Das Rauchwerk, das deine Diener * Für die Seelenruhe ihrer Freunde darbringen, * Gereiche ihnen zur Verzeihung * Und zur Vergebung ihrer Sünden."

3. „Lobgesang schalle dir, * Sohn, der zur Rechten des Vaters sitzt; * Die himmlischen Wächter und die Engel * Rufen dir: Heilig, Heilig!"

4. „Zu deinem Hause ging ich ein * Und betete vor deinem Tribunale an. * Himmlischer König, * Verzeihe alles, was ich gegen dich sündigte."

Für die Matutin mag der entsprechende, aus lauter fünfsilbigen Versen zusammengesetzte Text desselben Wochentages als Probe dienen:

1. „Zur Morgenstunde, * In der die Wohlgerüche aufgelegt werden, * Singen die Engel * In der Höhe den Lobgesang. * In Lauterkeit bringen die Priester * Das Rauchwerk der Versöhnung * Für die Sünder * Gott als Opfer dar. — Alleluja, Alleluja. — Erhöre sie, unser Herr, * Und gewähre ihre Bitten."

Digitized by Google

2. „Zur Morgenstunde * Nahm Aaron das Rauchwerk * Und trat in das Allerheiligste ein, * Um Gott zu versöhnen, * Und räucherte dort Wohlgerüche * Und versöhnte Gott * Und bannte das Sterben * Von dem Volke, das ihn erzürnt. — Alleluja, Alleluja. — Lasse in deiner Gnade * Den Zorn an der Welt vorübergehen."

3. „Lob sei Christus, * Der am Brunnen saß * Und um Wasser * Die Samariterin anging. * Er bat sie um Wasser * Und sie gab es ihm nicht * Und er öffnete die Quelle * Des Lebenspharmakons und tränkte sie. — Alleluja, Alleluja. — Gebenedeit, der seine Seite öffnete * Den Sündern, die Buße thun."

4. „Reines Rauchwerk * Wird deinem Namen dargebracht * Und wie dasjenige Aarons möge es * Zur Seelenruhe deiner Freunde gereichen * Und, wie der Tod von dem Volke * Gebannt wurde, das dich erzürnt, * Banne die Ruthen des Zornes * Von der ganzen Welt. — Alleluja, Alleluja. — Und lasse Ruhe herrschen * In der heiligen Kirche."

Den Akt der Incensation des Altarraumes selbst begleitet am Abend folgender *ʿetrâ*:

„Nimm, Herr, in Gnade das Rauchwerk deiner Diener an und lasse dich durch das Rauchopfer deiner Priester versöhnen und möge deinem Willen durch den Dienst deiner Anbeter ruhig Genüge geschehen und lasse ihn zum Gedächtniß deiner Gebärerin und deiner Heiligen und zur Seelenruhe aller verstorbenen Gläubigen gereichen, Sohn Gottes, Christus, der mit seinem Vater und seinem Heiligen Geiste angebetet und gelobt wird jetzt, u. s. w.

Ihm entspricht am Morgen der etwas kürzere Ausdruck derselben Gedanken:

„Dieses Rauchwerk haben wir vor dich gebracht, Herr. Möge durch dasselbe deinem Willen ruhig Genüge geschehen und mögen durch dasselbe deine Streiter und deine Gebärerin geehrt werden und die verstorbenen Gläubigen, die in der Hoffnung auf dich entschliefen, Verzeihung finden, unser Herr und unser Gott in Ewigkeit."

Es folgt der „zweite" oder der „*qâlâ* nach dem Incens". Die Grundstrophen der Matutin schließen sich inhaltlich ausnahmslos an die Tageszeit an. Diejenigen der Vesper flehen am Morgen um die Früchte des Empfanges von Leib und Blut des Herrn, am Dienstag allgemein um Errettung vom ewigen Tode; am Mittwoch sind sie der Muttergottes, am Donnerstag der Buße gewidmet; am Freitag besingen sie die Erschaffung des Menschen und seine Erlösung am Kreuze; am Samstag endlich ist auch ihr Inhalt durch die Tageszeit bestimmt. Als Probe für die Vesper mögen eben diejenigen des letztgenannten Tages angeführt werden, die aus siebensilbigen Versen bestehen:

1. „Am Abend vollenden die Gerechten * Ihre Arbeiten und empfangen den Lohn. * Vollende an uns deine Güte * Und lasse das Böse von uns ferne."

Digitized by Google

2. „Gebenedeit dein Abend, der uns versammelt, * Und dein Kreuz, das uns bewahrt; * Gebenedeit sei deine Rechte, unser Herr, * Die den Martyrern Decken des Schutzes flocht."

3. „Um des Abenddienstes willen * Und um der Stunde des Gebetes schone unser * Und, wenn du deinen Richterstuhl aufstellst, * Lasse uns zu deiner Rechten stehen."

4. „Einen Abend voll Ruhe, * Auch eine gerechte Nacht * Gib uns, Christus, unser Erlöser, * Der du der hochgelobte König bist."

Als Beispiel aus der Matutin schließe sich dem der in gleichem Metrum abgefaßte Text des Donnerstags an:

1. „Am Morgen sahen die Jünger * Den Herrn der Meere auf dem Meer * Und am Morgen schlief im Schiffe * Der Wächter, der niemals schläft, * Und am Morgen ruft er die Gerechten: * ‚Kommet, nehmet den Lohn eurer Arbeiten entgegen'."

2. „Am Morgen singen die Engel * Und klingt die Schwinge der Seraphim * Und ertönen die Weisen der Feurigen * Und preist, auf daß es komme, dein Reich, * Auf daß du den Martyrern ihre Kronen schenkst * Und den Gerechten ihre Belohnungen."

3. „Am Morgen loben die Kirchen, * Am Morgen singen die Klöster. * Am Morgen redet die Zunge * Der Thiere und der Vögel. * Am Morgen beten dich an das Meer * Und die Inseln und ihre Bewohner."

4. „Am Morgen möge die Kirche dich bekennen, * Weil du sie einem Paradiese gleich gemacht hast * Und statt mit Bäumen sie erfülltest * Mit Menschenseelen. * Und, siehe, sie singt zur Harfe Davids: * ‚Lob dem himmlischen Bräutigam'."

Die Zahl der Erweiterungsstrophen ist regelmäßig eine größere als im ersten *qâlâ*. In der Vesper schließen sich an die Strophen auf alle Heiligen noch zwei zum Preise des Tagesheiligen an und auf diese folgen noch weiter ebensoviele am Dienstag zur Verherrlichung der Kirche und am Freitag über den Kreuzestod Christi, am Montag aber zum Preise des Sonntags, was als einziges Beispiel eines Einflusses des natürlichen Tages auf das an ihm beginnende Officium des folgenden kirchlichen Beachtung verdient. Nur am Mittwoch fallen dafür die Muttergottesstrophen aus, deren Inhalt bereits durch die Grundstrophen vorhergenommen ist. In der Matutin hat der „zweite *qâlâ*" die hier vereinzelt schon dem „ersten" eigenen beiden Strophen für den Tagesheiligen an allen Wochentagen mit Ausnahme des Dienstag; an sie schließen sich gleichviele zu Ehre der makkabäischen Brüder und ihrer Mutter am Montag, zur Verherrlichung des Todestages Christi, bezw. weitere zum Preise des Morgens am Freitag an; auch erscheinen an letzterem hinter den Muttergottes-

Digitized by Google

strophen wieder zwei Strophen auf das hl. Kreuz. Endlich haben am Samstag Vesper und Matutin statt einer einzigen drei Strophen der Fürbitte für die Verstorbenen. Da dies alles über den Rahmen der früher mitgetheilten Probe späterer *qâlâ*-Strophen hinausgeht, mögen hier wenigstens die aus siebensilbigen und viersilbigen Versen nach dem Schema 7 : 4 : 7 : 7 : 4 : 7 : 4 zusammengesetzten Vesperstrophen auf den Sonntag, die aus fünfsilbigen gebildeten Matutinstrophen des Kreuzes und als Beispiel der Strophen auf den Tagesheiligen die aus siebensilbigen bestehenden der Samstagsvesper noch mitgetheilt werden:

1. „Groß ist der erste Wochentag. * Heil demjenigen, * Welcher ihn gläubig hält! * Denn an ihm stand unser Herr aus dem Grabe auf * Und erlöste die Kirche. * Und, siehe, sie singt ihm den Lobgesang * Zu aller Zeit."

2. „An diesem vergehenden Sonntag * Haben wir deinen Leib und dein Blut * Genossen, Gottessohn. * An jenem unvergänglichen Sonntag * Mache uns alle würdig, * Zu deiner Rechten froh zu singen * Und deine Gnade zu schauen."

— — — — — — — — — — — — — — — —

1. „Heiliges Kreuz, * Heilige unsere Seelen. * Entsühnendes Kreuz, * Sühne unsere Schulden. * Das Kreuz stürzte * Den Bösen und seine Macht * Und besiegte dessen Anbeter * Und, siehe, nun jubeln sie an seinem Feste * Und sprechen: ‚Gebenedeit sei, der kommt — Alleluja. — Und uns durch sein Kreuz erlöst hat'."

2. „Durch dein Kreuz, unser Herr, * Wurde die Kirche erlöst * Und in ihm rühmt sie sich * Und an dem an ihm ertragenen Leiden hält sie sich fest, * Und uns, die zu deinem Kreuze * Unsere Zuflucht nehmen, * Behüte, unser Herr, durch dasselbe * Vor dem Bösen und seiner Macht. * Unter den Fittichen deines Kreuzes — Alleluja. — Beschütze uns Herr."

— — — — — — — — — — — — — — — —

1. „Dein Gedächtniß, Herr N. N., werde begangen * Hier und droben im Himmel, * Und diejenigen, welche dein Gedächtniß ehren, * Mögen durch deine Gebete Hilfe finden."

2. „An der Stätte, wo deine Gebeine liegen, * Schönheitglänzender Herr N. N., * Möge die Ruhe deines Herrn und sein Friede * Wohnen bis in Ewigkeit."

Schon in diesem wesenhaft „allgemeinen" zweiten Haupttheile der Vesper und Matutin kommt nach dem Gesagten ein verschiedenartiger religiöser Charakter der einzelnen Wochentage zur Geltung. Der Mittwoch erscheint in besonderer Weise der Muttergottesverehrung, der Freitag dem Gedächtniß an Kreuz und Leiden Christi, der Samstag der Fürbitte für die Abgestorbenen geweiht. Ungleich deutlicher tritt die Sonderstellung dieser drei Tage in dem noch zu behandelnden dritten Theile der

Digitized by Google

beiden Officien hervor. Zu unterscheiden ist hier zwischen dem eigentlichen *qaumâ* und der weniger diesem allein, als vielmehr dem Gesammtofficium zugehörenden *bâʿûḏâ*.

Ersterer ist am Montag, Dienstag und Donnerstag des Abends wie des Morgens der Buße, bezw. der Tageszeit, am Mittwoch der Muttergottes, am Freitag in der Vesper den Martyrern als den Genossen des Leidens Christi, in der Matutin dem heiligen Kreuze, am Samstag in der Vesper der Fürbitte für alle Verstorbenen, in der Matutin speciell derjenigen für die verstorbenen Priester gewidmet. An der Spitze steht das *quqlijûn*. Da die Verwendung bestimmter Psalmenstellen in diesem Zusammenhange naturgemäß einen bedeutsamen Beleg für deren Auffassung durch die syrische Kirche und damit für die Geschichte der Exegese bedeutet, seien diese Stellen hier sämmtlich verzeichnet. Es bilden — je mit doppeltem Alleluja in Mitte eines Verses — das *quqlijûn* am Montag in der Vesper Ps. 31 § 1—4, in der Matutin Ps. 5 § 1—5, am Dienstag in der Vesper Ps. 102 § 1—4, in der Matutin Ps. 36 § 1—5, am Donnerstag in der Vesper Ps. 101 § 1—4, in der Matutin Ps. 24 § 1—4 oder 91 § 1—4, am Mittwoch in marianischer Anwendung in der Vesper Ps. 44 § 10b—13a, in der Matutin § 13b—17a, am Freitag in der Vesper Ps. 43 § 22—24, auf die Martyrer, und in der Matutin § 5—8, auf das hl. Kreuz bezogen, am Samstag in der Vesper Ps. 102 § 13—15 oder 87 § 10—13 und in der Matutin Ps. 131 § 9—13 mit Bezug auf die Verstorbenen, bezw. die verstorbenen Priester. Ein die kurze Psalmodie ergänzender *ʿeqbâ* fleht am Montag, Dienstag und Donnerstag in der Vesper im allgemeinen um Gnade und Gebetserhörung, während er in der Matutin sich auf die Tageszeit bezieht. An den übrigen Wochentagen steht er mit dem speciellen Gegenstande des ganzen *qaumâ* im Einklang. Entsprechend ist der nunmehr folgende *sêḏrâ* an den erstgenannten Tagen stets derselbe, ein solcher der Buße, dagegen am Mittwoch, Freitag und Samstag einer der Muttergottes, der Heiligen, derjenige des Kreuzes, einer aller Verstorbenen oder derjenige der verstorbenen Priester. Den Abschluß des *qaumâ* im engeren Sinne bildet ein *qâlâ* von nur vier Strophen ohne *peḏgâmâ* aber mit „Ehre sei dem Vater — Von Ewigkeit u. s. w." vor der dritten bezw. vierten Strophe. Dieser, mit Ausnahme der Donnerstagsvesper stets derselben

Digitized by Google

größeren Dichtung entnommen, aus welcher der „*qâlâ* nach dem Incens" stammt, und daher metrisch mit ihm übereinstimmend, bezieht sich Montags, Dienstags und Freitags auf die Tageszeit. Mit Vorliebe werden hier namentlich in der Matutin wie vereinzelt schon in früheren Strophen biblische Vorgänge aufgezählt als zu der betreffenden Tageszeit geschehen. Abraham auf Moria, Moses am brennenden Dornbusche und auf dem Sinai, Jakob nach der Vision der Himmelsleiter erwachend, Joseph an die Midianiter verkauft, Noah in der Arche, Jonas im Bauche des Fisches, Daniel in der Löwengrube, die Hörner Israels, bei deren Klang die Mauern Jerichos einstürzen, David die Harfe spielend oder im Bundeszelte betend, der kranke Ezechias, Petrus in den Wellen vom Herrn gerettet erscheinen so als Vorbilder der betenden Kirche. Es sind wenigstens theilweise altchristliche Typen, uns aus Gebeten der Verfolgungszeit und den sepulkralen Gemäldecyklen wohl bekannt. Als Beispiel dieser Weise diene der aus siebensilbigen Versen bestehende Text der Donnerstagsmatutin:

1. „Am Morgen erwachte aus dem Schlafe * Jakob, der Gerechte, und staunte * Ob der Leiter, die auf der Erde stand * Und mit ihrer Spitze zum Himmel reichte * Und auf der Engel und die Wächter der Höhe * Auf und niederstiegen."

2. „Am Morgen stieg Moses zum Berge hinauf * Und sah die Kirche erbaut, * Erbaut als einen schönen Bau, * Die vom Heiligen Geiste erbaut war, * Und er stieg zu Thal und baute ihr gleich * Die Stiftshütte für Israel."

3. „Am Morgen rief Simon Petrus: * ‚Befiehl mir, Herr, zu dir zu kommen'. * Und unser Herr antwortete und sprach zu ihm: * ‚Schreite über die Wellen und fürchte dich nicht, * Weil jeder, der an mich glaubt, * Weder auf dem Meere noch auf dem trockenen Lande zu fürchten hat'."

4. „Am Morgen schritt Simon * über das Meer seinem Meister entgegen * Und, sobald sein Sinn zweifelte, * Begann er in den Wellen unterzusinken. * Und der Allherr gab ihm die Hand * Und führte ihn aus dem Meere auf das trockene Land."

Am Mittwoch, Freitag und Samstag gilt hingegen auch dieser *qâlâ* dem von dem betreffenden gesammten *qaumâ* behandelten Gegenstande. Der aus achtsilbigen und zehnsilbigen Versen nach dem Strophen-Schema 8 : 10 : 8 : 8 : 10 : 8 gebaute Martyrerhymnus der Freitagsvesper mag hier die Probe sein:

1. „Martyrer seid ihr des Eingeborenen, * Freunde des Erstgeborenen des Höchsten, * Weil ihr um seinetwillen getödtet wurdet * Und aus Liebe

Digitized by Google

zu ihm Leiden übernahmt * Und um seinetwillen als Schlachtopfer dargebracht wurdet. * Gebenedeit sei, der euer Gedächtniß verherrlichte."

2. „Heil den Propheten, Heil den Aposteln! * Heil den Martyrern, die stritten und die Krone empfingen, * Da sie den Vater hören und den Sohn sehen * Und den Heiligen Geist, der ihre Krone flicht, * Und eingehen, um zu erben, was kein Auge sah * Und kein Ohr von Fleisch hörte!"

3. „Lob sei dir, Herr, der in allen Geschlechtern * Gerechte hat, die seinen Namen versöhnen. * Aus den früheren Geschlechtern Noah und Abraham * Und Isaak und Jakob und Moses und Elias * Und aus diesem Geschlechte mögen die gebenedeiten Martyrer bei dir einstehen * Durch das Blut, das ihre Nacken vergossen."

4. „Vier Weltgegenden hat die Schöpfung * Und in allen vieren haben wir Helfer, * Im Osten den Apostel Thomas * Und im Westen Simeon, den Styliten * Und im Norden die heiligen vierzig Martyrer * Und im Süden Johannes den Täufer."

Dem Inhalte des eigentlichen *qaumâ* entspricht derjenige der folgenden *bâʿûθâ* in weitaus den meisten Fällen, doch nicht schlechthin immer. In der Vesper ausnahmlos, in der Matutin mit einer einzigen Ausnahme, den Poesien Jakobs von Sarug, nur in der Dienstagsmatutin denjenigen des hl. Ephraem entnommen, bezieht sie sich auf die Tageszeit in beiden Officien des Montag und in der Matutin des Dienstag. Um Gebetserhörung bittet sie in derjenigen des Donnerstag. Der Bußgedanke beherrscht sie in den Vespern des Dienstag und Donnerstag, in ersterer in der Form eindringlichen Hinweises auf die Schrecknisse des Weltgerichtes. Dem Muttergottes*qaumâ* des Mittwoch entspricht Abends und Morgens eine „allgemeine" *bâʿûθâ*. Eine solche folgt auch dem Martyrer*qaumâ* der Freitagsvesper; doch wird hier an zweiter Stelle statt der Heiligen die Kirche gepriesen, deren Schmuck das Kreuz Christi, die Propheten, Apostel und Martyrer ausmachen. In der Matutin des Freitags erzählt die *bâʿûθâ* die Kreuzauffindungslegende. In der Matutin des Samstags betet sie für die Verstorbenen; in der Vesper desselben endlich stellt sie ernste Betrachtungen über den Tod an, der Aller harrt. Der großartige Ton dieser Betrachtungen empfiehlt gerade diese Strophen zu probeweiser Mittheilung:

1. „Siehe, aneinander reihen sich auf dem Pfade der Welt die Geschlechter und kommen * Einer nach dem Anderen und eilen, dahinzugehen. * Siehe, sie werden dahingerafft zum Uebertritt über die große Brücke * Und einer drängt den anderen, um hinüberzuschreiten zum Ende."

2. „Siehe, zerstoßen werden in der Welt des Elends alle, die in sie eintreten, * Und, wenn sie sie lieben, dürfen sie nicht dauernd in ihr bleiben.

Digitized by Google

* Wie Einwohner und Erben, siehe, mühen sie sich in ihr * Und wie Absteiggäste und Reisende scheiden sie aus ihr."

3. „Zur Zeit des Lebens befehlen die Menschen gottgleich, * Und zur Zeit des Endes sterben sie alle den Thieren gleich. * Gestern Könige, stolz, erhaben und gewaltig, * Morgen Todte, niedrig, schwach, ja unselig!"

4. „Im Anfange der Zeiten sei Lob dem Vater, der sie erschuf, * In der Zeiten Mitte Anbetung dem Sohne, der sie erlöste; * Am Ende der Zeiten, wann Himmel und Erde aufgelöst werden, * Sei der Heilige Geist angebetet, der uns auferweckt, und es erschalle ihm Lobgesang."

Als Beispiel einer morgendlichen *bâʿûθâ* sei dagegen diejenige des Donnerstages angeführt, die unter zahlreichen alttestamentlichen Typen erhörten Gebetes wiederum zwei der altchristlichen Kunst besonders geläufige nennt, Jonas und die Jünglinge im Feuerofen:

1. „Das Gebet, verborgen im Kämmerlein, hat an dem Herrn einen Freund * Und nicht durch Geschrei errangen die Gerechten ihre Siege. * Das Gebet des Moses und seine Demuth theilte das Meer * Und das Volk schritt hindurch und Pharao sank unter, weil er sich erhoben hatte."

2. „Josua, Nuns Sohn, bannte Sonne und Mond am Firmament * Und machte durch sein Gebet zwei Tage zu einem einzigen Tag. * In den Tiefen des Meeres, im Bauche des Fisches betete Jonas * Und versöhnte den Allherrn durch die Stimme seines Gebetes."

3. „Das Gebet Davids hörte Gott und erbarmte sich seiner * Und übersah sein Vergehen und gab ihm den Geist der Prophetie zurück. * Annanias und seine Genossen riefen im Ofen zu Gott * Und er errettete sie aus der Flammenglut des Feuers."

4. „Lob sei dem Vater, der die Gerechten erhörte, die zu ihm rufen, * Und Anbetung dem Sohne, der ihnen alle ihre Bitten gewährt, * Bekenntniß dem Geiste, der ihnen in ihren Nöthen hilft. * Eine ist die Natur der drei. Ihr erschalle Lobgesang."

Mit der *bâʿûθâ* schließen die nach den Wochentagen wechselnden Bestandtheile der Vesper und Matutin. Ihre stets gleichbleibenden Endgebete eröffnet die *tešboχtâ*. In der Vesper fleht sie kurz, aber mit dringlicher Innigkeit noch einmal um Erbarmen. Auf den *peθgâmâ*:

„Unser Herr, Jesus Christus"

folgen die zwei Strophen:

„Die Thüre deiner Barmherzigkeit verschließe nicht vor uns, Herr. Sünder sind wir. Wir bekennen es. Erbarme dich unser."

„Deine Liebe hat dich von deiner Stätte zu uns geführt, Herr, damit durch deinen Tod unser Sterben aufgehoben werde. Erbarme dich unser."

Die *tešboχtâ* der Matutin lautet hingegen:

„Gut ist es den Herrn zu bekennen und deinen Namen zu besingen, Allerhöchster."

Digitized by Google

„Am Morgen deine Güte bekannt zu machen und deine Treue in den Nächten."

„Herr, am Morgen wolle meine Stimme hören, und am Morgen erweise dich gütig und werde mir sichtbar."

„Herr, schone dein Volk und verzeihe und vergieb unser aller Sünden."

„Heiliger, schirme uns mit deiner Rechten und heile unsere Krankheit um deines heiligen Namens willen."

Wie immer durch Trishagion und Vaterunser eingeleitet, folgt die Schluß-*slôḥâ*. Ihr Charakter ist in der Vesper naturgemäß derjenige eines Nachtgebetes:

„Mache uns würdig, Herr, Gott, daß, während diese körperliche Sonne uns verläßt und dahingeht, bei uns verharre das unkörperliche Licht deiner Gebote und alle Finsterniß der Sünde und die nächtlichen Phantasien von uns vertreibe und daß wir zu dem frohen Morgen der Freuden gelangen und dir und deinem Vater und dem Heiligen Geiste Lob und Bekenntniß emporsenden jetzt u. s. w."

Der Feier des jungen Lichtes ist sie wie so manche andere Stücke derselben in der Matutin gewidmet:

„Gott, der dem Dunkel befohlen, diesen Tag, den du uns nach deiner Güte gabst, durch seinen Wink hat heranwandern lassen, wir bekennen dir ob aller Lichter, die deine Gottheit im Himmel und auf Erden erschuf, jetzt u. s. w."

Endlich beschließt die Entlassung durch Segensgebet das Officium. Der hier in der Vesper zur Anwendung kommende *huttâmâ* lautet:

„Wir besiegeln und überlassen unser aller Leben der Güte und Barmherzigkeit der heiligen Dreifaltigkeit, die eine einzige erhabene Gottheit ist, Vater und Sohn und Heiliger Geist, durch deren Siegel unser aller Leben beschützt werden möge vor dem Zorne des Bösen."

Derjenige der Matutin entbehrt einer trinitarischen Ausprägung:

„Angebetet und hochgelobt sei Gott Vater, der erhabene Allher, der unsere Gebete erhört und unseren Bitten seine Thüre öffnet und uns alle mit seiner erbarmungsvollen Rechten schirmt. Sie möge uns vor dem Zorne des Bösen schützen."

Schluß folgt.

Digitized by Google

XXVII.

Das Bibelstudium im Predigerorden.

(Schluß.)

II.

Gegenüber der großartigen mittelalterlichen Thätigkeit des Dominicaner-Ordens auf biblischem Gebiete erscheinen die diesbezüglichen Leistungen in der Renaissance und Neuzeit minder glanzvoll. Immerhin ist auch in dieser Periode von den Ordensmitgliedern noch Hervorragendes geleistet worden. Insbesondere ist das 16. Jahrhundert, wie zuvor das 13., klassisch zu nennen in Anbetracht der wissenschaftlichen Thätigkeit des Ordens auf dem Gebiete der Bibel, wie der Theologie überhaupt. In diesem, wie im 13. Jahrhundert, sind es die großen von den Predigerbrüdern unternommenen Arbeiten, die den Weg zu den Bibelstudien bahnten und auf ihre Richtung bestimmend einwirkten. Die Zunahme der humanistischen Studien im 15. Jahrhundert mit ihrer Vorliebe für die alten Sprachen und die Wiederherstellung der Texte nach den Regeln der Kritik hatte vor allen auch die Dominicaner bestimmt, dieselben Bestrebungen beim Studium des hl. Textes walten zu lassen. Die sogen. Reformation, welche die sola et sufficiens Scriptura proclamirte, konnte eine derartige Bewegung nur noch mehr beschleunigen.

Indessen wäre es ein Irrthum, zu glauben, die Reformation habe den ersten Anstoß gegeben, katholischerseits sich mit erneutem Interesse dem Studium der hl. Schrift zu widmen und insbesondere die darauf hinzielende Thätigkeit der Dominicaner anzuregen. Das früher Gesagte kann dies schon zur Genüge bestätigen, und die weiteren Ausführungen werden es noch mehr darthun. Gehen ja doch die großen Unternehmungen eines Justiniani und Pagnini der religiösen Umwälzung des 16. Jahrhunderts beträchtlich voraus.

Die Thatsachen, die im Laufe dieser Abhandlung noch vorgeführt werden, zeigen zudem die Hinfälligkeit der Behauptung, die Dominicaner hätten seit dem Mittelalter die hl. Schrift vernachlässigt auf Kosten der von ihnen so sehr gepflegten Dogmatik. Im Gegentheil „haben gelehrte Männer", um die Worte Leo VIII. (Encycl. „*Prov. Deus*") zu gebrauchen, „mit Benützung der neuen

Digitized by Google

Hilfsmittel und Zusammenstellung der Aussaat verschiedenartiger Gelehrsamkeit und ihres eigenen Geistes nicht bloß die gesammelten Schätze der Früheren vermehrt, sondern gleichsam den Weg zu dem Glanze des folgenden Jahrhunderts eröffnet, der vom Concil zu Trient ausging, da es fast den Anschein gewann, als sei das erhabene Zeitalter der Väter wiedergekehrt."

Der kritische Sinn, der zur Zeit des 13. Jahrhunderts das große Werk der Correctoria im Orden hatte entstehen lassen, mußte sich in Folge des Humanismus nur noch mehr ausbilden, und so sehen wir in der That die Predigerbrüder in anerkennenswerter Weise mit der Herausgabe der Original-Texte, sowie der lateinischen Uebersetzung der hl. Schrift sich befassen.

Zur ersten Kategorie gehört das Werk des Augustinus Justinianus [1]), geboren 1470 zu Genua, Bischof von Nebbio auf Corsica (1514—1536). Er war der erste Lehrer der hebräischen Sprache an der Universität zu Paris, wohin ihn König Franz I. berufen hatte. Giustiniani faßte den Plan der Herstellung einer großen Bibelpolyglotte. Aber die Verwirklichung des ganzen Planes war insofern unmöglich, als die zur Ausführung erforderlichen Kosten von einem einzelnen nicht getragen werden konnten. Daher veröffentlichte er als Probe seines Unternehmens nur den Psalter [2]). In den acht Columnen dieser Oktapla, die sich auf zwei Seiten vertheilten, wurden der hebräische Text mit einer wörtlichen lateinischen Uebersetzung, dann die Vulgata, die Septuaginta, die arabische Uebersetzung, das Targum oder die chaldäische Paraphrase sammt lateinischer Uebertragung und endlich Scholien gegeben. Augustinus mußte das dem Papste Leo X. gewidmete Werk, das er schon zehn Jahre zur Herausgabe in Bereitschaft hatte [3]), auf eigene Kosten drucken lassen. Das vollendete Manuscript zum Neuen Testament und die Vorarbeiten zum Alten Testament schenkte der Autor seiner Vaterstadt Genua [4]). Eine Probe von dieser Bearbeitung des Neuen Testamentes hat C. Geßner in seiner Bibliotheca universalis, Zürich 1549 gegeben.

1) Quetif et Echard, Script. O. Praed. t. II. p. 96 s.

2) Psalterium hebraeum, graecum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis, Genovae 1516. Cf. Sixt. Senens., Bibl. sanct. p. 384.

3) Cf. litteras Jacobi Antiquarii in prima pagina edit. Genuensis.

4) Le Long, Bibl. sacra, Lips. 1709, 2 s.

Digitized by Google

Noch ist hervorzuheben, daß die Polyglotte des Justinianus dem Datum nach die erste war. Sein Psalterium enthält nämlich die chaldäische und arabische Uebersetzung, die sich in der Polyglotte von Alcala nicht findet. Außerdem ist sein Werk sechs Jahre früher (1516) verausgabt, als die Complutenser Polyglotte, deren Druck zwar 1514 begonnen wurde, die aber vor 1522 nicht zur Ausgabe gelangte [1]).

Ferner war es die Herausgabe und Revision des Vulgata-Textes, die den Gegenstand verschiedener Arbeiten im Orden bildete: Magdalius Jacobus Goudanus, so benannt von seinem Geburtsorte Gouda oder Gauda [2]), Dichter und Humanist in Köln, publicirte ein Correctorium Bibliae cum difficilium quarundam dictionum luculenta interpretatione, Coloniae 1508.[3]) — Albertus Castellanus (Castellano) von Venedig [4]) hat ebenfalls eine corrigirte Ausgabe der Vulgata veranstaltet, indem er durch kritische Benutzung der handschriftlichen Hilfsmittel die alte Vulgata von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und so ihrer ursprünglichen Gestalt möglichst nahe zu kommen suchte [5]).

Die nun folgende corrigirte Ausgabe der lateinischen Vulgata von Johannes Henten ist eine der berühmtesten des 16. Jahrhunderts; wenigstens hat sie den meisten Einfluß auf alle späteren Correktionen ausgeübt. Henten, geboren zu Nalinnes bei Thuin in der Diöcese Lüttich, gestorben zu Löwen am 13. October 1566, war zuerst Hieronymit und schloß sich später in Löwen dem Predigerorden an. Infolge der an ihn ergangenen Aufforderung seitens der theologischen Fakultät der Universität, der Henten selbst angehörte, suchte er der tridentinischen Vorschrift

1) Vgl. C. Tischendorf, Novum Testamentum graece, vol. 3, ed. Lips. 1894, p. 205 s.: Tomus quintus Bibliorum N. T. graece et latine continens, editoribus Jacobo Lopez de Stunica, Ferdinando Nunez de Guzman, Demetrio Duce Cretensi, Antonio Nebrissensi, a prelo die 10 mensis januarii anni 1514 exiit (tomi 6 et 1—4 posthac impressi, die 10 julii anni 1517 absoluti sunt), tamen primum die 22 martii anni 1520 accepta est papae Leonis X. approbatio. Non videntur exemplaria ante annum 1522 distributa esse.

2) C. 1520, Echard, II. p. 44.

3) Vgl. Geiger, Joh. Reuchlin, S. 359.

4) C. 1522, Echard, II. p. 48.

5) Biblia latina cum pleno apparatu tersissime et nitidissime impressa, Venetiis 1506, 1519; Lugduni 1506.

Digitized by Google

bezüglich der Vulgata („ut quam emendatissime imprimatur") durch eine neue correcte Ausgabe zu entsprechen und eröffnete mit der lateinischen Foliobibel von Löwen 1547 die Reihe der Vulgata-Ausgaben, die seitdem als Henten'sche bezeichnet werden[1]). Der revidirte Text der Vulgata war nach streng kritischen Grundsätzen hergestellt, indem der Herausgeber die besten Exemplare und gegen 20 Manuskripte consultirt hatte, von denen die ältesten mehr als 600 Jahre zurückreichten. Diese „Löwener Bibel" wurde noch edirt in Antwerpen 1567, 1569, 1570 und in Frankfurt 1571[2]). Auf der Henten'schen Ausgabe beruht auch jene des berühmten Antwerpener Buchdruckers Plantinus, der im Jahre 1569 der Vulgata seine Mittel und Kräfte zuwandte.

Auf dem Concil zu Trient waren es die Väter und Theologen vom Orden des hl. Dominicus, die in hervorragender Weise sich an den Arbeiten und Decreten über die hl. Schrift betheiligten[3]). Der Bischof von Fano, Petrus Bertano, betonte vor allem die Nothwendigkeit, einen kritisch zuverlässigen Text zu haben, der allen officiellen Verhandlungen in der Kirche zu Grunde gelegt werden sollte[4]). Ambrosius Catharinus wies mit Nachdruck auf den üblen Zustand hin, in dem sich damals die Vulgata befand[5]). Im Gegensatz zu den Schriftstellern jener Zeit, die nicht einmal mehr darüber sicher waren, welcher Antheil an der Vulgata dem hl. Hieronymus überhaupt zugeschrieben werden könne, hielt Dominicus Soto es aufrecht, daß die lateinische Vulgata das Werk eben dieses Kirchenvaters sei[6]).

Die Dominicaner nahmen auch nicht unbedeutenden Antheil an den biblischen Arbeiten, die beinahe 45 Jahre hindurch (1546—1592) zu Rom betrieben wurden. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes hatte nämlich der römische Stuhl selbst sich der Aufgabe unterzogen, einen sorgfältig revidirten Text der

1) Kaulen, Geschichte der Vulgata 429.

2) Echard, II. p. 196.

3) Vercellone, Dissert. acad. p. 82.

4) Le Plat, Monuments, Löwen 1781, III. p. 398.

5) Theiner, Acta genuina SS. Concilii Tridentini, Zagrab 1875, I. p. 49.

6) Pallavicini, Histoire du Concile de Trente, Paris 1864, liv. VI, ch. XVII, 5.

Digitized by Google

Vulgata herzustellen. Unter dem Dominicaner-Papst Pius V. (1566—1572) ward im Jahre 1569 die Text-Revision ganz von neuem aufgenommen. Er reorganisirte die zu diesem Zweck eingesetzte Gelehrten-Commission, von der drei Mitglieder dem Predigerorden angehörten: Sebastianus Locatelli, Procurator generalis ordinis; Thomas Manriquez, Magister S. Palatii; und Magister Paolino. Unter Gregor XIII. (1572—1585) ward die Revision eifrig fortgesetzt. In dieser Zeit war der Dominicaner und spätere Cardinal Petrus Chacon einer der bedeutendsten Mitarbeiter, wie Petrus Morin, ein überaus eifriges Mitglied der Commission, bezeugt [1]). Sixtus V. (1585—1590), der die römische Ausgabe veranstaltete, revidirte den von der Commission festgestellten Text nochmals eigenhändig und änderte manches nach der Löwener Ausgabe [2]). Dies Verfahren wurde auch noch eingehalten, als die Mitglieder der Commission bei dem noch 1590 gewählten Papste Gregor XIV. auf die Correctur der neuen Bibelausgabe antrugen. Der erste der canones für die Regelung der Revisionsmethode lautete: Revocanda esse Biblia Sixtina ad ordinariae textum, et Lovaniensem praecipue [3]). So bot das schon erwähnte Werk des Dominicaners Johannes Henten, das die Grundlage der Löwener Bibel bildete, das wesentliche Element dar für die officiellen römischen Ausgaben der Vulgata, die als Abschluß aller Vorarbeiten 1592 unter Clemens VIII. in Rom erschien.

Was fernerhin die Bibel-Uebersetzungen auf Grund der Originalsprachen angeht, so hatte die Entwicklung der Philologie und der Textkritik verschiedene wissenschaftliche Uebertragungen zur Folge, die von Dominicanern seit dem Anfang des 16. Jahrhunderts veranstaltet wurden. Die erste und berühmteste Uebersetzung aus dem Hebräischen und Griechischen ins Lateinische ist die von Sanctes Pagninus, geboren 1470 zu Lucca, gestorben 1541 zu Lyon [4]). Hervorgegangen aus der Schule, die Hieronymus Savonarola in seinem Eifer für die hl. Schrift und die Bibelstudien zu San Marco in Florenz errichtet hatte, übersetzte

1) Ungarelli, Analecta, p 1325.
2) Ungarelli, p. 1334.
3) Ungarelli, l. c. p. 1335.
4) Echard, II. p. 114 ss.

Digitized by Google

Sante Pagnino die ganze hl. Schrift 1493—1518; aber erst 1527 konnte das Werk zu Lyon erscheinen: Veteris et Novi Testamenti nova translatio. Papst Leo X. hatte auf eigene Kosten den Druck des Werkes angeordnet. Allein der hohe Gönner starb unterdessen, und die Ausführung wurde erst möglich, als zwei Verwandte des Autors die Mittel dazu hergaben. Diese vollständige Uebersetzung beider Testamente aus den Urtexten, das Werk eines fünfundzwanzigjährigen Fleißes, ist eingeleitet durch empfehlende Schreiben der Päpste Hadrian VI. und Clemens VII., dem die Version auch dedicirt ist. Das Hauptbestreben Pagnino's war, den Originaltext in jeder Beziehung möglichst treu wiederzugeben. Wegen der Wörtlichkeit erwarb sich seine Arbeit allgemeinen Beifall, selbst bei den Rabbinen. Sie wurde am meisten zu Rathe gezogen und wird stets ihr Verdienst behaupten. Gründliche und strenge Kenner, z. B. Buxtorf, haben ihr volle Anerkennung zu Theil werden lassen. Zu Köln 1541 und zu Paris 1557 erschienen neue Ausgaben dieses großen Werkes; die Uebersetzung ging auch in die plantinischen Ausgaben, die der Spanier Arias Montanus besorgte [1]), in die Antwerpener und übrigen Polyglotten, sowie in zahlreiche Einzeldrucke über. Auch die Protestanten veranstalteten der Nützlichkeit des Werkes wegen verschiedene Ausgaben, so zu Lyon 1542, zu Genf 1568 und 1586, zu Zürich 1579 [2]), zu Heidelberg 1586 in der kleinen Polyglotte des B. Bertram, zu Frankfurt a. M. 1600. Richard Simon [3]) erwähnt eine Hamburger Ausgabe. Die theologische Fakultät zu Leipzig fügte ihrer hebräisch-griechischen Bibel vom Jahre 1657 die Pagnino-Montanische Uebersetzung bei, und noch zu Basel wurde 1675 das hebräische Psalmenbuch mit der Version des Sante Pagnino publicirt.

Bald nach Pagninus besorgte der Cardinal und Ordensgeneral Cajetanus (Thomas de Vio, geb. am 20. Februar 1469 zu Gaëta im Königreich Neapel, gest. am 9. August 1534 zu Rom) gleichfalls eine lateinische Uebersetzung der historischen und didactischen Bücher des Alten Testamentes mit Ausnahme

1) Biblia Latina Pagnini ab Aria Montano recognita, Antw. 1572.
2) Echard, II. p. 117.
3) Hist. crit. V. T. p. 504.

Digitized by Google

des Hohen Liedes, sowie eines Stückes von Isaias. Cajetan bedurfte nämlich für seine umfangreichen Commentare einer ganz wortgetreuen Wiedergabe des Urtextes, und, des Hebräischen selbst nicht kundig, beauftragte er damit einen jüdischen und christlichen Sprachkundigen. Von 1530 bis 1532 wurden zuerst in Venedig und Paris die Psalmen, dann die übrigen Bücher dem Druck übergeben; eine Gesammtausgabe aber wurde erst im Jahre 1639 zu Lyon in 5 Foliobänden geliefert. Das Neue Testament mit Ausschluß der Apocalypse erschien in einer Gesammtausgabe zu Venedig 1530—31, 2 B. in f° [1]).

Der schon angeführte Justinianus, der in seine Psalter-Polyglotte eine lateinische Uebersetzung des Hebräischen und der chaldäischen Paraphrase aufgenommen hatte, veröffentlichte aus den übrigen, von ihm übersetzten Stücken der hl. Schrift nur das Buch Job, von dem zu Paris 1516 der hebräische Text sammt einer lateinischen wortgetreuen Uebertragung zugleich mit der Vulgata in Druck gegeben wurde [2]).

Im 17. Jahrhundert war es Thomas Malvenda, einer der geschätztesten Exegeten seiner Zeit (geb. 1566 zu Xativa in Spanien, gest. 1628 in Valencia), der zum Zwecke eines ausführlichen Commentars eine ganz wörtliche Uebersetzung des hebräischen Textes im Jahre 1621 begann. Der Tod unterbrach seine Arbeit bei Vers 16, Kapitel 16 des Ezechiel. Das Werk erschien zu Lyon 1650, 5 in f°, herausgegeben von Thomas Turcus O. P. [3]).

Gehen wir über zu den biblischen Hilfswissenschaften und Textstudien, so ist hier abermals Santes Pagnino zu nennen, seiner Zeit einer der gelehrtesten Kenner der hebräischen Sprache und der rabbinischen Literatur, dessen Thesaurus linguae sanctae als geradezu monumentales Werk bezeichnet werden kann. Es betitelt sich auch Lexicon Hebraicum (in quo Judaeos, speciatimque Kimchium in libro radicum secutus est etc.) Lugdun. 1529 und ist ein wahrer „thesaurus", ein Schatz für seine Zeit, ausgerüstet mit dem Besten der rabbinischen Sprachforschung.

1) Echard, II. p. 17.

2) Liber Job nuper hebraice veritati restitutus cum duplici versione latina. Echard, II. p. 98.

3) Commentaria in sacram scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus. Echard, II. p. 456.

Digitized by Google

Sixtus Senensis sagt davon: „In eo omnes opes ac divitias linguae sanctae in usum eorum, qui ad Hebraicam sacrarum litterarum peritiam aspirant affluenti copia congregavit.“ Die verschiedenen Bedeutungen und Formen der hebräischen Wörter sind aufs genaueste untersucht, die biblischen Stellen sorgfältig nach Kapiteln und Versen citirt. Dieses Werk wurde sehr häufig und in verschiedener Gestalt neuerdings edirt, so von R. Stephanus: Thesaurus etc. contractior et emendatior, pars I, Paris. 1548. Aus Pagninos Nachlaß wurde ein zweiter Theil, quae exhibet phrases hebr. V. T. ex commentariis Hebraeorum aliisque doctiss. virorum scriptis ibid. 1558 angefügt. Die protestantischen Professoren von Genf: Joh. Mercerus (Mercier), A. Cavallerius (Chevalier) und Bonav. Corn. Bertram besorgten ebenfalls verbesserte Ausgaben zu Lyon 1577 und Genf 1614; auch eine Epitome thesauri Pagnini erschien in Antwerpen 1572 und öfters[1]). Außerdem hat Pagnini noch publicirt: Hebraicarum institutionum libri quatuor ex R. David Kimchi priore parte fere transcripti, Lugd. 1526; ein Auszug davon Paris 1546. — Grammatica Rabbi David (Kimchi), quae Michlol nuncupatur, in latinum translata eloquium. — Enchiridion expositionis vocabulorum Haruch, Targum etc. Romae 1523. Chaldaicum Enchiridion. Isagogae graecae, Avignon 1525[2]).

An Pagnino schließt sich an Franciscus Donatus[3]) aus dem Konvent S. Mariae super Minervam zu Rom und Missionär im Orient, wo er als Märtyrer im Jahre 1635 enthauptet wurde. Noch nicht 20 Jahre alt, verfaßte er zwei Dissertationen: De accentibus linguae Hebraicae, De illius abbreviaturis, unter dem Titel Poma aurea, Rom. 1618. — Von Petrus de Palencia, Inquisitor und Professor der Universität zu Alcala, hat sich ein Manuscript erhalten: Tratado del expurgatorio sobre la leccion de la glosa de los Rabinos. Madrid, Bibl. Nation., A. 147. — Johannes Michael Wanslebius (Wansleben), geb. am 1. Nov. 1635 zu Erfurt, Lutheraner und Schüler des berühmten πολύγλωσσος

1) Echard, II. p. 117.

2) Vgl. Echard, II. p. 114 ss. et 998; Touron, Hist. des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique IV, Par. 1745; Tiraboschi, Storia della letter. ital. VII, 3, 2. 6 ed. Venez. XXI, 1451; Péricaud, Notice sur St. Pagnino, Lyon 1850; Lelong-Masch, Bibl. sacr. p. 474 s.

3) Echard, II. p. 482.

Digitized by Google

J. Ludolf, begab sich nach England, um sich im Studium der orientalischen Sprachen zu vervollkommnen. Er veröffentlichte zu London das mit seinen eigenen Anmerkungen versehene äthiopische Wörterbuch Ludolfs und war der Mitarbeiter von Edmund Castel für den äthiopischen Theil seines Lexicon heptaglotton (1661). Vom Herzog Ernst von Sachsen wurde er nach Aegypten und Aethiopien gesandt (1663—1665). Nach seiner Rückkehr sagte er sich in Rom vom Lutheranismus los und nahm den Dominicaner-Habit im Minerva-Konvente (1666). Vier Jahre später kam er nach Frankreich; hier betraute ihn der königliche Minister Johann Baptist Colbert mit einer wissenschaftlichen Mission nach dem Orient (1671—1676), von wo Wansleben 457 orientalische Manuscripte der königlichen Bibliothek übersandte[1]). Nach Paris zurückgekehrt, fiel er in Ungnade und starb zu Bourron bei Fontainebleau am 12. Juni 1679[2]).

Natalis (Noël) Alexander, Kirchenhistoriker, Theolog und Exeget (geb. 19. Jan. 1639 zu Rouen, gest. 21. August 1724 zu Paris) schrieb gegen den Franciscaner P. Frassen: De Vulgata Scripturae versione[3]). Er stellte fest, daß das Concil von Trient durch seine Erklärung über die Authenticität der Vulgata diese nicht über die Originaltexte habe setzen wollen. — Michael Le Quien[4]) vertheidigte die Autorität des hebräischen Textes und die Integrität desselben, sowie der Vulgata bezüglich der Chronologie[5]). Henricus a Porta, seit 1751 Professor der Exegese und der orientalischen Sprachen an der Universität zu Pavia, hinterließ eine gelehrte Lobschrift auf die Sprachen des Orients[6]).

---

1) A. Pougeois, Vansleb, 8°, Paris 1869, p. 408.

2) Nach Echard, II. p. 693 im Jahre 1681.

3) Dissertatio ecclesiastica, apologetica et anticritica, seu dissertationis Alexandrinae de Vulgata Scripturae Sacrae versione vindiciae, Paris 1682.

4) C. 1720, Echard, II. p. 808.

5) Défense du texte hébreu et de la version Vulgate, servant de réponse au livre intitulé: L'antiquité des temps, Paris 1690. Letzteres Werk hatte zum Verfasser Paul Pezron. — Réponse au livre du même Pezron écrit pour la défense de son livre de l'antiquité des temps. Paris 1693.

6) De linguarum orientalium ad omne doctrinae genus praestantia, Mailand 1758.

Digitized by Google

Auch Benedictus Olivieri, später Ordensgeneral, förderte das Studium der Sprachen des Morgenlandes [1]). Neuestens verfaßte Vinc. Zapletal eine Grammatica linguae hebraicae, Paderborn 1902.

Die Schrift-Commentare, die seit dem 16. Jahrhundert im Orden verfaßt wurden, sind verschiedener Richtung. In den einen wiegt mehr das textkritische und philologische Moment vor, welche Methode durch den Humanismus zur Entwicklung gekommen war; die anderen sind mehr theologisch gehalten und richten sich gegen die neuen Irrthümer der Reformation. Deswegen sind auch Commentare zu den Paulinischen Briefen bei weitem die vorherrschendsten, namentlich zum Römerbriefe, den die Protestanten zur Grundlage ihres Lehrbegriffes gemacht hatten. Andere Commentare endlich, weniger zahlreich und auch unbedeutender, suchen sich mehr den Predigern und Gläubigen nützlich zu erweisen. In folgendem soll ein kurzer Catalog dieser Arbeiten in chronologischer Reihenfolge gegeben werden: Annius de Viterbo [2]). — Damianus Crassus (de Rispolis c. 1525) [3]). — Vom Jahre 1530 an erschienen die Commentare Cajetans über alle Bücher des Alten Testamentes nach dem Kanon der Hebräer, mit Ausnahme des Hohen Liedes und der Propheten, dann über alle Bücher des Neuen Testamentes mit Ausnahme der Apocalypse. Eine Sammlung dieser biblischen Commentare erschien 1539 zu Lyon in fünf Bänden [4]), nachdem die einzelnen bereits theils in Venedig, theils in Rom gedruckt worden waren [5]). Eine eigene Schrift bilden Jentaculorum libri VIII über 64 Stellen des Neuen Testamentes (Paris 1525, Lyon 1565). Wie bekannt, haben die exegetischen Schriften des großen Theologen verschiedenfache Beurtheilung gefunden; der Autor selbst aber mag bei seiner Arbeit von den besten Motiven geleitet worden sein, wie er in seiner praefatio ad quinque libros mosaicos versichert [6]). Zudem ist in

1) De sacro hebraico textu, Parma 1793; De linguarum eruditarum cultu graviorum disciplinarum studiis jungendo, Rom 1806. Olivieri, Di Copernico et di Galileo. Bologna 1872, p. XXII, XXIX.

2) Glossa super Apocalypsim de statu Ecclesiae, Leipzig 1490.

3) Commentarium super Job insigne. Echard, II. p. 31.

4) Card. Cajetani Opera omnia quotquot in S. Scripturae expositionem reperiuntur.

5) Echard, II. p. 17.

6) Ego iam senex non novitatis, sed veritatis solius amore allectus,

Digitized by Google

Erwägung zu ziehen, daß Cajetan den hebräischen und griechischen Text der hl. Schrift nach Uebersetzungen, die zuweilen sicher fehlerhaft waren, erklärt hat. — Clemens Araneus [1]). — Dominicus Soto (geb. 1494 zu Segovia in Spanien, gest. am 15. Nov. 1560 zu Salamanca) [2]) schrieb eine Erklärung des Römerbriefes mit vorwiegend dogmatischem Charakter [3]). — Ambrosius Catharinus (geb. 1487 zu Siena, gest. am 8. Nov. 1553 zu Neapel) [4]) widmete seine Commentare [5]) dem Papste Julius III., nachdem ihn dieser am 3. Juni 1552 auf den erzbischöflichen Stuhl von Conza erhoben hatte. — Dominicus Baltanas schrieb zum Zweck der Erbauung verschiedene spanische Abhandlungen [6]). — Placidus Parmensis [7]). — Johannes Henten († 1566) verfaßte c. 1560 einige (bis heute noch ungedruckte) Commentare zu verschiedenen Büchern des Alten und Neuen Testamentes [8]). — Hieronymus Oleaster (da Azambuja, † 1562), Theologe und Gesandter des Königs Johann III. von Portugal auf dem Tridentinischen Concil [9]). — Johannes Viguerius (Viguier), Professor an der Universität zu Toulouse [10]). — Franciscus Forerius (Foreiro,

opus hoc aggredior in holocaustum omnipotenti Deo, ad accendendum aliorum mentes erga Sacras Scripturas.

1) Expositio cum resolutionibus occurrentium dubiorum, etiam lutheranorum errores validissime confutantium, super Epistolam Pauli ad Romanos, Venetiis, 1547; Echard, II. p. 131.

2) Echard, II. p. 171 ss.

3) In Epistolam D. Pauli ad Romanos commentarii, Antwerpen 1550; Salamanca 1551; ferner Annotationes in J. Feri commentarios super Evang. Joannis, Salamanca 1554.

4) Echard, II. p. 144 ss.

5) Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas et alias septem canonicas, Venetiis, 1551. Enarrationes in quinque priora capita Geneseos.

6) Sevilla 1555–1557, Echard, II. p. 170.

7) Sacra ac recens psalmorum omnium Davidis interpretatio, Venedig, 1559; Basel, 1569. Echard, II. p. 167.

8) In Gen., Eccle., Evangelia, Act. Apost. et epistolas Pauli. Echard, II. p. 197.

9) Commentaria in Mosi Pentateuchum juxta Sanctis Pagnini Lucensis eiusdem ordinis interpretationem, Antwerpen 1569; Lyon 1586. Die einzelnen Theile waren zu Lissabon erschienen 1556—1558. In Isaiam prophetam commentarii, Paris 1622, 1656. — Echard, II. p. 183. — „Sensum literalem diligenter investigat, vocabulorum etymologias et significationes attente scrutatur." Cornely S. J., Introd. I. p. 669.

10) Commentaria in D. Pauli ad Romanos Epistolam, Paris 1558, 1558 etc. Echard, II. p. 137.

Digitized by Google

† 1581), Theologe des Königs von Portugal zu Trient [1]). — Gregorius Primatitius oder de Primaticiis (Primaticci) [2]). — Jacobus Naclantus (Nacchiante), Bischof von Chioggia und Mitglied der Trienter Kirchenversammlung [3]). — Seraphinus Capponi a Porrecta (Porretta, † 1614) [4]). — Alphonsus de Avendaño (gest. am 11. Oct. 1596) [5]). — Raimundus Pasqual († 1593) [6]). Ludovicus de Sotomayor (gest. am 29. Mai 1610), Theologe des Königs von Portugal in Trient) [7]). — Johannes Saulius (c. 1611) [8]). — Didacus Alvarez († 1635), Verfasser des berühmten Werkes „De auxiliis divinae gratiae“ [9]). — Antonius

---

1) Isaiae prophetae vetus et nova ex Hebraico versio, cum commentario, Venedig 1563; Antwerpen 1565 „Indigavit in singularum vocum proprias significationes et integrarum sententiarum sensum et nexum non minori diligentia quam iudicio.“ Rosenmüller, Schol. in Is. Ed. 3. Lips. 1823, p. IX. Commentaria in omnes libros Prophetarum, ac Job, Davidis et Salomonis sind handschriftlich geblieben, ebenso wie Lucubrationes in evangelia, quae per totum anni curriculum leguntur. Echard, II. p. 262. Lelong, Bibl. sacr. p. 728.

2) Expositio litteralis omnium Epistolarum D. Pauli pro incipientibus et minus peritis, Venetiis 1564. In canonicas vel catholicas quas vocant epistolas beatorum apostolorum Jacobi, Petri, Johannis et Judae expositiones, Senis 1573. Echard, II. p. 248 u. 825.

3) Enarrationes piae, doctae et catholicae in Epistolam D. Paul apostoli ad Ephesios, Venedig 1554; Enarrationes in epistolam ad Romanos, Venedig 1567; beide Lyon 1656. Echard, II. p. 202.

4) Veritates aureae super totam legem veterem tum litterales tam mysticae (Pentateuch), Venedig 1590; Sacrorum Evangeliorum commentaria (Matthaeus), Venedig 1602; Comment. in Evang. sec. Joannem, Venedig 1604; Comment. in Psalterium Davidicum, Bologna 1692, 1736—1745. Echard, II. p. 392.

5) Commentaria in Psalmum CXVIII, Salamanca 1584; Venedig 1587. Comment. in Evangelium D. Matthaei, Madrid 1592—1593. Echard, II. p. 317.

6) Praeclarissima commentaria in epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos, Barcelona 1597 in fol. Echard, II. p. 310.

7) Cantici canticorum Salomonis interpretatio, Lissabon 1599; Paris 1605. Ad Canticum canticorum notae posteriores et breviores, Paris 1611. Commentarius in priorem et posteriorem Pauli apostoli epistolam ad Timotheum, item in epistolam eiusdem apostoli ad Titum, Paris 1610. Echard, II. p. 375.

8) Expositiones Genesis (Manuscript), Echard, II. p. 377.

9) Commentaria in Isaiam prophetam iuxta sensum litteralem et moralem cum annotationibus SS. Patrum etc., Romae 1599. Echard, II. p. 481.

Digitized by Google

Nicolaus du Bois [1]). — Angelus Paciuchelli (gest. am 14. März 1660) [2]). — Innocentius Pencini († 1690) [3]). — Antonius Salcedo († 1669) schrieb 16 Bände von wahrscheinlich ungedruckt gebliebenen Commentaren [4]). — Emmanuel de Incarnatione [5]). — Natalis Alexander († 1724) war ein hervorragender Exeget [6]). Als er nach Verwaltung des Provincialats wieder Muße gefunden, wollte er auch einen Commentar über die prophetischen Bücher des A. T. herausgeben; allein seit 1712 litt er beständig an den Augen und wurde in den letzten Jahren seines Lebens völlig blind, bis er im 86. Lebensjahre im Jacobinerkloster zu Paris an Entkräftung verschied [7]). — Augustinus Chignoli [8]). — P. Gallois des Frères-Prêcheurs [9]). — Von P. Lagrange [10]) in Jerusalem ist ein Erklärungswerk zur ganzen Bibel angekündigt.

Zu den Commentaren gehörig kann man auch noch die Catenen und Uebersetzungen biblischer Werke betrachten: Zenobius Acciajoli († 1520) [11]). — Augustinus Giustiniani [12]). — Santes

1) Catholica B. Judae epistola ad sensum litterae explicata, Paris 1644.

2) Lezioni morali supra Giona profeta, Venedig 1658, 1664, 3. Ausg.; lateinisch München 1672—1681, 3 B. Expositio in epistolam B. Pauli apostoli ad Romanos, Perugia 1656. Excitationes dormitantis animae in Psalmum LXXXVI Misericordias Domini, canticum Magnificat etc., Venedig 1659, 1680. Trattato della passione del Nostro Signor Gesù Cristo, Perugia 1662. Echard, II. p. 392.

3) Commentaria in Genesim etc. (Pentateuch), Venedig 1670 Commentaria in Matthaeum et Marcum, Venedig 1678, 1685. Echard, II. p. 726.

4) Echard, II. p. 632.

5) Matthaeus explanatus, Lissabon 1695, 1713, 1714. Echard, II. p. 785.

6) Expositio litteralis et moralis sancti Evangelii secundum quatuor evangelistas, Paris 1704; Commentarius litteralis et moralis in omnes epistolas sancti Pauli apostoli et in septem epistolas catholicas, Rouen 1710, öfters gedruckt in verschiedenen Formaten z. B. in 5 Quartbänden.

7) Echard, II. p. 810 ss.; Lelong, Bibl. sacr. 602 s.

8) Exercitationes in Danielem prophetam, 4°, Venedig 1761.

9) L'Apocalypse de S. Jean, Ordonnance et interprétation des visions allégoriques et prophétiques de ce livre. Paris, Lethielleux 1900.

10) Le Livre des Juges, traduction et commentaire; Les Religions Sémitiques, Paris 1902.

11) Olympiodorus in Ecclesiasten Salomonis (Uebersetzung aus dem Griechischen), Paris 1511; Basel 1536. Auct. Bibl. graec. Patr., Paris 1624. Patr. gr. t. XCIII. Echard, II. p. 44.

12) Philonis Judaei centum et duae quaestiones et totidem respon-

Digitized by Google

Pagnini [1]). — Johannes Henten [2]). — Sebaſtianus Bravo [3]). — Auguſtus Cermelli [4]). — Franciscus Maciel [5]).

Die Arbeiten, die ſich auf die bibliſche Einleitung beziehen, ſind ſeit dem 16. Jahrhundert ſehr zahlreich geworden; ſie handeln theils über allgemeine Fragen betreffs der hl. Schrift, theils über beſondere Punkte: Auguſtinus Giuſtiniani [6]). — Johannes Dietenberger (geſt. am 4. Sept. 1537) [7]). — Santes Pagnino [8]) verfaßte zwei hermeneutiſche Schriften. In der einen

---

siones morales super Genesim, Paris 1520; Rabbi Mossei Aegyptii dux seu director dubitantium aut perplexorum in tres libros divisus, Paris 1520.

1) Catena argentea in Pentateuchum, 6 voll. Lugdun. 1536; Catena argentea in totum Psalterium (unebirt). Echard, II. p. 118.

2) Commentaria in sacrosancta quatuor Christi Evangelia ex Chrysostomi aliorumque veterum scriptis magna ex parte collecta auctore quidem Euthymio Zigabeno, confutatio judaicae cuiusdam imposturae, sive libelli „De ficto legali Jesu Christi sacerdotio ex Suida desumpto", Löwen 1544. Paris 1547, 1560, 1602; Bibl. max. Patr. t. XIX, Leipzig 1792; Patr. gr. t. CXXVIII; Enarrationes vetustiss. theologorum in Acta Apost. et in omnes D. Pauli ac catholicas epistolas ab Oecumenio; in Apocalypsim vero ab Aretha Caesareae Cappadociae episc.; Selecta fragmenta ex Epiphanio Cyprensi, Theodoreto Cyrensi episc. aliisque primae classis theologis; Remigii Altissiodor. in undecim posteriores prophetas enarratio, Antwerpen 1545; Paris 1545 etc. Patr. lat. t. CXVIII; Patr. gr. t. CXVIII. Echard, II. p. 196.

3) Collectanea aurea sacrae scripturae veteris et novi testamenti ex diversis locis praeclarissimisque expositionibus D. Thomae Aquinatis, Pars I. (Pentateuch), Alcala 1595. Echard, II p. 367.

4) Catena in Job ex SS. Patrum scriptorumque ecclesiasticorum sententiis concinnata Francisco cardinali Barberino nuncupata, Genuae 1686. Echard, II. p. 669.

5) Expositiones selectae SS. Patrum, doctorumque classicorum in totum historialem utriusque sacrae paginae textum, tom. primus, Opera sex diorum. I Pars, opera unius diei continens tria millia selectarum expositionum, Neapel 1631.

6) Precatio pietatis plena ad Deum omnipotentem composita ex duobus et septuaginta nominibus divinis ebraicis et latinis cum interprete commentariolo, Venedig 1513; Victoria Porcheti adversus impios Hebreos, in qua tum ex sacris litteris, tum ex dictis Thalmud ac Cabalistarum, et aliorum omnium auctorum quos Hebrei recipiunt ministratur veritas catholicae fidei, Paris 1520. Echard, II. p. 99.

7) Tractatus de canonicis scripturis, Coblenz 1527. Echard, II. p. 89. Wedewer, Joh. Dietenberger, Freiburg i. B. 1888, S. 353, 397, 467.

8) Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus, Lyon 1528, 1536.

Digitized by Google

wird das Tropische, das Mystische des biblischen Sinnes ausführlich erörtert und durch Beispiele erläutert [1]). — Ambrosius Catharinus [2]).

Epochemachend für die Einleitungswissenschaft und für das Bibelstudium überhaupt war die Bibliotheca sancta [3]) des berühmten Bibelforschers Sixtus von Siena (geb. 1520, gest. 1569 zu Genua im Dominicaner-Kloster S. Maria de Castello, wo er auch begraben wurde). Mit diesem Werke brach überhaupt eine Zeit reger, auf die hl. Schrift bezüglicher Geistesthätigkeit unter den Katholiken an, die auch für die Isagogik fruchtbar wurde. Ein ganzes Jahrhundert lang blieb diese Leistung unübertroffen. Die Bibliotheca sancta, deren Verfasser der eigentliche Schöpfer der Einleitungswissenschaft [4]) gewesen, handelt in acht Büchern mit großer Erudition über die heiligen Bücher des Alten und Neuen Testamentes, über die verschiedenen Interpretationsmethoden, die Commentatoren und über den Sinn einer großen Anzahl von Schrifttexten. In den beiden letzten Büchern bespricht Sixtus sämmtliche Häresien, die auf die hl. Schrift im Allgemeinen oder auf besondere Bücher und Texte Bezug haben, und widerlegt dieselben sowohl aus der Schrift wie durch die Auslegungen der heiligen Väter. Das großartige Werk, das für die nachkommenden Bibelforscher eine ergiebige Fundgrube wurde, erntete zahlreiche Lobsprüche, auch von Seiten der Akatholiken [5]).

---

1) Isagogae ad sacras literas et ad mysticos scripturae sensus in 18 Büchern, Lyon 1536 (mit dem vorhergehenden); Köln 1543. Echard, II. p. 117.

2) Claves duae ad aperiendas intelligendasve Sacras Scripturas, Lyon 1543.

3) Der vollständige Titel derselben ist: Bibliotheca sancta a Fr. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, ex praecipuis catholicae Ecclesiae Auctoribus collecta et in octo libros duobus Tomis complexos digesta. Venetiis 1566, 1575. Das Werk, das dem Papste Pius V. gewidmet ist, erlebte viele Auflagen, so zu Frankfurt 1575, zu Köln 1576, 1586, 1626, die letzte und beste zu Neapel 1742 mit kritischen und dogmatischen Anmerkungen von Thomas Milante, O. Praed.

4) Pater et parens. Cornely S. I. Introd. in libr. S. I, p. 6 et 673.

5) Der Protestant Rich. Montacutius (Apparat. I. sect. 68 apud Hurter, Nomenclator I. p. 65) bezeichnet den Autor als „virum plane doctissimum et si quis alius in Patribus versatissimum, immensi laboris scriptorem, diligentiae stupendae, lectionis variae et eruditionis admirandae". Vgl.

Digitized by Google

Dominicus Baltañas [1]). — Melchior Cano († 1560) [2]). — Josephus Maria de Turre [3]). — Dominicus Gravina († 1643) [4]). — Bonaventura Pons [5]). — Guillelmus Raynaud († 1704) [6]). — Natalis Alexander hat in seiner Historia ecclesiastica fast die ganze Geschichte und Archäologie der beiden Testamente, sowie nicht wenige Fragen behandelt, die die allgemeine und specielle Einleitung betreffen. Die sechs ersten Bände seiner Kirchengeschichte handeln vom Alten Testament; in den folgenden befaßt sich der Autor mit den Büchern des Neuen Testamentes und den Bibel-Uebersetzungen. [7]) — Ignatius Hyacinthus de Graveson [8]). — Jacobus Hyacinthus Serry [9]). — Vincentius Nicolle [10]). — Vincentius Avvocati [11]). — Vincentius Monelia [12]). — Gabriel

Echard, II. p. 206 ss.; Dupin, Nouv. biblioth. XVI. p. 101 s.; Kaulen, Einleitung, 4. Aufl., Freiburg 1898, 9 f.

1) Concordancias de muchos passos dificiles de la divina historia. Sevilla 1556. Echard, II. p. 170.

2) De locis theologicis (lib. II. De auctoritate Sacrae Scripturae), Salamanca 1563. Echard, II. p. 177.

3) Institutiones ad verbi Dei scripti intelligentiam multis ab auctoribus collectae et in quatuor tractatus digestae, Parmae 1611. Echard, II. p. 793.

4) Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos: T. I. Prolegomena, Sacra analysis. De divina revelatione. De principiis sacrae doctrinae. De sacris traditionibus. Neapoli 1619; T. II. De verbi Dei scripti, hoc est sacrae scripturae auctoritate, versione, interpretatione. Neapoli 1627. Echard, II. p. 532.

5) Difficultates sacrae scripturae inter sanctos Patres agitatae et controversae, Lyon 1672 (?). Echard, II. p. 643.

6) Synopsis Bibliorum folio patenti per tabulam expansam lingua Latina, eademque deinde utraque lingua Latina et Gallica e regione paginarum in librum usu commodum conversa, Paris 1692. Echard, II. p. 703.

7) Historia V. T. ab orbe condito ad Christum natum et in loca quaedam insigniora dissertationes, Paris 1689. 6 voll. 8°; Selecta historiae ecclesiasticae capita. I. II. IV. Paris 1676—1679. Vgl. Echard, II. p. 810 ss.

8) Tractatus de mysteriis et annis Christi etc. Rom 1711; Tractatus de scriptura sacra etc. Rom 1715, Venedig 1735. Echard, II. p. 805.

9) Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine matre etc., Venedig 1719. Echard, II. p. 803.

10) Synopsis variarum resolutionum in historiam sacram Veteris et Novi Testamenti, Douai 1725.

11) Praeparatio biblica, Palermo 1741.

12) De annis Jesu Christi Servatoris et de religione utriusque Philippi Augusti, Rom 1741.

Digitized by Google

Fabricy [1]). Dies sehr wissenschaftlich angelegte Werk sollte eine Ausgabe des hebräischen Textes vorbereiten; es ward wieder edirt in Migne, Cursus Scripturae Sacrae. — Vincentius Fassini [2]). — Benedictus Olivieri [3]). — Th. M. Borgetti [4]). — Zephirinus Gonzalez, Cardinal und Erzbischof [5]). — J. Gonzalez-Arintero [6]). — H. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts [7]). — H. Didon [8]). — H. Ollivier [9]). — Vincentius Zapletal [10]). — Dominicus Zanecchia [11]). — Vinc. Rose [12]).

In Specialbearbeitungen veröffentlichte in letzter Zeit J. M. Lagrange werthvolle Studien über den Sion, Sinai und den Zug der Israeliten, D. J. Saul Berichte über Studienreisen in biblischen Ländern.

Oben haben wir bereits die im Interesse der Wissenschaft angefertigten lateinischen Uebersetzungen erwähnt. Außerdem

---

1) Des titres primitifs de la révélation, ou Considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du texte original des Livres Saints de l'A. T., Rome 1772.

2) Divinae libri Apocalypseos auctoritatis vindiciae ex monumentis graecis, Lucca 1778.

3) De voce כן Chen in truncum, et trunco in crucem versis, unde incognita hactenus de cruce vaticinia in hebraico textu cl. vir Franc. Ant. Baldi a se detecta exhibuit, lucubratiuncula, Rom 1817; Sopra il luogo dell' Egitto abitato dagli Israeliti quando ne uscirono sotto la condotta di Mosè, in den Annali di scienze religiose, t. VIII, p. 45—61. 197—208, Roma 1839.

4) De nummo hebraico prope Corgaciam (Cork) in Hibernia detecto; Rom 1820.

5) La Biblia y la ciencia, Madrid 1891.

6) El diluvio universal de la Biblia y de la tradicion, Vergaras 1891,

7) Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte, Freiburg i. B. 1888, t. IV.

8) Vie de Jésus-Christ, Paris 1890.

9) Essai historique sur la passion de Notre-Seigneur, Paris 1892; Les amitiés de Jésus, Paris 1895.

10) Hermeneutica biblica, Freiburg (Schweiz) 1897; Der Totemismus und die Religion Israels, ein Beitrag zur Religionswissenschaft und zur Erklärung des Alten Testamentes, ebendaselbst 1901; Der Schöpfungsbericht der Genesis (1, 1—2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen, ebenda 1902.

11) Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis, Rom 1898.

12) Études évangeliques, Paris 1902.

Digitized by Google

haben die Söhne des hl. Dominicus auch Uebersetzungen in den Landessprachen geliefert [1]).

Johannes Henten, der berühmte Revisor der lateinischen Vulgata, hat mitgearbeitet an einer französischen Uebersetzung der Bibel, die nach der Stadt Löwen benannt und 1550 veröffentlicht wurde. — Nicolaus Coeffeteau [2]) übersetzte zu Anfang des 17. Jahrhunderts einen Theil des Neuen Testamentes aus dem Griechischen ins Französische [3]). — Johannes Dietenberger hat im Zeitalter der Reformation die Bibel ins Deutsche übersetzt. Er revidirte und veröffentlichte das von Hieronymus Emser übersetzte Neue Testament, Köln 1529; Tübingen 1532. Seine eigene Bibelübersetzung [4]) wurde zuerst zu Mainz gedruckt bei Peter Jordan (1534) und verlegt zu Köln bei Quentel, später wenigstens fünfzigmal wieder aufgelegt, zuletzt in Augsburg 1785. Insbesondere erlebte das Neue Testament 14 Auflagen, ebenso der Psalter, das Buch Ecclesiastes deren sechs [5]). Nachdem Professor Krafft in der Festschrift der Bonner evangelisch-theologischen Fakultät zum Lutherfeste 1883 festgestellt hat, daß Luthers Bibelübersetzung durchaus auf den älteren katholischen beruhe, ist es erklärlich, daß Dietenberger, der sich der schon seit dem 9. Jahrhundert bestehenden Tradition angeschlossen, mit Luther in vielen einzelnen Ausdrücken und Wendungen übereinstimmt. Zu den exegetischen Arbeiten Dietenbergers gehört auch seine Ausgabe der „Episteln und Evangelien auf alle Sonn- und Feiertage" [6]). Der Löwener Professor Godevaert Stryrode O. Pr. war mit seinem Amtsgenossen Peter de Cort Mitarbeiter an der neuen flämischen Uebersetzung, die der Löwener Dechant Nicolaus van Wingh genau nach der Vulgata „Brabantino idiomate" veranstaltete. Die erste Ausgabe erschien 1548 zu Löwen und Köln [7]) und wurde theils von Plantin und Moretus, theils von Rutius und de Laet oft nachgedruckt. — Franciscus Joyeulx

1) Mart. Harney, De sacra scriptura linguis vulgaribus legenda. Löwen 1693.

2) † 1624, Echard, II. p. 434.

3) Urbain, Nicolas Coeffeteau, Paris 1894, p. 357.

4) Biblia beider Allt vund Newen testamenten ꝛc. nach alter inn Christlicher kirchen gehabter Translation.

5) Wedewer, J. Dietenberger, S. 469, 477—479.

6) Köln 1555 ꝛc. Echard, II. p. 89; Wedewer S. 419, 480.

7) Tgeheele oude en nieuwe Test.

Digitized by Google

(† 1707)[1]). — Santes Marmochini hat die Bibel ins Italienische übersetzt[2]), das alte Testament nach dem hebräischen und das neue Testament nach dem griechischen Text. — Zacharias de Florentia[3]). — Remigius Nanni (Florentinus)[4]). — Johannes Sylvester, Bischof von Czanad, hat wahrscheinlich die ungarische Bibelübersetzung gefertigt[5]). In neuester Zeit hat die Druckerei der Dominicaner-Mission zu Mossul von 1887—1891 den syrischen Text der Peschittha herausgegeben, sowie eine arabische Uebersetzung der Bibel[6]).

Zur Förderung der exegetischen Studien und um die Erlernung der dazu erforderlichen Hilfswissenschaften zu erleichtern, hat der Orden, seinen alten Traditionen getreu, im Jahre 1892 auf Anregung Leo XIII. zu Jerusalem eine Anstalt für Bibelstudien errichtet („L'école pratique d'études bibliques établie au couvent Dominicain Saint-Étienne de Jérusalem"), deren literarisches Organ die internationale Revue biblique ist (Paris 1892—1902). Die Akademie, die neben der Klosterkirche auf der denkwürdigen Stätte erbaut ist, wo ehedem der heilige Erzmartyrer Stephanus gesteinigt wurde[7]), verleiht auch die theologischen Grade. Diese Bibelschule ist gegründet sowohl für Studirende des Ordens, die aus verschiedenen Provinzen dahin entsandt werden, als auch für junge Weltpriester, die sich in der Bibelkunde weiter ausbilden wollen. Die wissenschaftliche Erklärung der heiligen Schrift erstreckt sich auf einzelne Bücher oder auf die wichtigsten und schwierigsten Stellen beider Testa-

1) Notae in translationem belgicam Novi Testamenti nuper Ambriacae evulgatam, auctore Aegidio de Witte, Antwerpen 1701. Echard, II. p. 771.

2) La Biblia nuovamente tradotta della hebraica verità in lingua toscana, Venedig 1538. 1546. Echard, II. p. 124.

3) Il Nuovo Testamento tradotto in lingua toscana, Venedig 1536, 1542; Florenz 1566. Echard, II. p. 120.

4) Epistole e evangelii, che si leggono tutto l'anno alla messa secundo l'uso della santa romana Chiesa ridotti all' ordine del messale nuovo, Venedig 1575 u. ö. Echard, II. p. 259.

5) Novae insulae d. h. Ujszigethin 1541, Wien 1574.

6) Biblia sacra. Versio Arabica. Mausili, Typis Fratrum Praedicatorum, T. I—IV. 1875—1876. — Ibidem: Psalterium Syriacum 1877; Psalterium juxta exemplar apud Chaldaeos usurpatum 1891.

7) M. J. Lagrange O. P., Saint-Etienne et son sanctuaire à Jérusalem. Paris 1894.

Digitized by Google

mente nach dem Urtext. Von den orientalischen Sprachen werden gelehrt: Hebräisch, Griechisch, Syrisch, Arabisch, Armenisch, Aethiopisch und Aramäisch, sowie Hieroglyphen und Keilinschriften (außerdem grammaire comparée des langues sémitiques). Daran schließen sich Vorlesungen über biblische Einleitung, Geschichte und Archäologie, über Geographie von Palästina und Topographie von Jerusalem. Dazu kommen öfters unternommene Studienreisen im heiligen Lande, die als praktischer Kursus der biblischen Geographie reichlich Gelegenheit bieten, die Kenntnisse über die biblischen Länder in vielfacher Hinsicht zu erweitern und zu vervollkommnen [1]). Möge die junge, blühende Ordensakademie von St. Stephan, welcher der Schreiber dieses zwei Jahre lang angehörte, auch fernerhin gedeihen zum Segen des so wichtigen Bibelstudiums!

Düsseldorf. Saul, O. Pr.

XXVIII.

Religiöse Volksgebräuche im Bisthum Augsburg.

(Fortsetzung.)

V. Um Allerheiligen.

1. Michaeli. St. Gallus.

In Schwaben ist der Spruch: „Michêle — o Jele!“ Weht ja bereits um den 29. September der rauhe Bayerwind (Ostwind) über die Stoppeln, und die Tage werden kürzer. Für die auf der Stör, d. h. im Hause des Auftraggebers arbeitenden Handwerker (wie Schuster, Schneider, Sattler) beginnt die Lichtarbeit. Im Lechrain wurde den Gesellen einst aus diesem Anlasse der „Lichtbraten“ vorgesetzt, und in Hindelang sagt man: „Michel zündt und Bene (= Benedict am 21. März) löscht“. Bald kommt auch St. Gallus, der besonders im Lechrain hoch geehrt wird, und an seinem Tage (16. Oktober) „gaut me“ im Zusamthal „in Galle“, d. h. die Buben ziehen

1) Vgl. Revue Thomiste, Paris 1896, IV. p. 171 ss.

Digitized by Google

umher und holen von den Bäumen Obst herunter, das man absichtlich beim Pflücken hängen ließ.

2. Kirchweihfest.

Durch bischöfliches Generale vom 17. Mai 1854 wurden die Kirchweihfeiern in der Stadt und Diöcese Augsburg allgemein auf den 3. Sonntag im Oktober verlegt, eine Neuerung, welche bei dem Vordrängen der weltlichen Lustbarkeiten das moralische und ökonomische Wohl des Volkes möglichst zu wahren suchte. Bezeichnend ist, daß die Gegend von Helmishofen bis Eurishofen (östlich von Kaufbeuren) wegen der zahlreichen Kirchweihfeste, die einst bald da, bald dort das Jahr über stattfanden, vom Volke geradezu „Kirchweihthal" genannt wurde.

In Oberbayern werden auf die Kirchweih Herd und Wohnung ausgebessert. Werden doch an den Herd in dieser Festzeit erhöhte Anforderungen gestellt: da gibt es Kirchweihnudeln und, als an einem höchsten Feste, Fleisch mit rothen Rüben, an der Nachkirchweih aber Apfelküchlein. Auch im Lechrain wird alles blank geputzt. Aehnlich hält man es in Schwaben, während man im Allgäu sich einfach mit einer besseren Mahlzeit begnügt. Bei der früheren „rechten" Dorfkirchweih wartete im Allgäu die Hausfrau mehr mit Apfel- und Zwetschgenküchlein, auch mit Birnbrod oder „Kierbezöpfen" auf.

Im Zusamthal schmücken sich die ledigen Burschen zum Kirchweihfest an Hut und Brust mit Rosmarin. Aehnlich tragen die Mannspersonen in der Pfarrei St. Leonhard am Forst (Oberbayern) an hohen Festen Blumensträuße auf den Hüten, während die Burschen und Mädchen des Unterlandes sich einst an Sonntagen zum Kirchgang mit einer Flieberblüthe oder Rose oder Nelke zierten. In meiner Jugend sah ich in Ottobeuren alte Bauern, die mit einer Blume hinterm Ohr dem Sonntagsgottesdienste beiwohnten.

Am Kirchweih-Montag, der sog. „Nachkirchweih", ist in allen Pfarreien ein feierliches Requiem mit Pfarropfergang, dann Libera und Gräberbesuch für alle abgestorbenen Pfarrangehörigen. Dabei erscheinen die Leute schwarz gekleidet. Die Gräber aber sind mit Kränzen geziert. Ist ja der Gedächtnißtag der Kirchweihe meist auch der Erinnerungstag an die Weihe des die Kirche umgebenden Gottesackers.

Digitized by Google

In Bidingen, östl. Allgäu, haben gewisse Anwesen auf die Kirchweih ca. 70 Laibe Brod zu liefern, welche als sogen. „Spendbrode" in der Sakristei durch den Pfarrer an die Armen vertheilt werden. Diese Naturalleistung an Arme war einst ohne Zweifel allgemein verbreitet und wird heute, wo keine Ablösung durch den fünfundzwanzigfachen Betrag der jährlichen Leistung erfolgte, meist in Geld an die Armenkassa erfüllt. In ähnlicher Weise wurden einst allgemein an den Pfarrer und an den Meßner Kirchweihbrode gespendet.

In Oberostendorf, östlich von Kaufbeuren, werden vom Kirchenpfleger auf Rechnung „des Heiligen", d. h. der Kirchenstiftungskasse, am Vorabende vor der Kirchweih nach der Vesper an Pfarrer, Meßner, Arme und Kinder Wecken (Weißbrödchen) ausgetheilt, während die Chorsänger andern Tags nach dem Amte ihren Semmel erhalten.

Im Lechrain wurde einst allgemein beim Gottesdienste der Nachkirchweih der „Altarlaib" geopfert, auch „Kirchtrachtbrod" genannt.

Mit größter Feierlichkeit wird allerorts am betreffenden Kalendertage die sog. „kleine Kirchweih", d. h. das Fest des Kirchenpatrons, begangen. In aller Frühe, mancherorts schon um 2 Uhr Nachts, sind die ledigen Burschen mit dem „Taganläuten" emsig beschäftigt. Da wird zuerst eine Glocke nach der andern, von der kleinsten angefangen, geläutet (das sog. „Aufläuten"), bis endlich die „große" mit mächtigem Tone das Freudenfest weit ins Land hinaus verkündet, worauf auch die übrigen Glocken melodisch-harmonisch zum Feste rufen. Und sie kommen, die Andächtigen aus den umliegenden Dörfern, die Verwandten von Nah und Fern, die einen zu Fuß, die andern in der schmucken Bauernchaise mit den silberplattirten Geschirren. Festliches Schießen mit „Böllern" erhöht die außerordentliche Feststimmung. Wo möglich ist ein auswärtiger Geistlicher als Prediger zum hochfeierlichen Gottesdienste berufen. Dann ziehen die Pfarrangehörigen nebst den zu Besuch gekommenen Anverwandten zum frohen ländlichen Festmahle nach Hause. An vielen Orten, wo eine Bruderschaft, etwa vom allerheiligsten Sakramente oder vom hl. Scapuliere u. dgl. besteht, gilt das Titularfest derselben als sog. „kleine Kirchweih", wobei meist unter großem concursus populi die Nachbarpfarrer zum Beicht-

Digitized by Google

hören stark in Anspruch genommen werden. In der Gegend um Aichach, Oberbayern, werden an der „kleinen Kirchweih" durch Mitwirken der Nachbargeistlichen mehrere Aemter unmittelbar nacheinander gesungen.

3. Allerheiligen und Allerseelen.

Sehr verbreitet, namentlich im Lechrain und im Allgäu, ist der Brauch, am Tag vor Allerheiligen die Oberfläche der Grabhügel zu ebnen, dann mit zerriebener Holzkohle oder Moorerde oder Gerblohe zu überkleiden und mit weißem oder gelbem Sand oder mit Mehl und mit Blumen (Astern, Georginen), rothen Beeren vom Vogelbeerbaum (Sorbus aucuparia L.) oder weißen Beeren von der Schneebeerstaude (Symphoricarpus racemosus) oder Tintenbeeren (Ligustrum), verschiedene Verzierungen und Figuren (Kreuz, Name Jesu, Glaube mit Hoffnung und Liebe, Namensbuchstaben) anzubringen und den Grabesrand und das Grabkreuz mit Epheu, Singrün, Bux und Todtenblumen (calendula officinalis) zu bekränzen. Letztere, im Lechrain auch Ringeln genannt und um diese Zeit noch blühend, werden dicht aneinander gereiht und mit schwarzem Flor umschlungen. Das am Grabesende auf einer zierlichen Säule von Holz oder Stein angebrachte Weihwassergefäß wird gefüllt und als Aspergil ein Buxzweig hineingelegt. Andere wieder setzen einfach den „Weihbrunnen" in einer Schale direkt aufs Grab.

Im Lechrain stellte einst auf Allerheiligen jedes Haus als Opfergabe für den Meßner einen Teller mit Kernmehl, „Seelnapf" genannt, und an Allerseelen einen solchen mit Musmehl (Haber und Kern). Auswärtige, die das Grab der Eltern, der Geschwister u. dergl. zu besuchen kamen, opferten auf dem Seitenaltar sog. „Seelenzöpfe", d. h. aus Semmelteig in Form eines Haarzopfes geflochtene längliche Gebäcke in verschiedenen Größen. Auch reicht man im Lechrain Armen und Kindern „Seelenwecken". In Schwaben und im östlichen Allgäu geben die Tauf- und Firmpathen den Kindern „Seelenbrode", „Seelenbretzgen", „Seelenzelten" und „Seelenmändle", d. h. Brode in Form eines Männchens. Die Danksagung der Empfänger lautet dann: „Gelt's Gott für die armen Seelen!"

Manche dieser Gebräuche dürften aus der Heidenzeit stammen. So behauptet E. L. Rochholz in seinem Werke „Deutscher Glaube

Digitized by Google

und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit" (Berlin, Ferd. Dümmler's Verlag 1867, Bd. I, S. 309), die Heiden hätten um jene Zeit (Allerseelen) „das Fest des scheidenden Sommers und der mit demselben hingeschiedenen Seelen" gefeiert. „Da zog alsdann das große Heer der Todten um, wurde von dem zum Opfer versammelten Volke begrüßt und mit frisch aufgestellten Speisen zur Weiterreise gestärkt; oder es wurden auch statt der Todten, die keine Wegzehrung mehr begehrten, ihre Stellvertreter, die Armen und Siechen, mit Trank und Speise erquickt. Bedingungsweise wurden solcherlei heidnische Opfer von den Bekehrern zugestanden, von der Kirche alsdann gemildert und umgebildet und eben dadurch für unser geschichtliches Wissen gerettet; denn auch jetzt noch behauptet das Todtenopfer wenigstens in Form des Almosens seine kirchliche Berechtigung". Weiter sagt er (S. 333): „Das am Allerseelentage in Zopfform gebackene Brod versinnbildlicht daher nur die Fortsetzung jenes Liebesdienstes (des Haarordnens), unter welchem man einst die Verstorbenen ins Grab gelegt hatte".

Bis in neueste Zeit stellte man vielerorts in der schwäbisch-bayerischen Hochebene und nicht zum mindesten im Bereiche des Bisthums Augsburg am Allerseelentage auf die in der Kirche errichtete tumba „Seelnäpfe", d. h. Schüsseln mit Getreide, Mehl, Bohnen. Auch Seelzöpfe, Butterballen, Rauchfleisch, da und dort eine schwarze Henne sammt einem Schock Eier, wurden ebenda niedergelegt. Dieser „Bahrauffatz" war für den Meßner bestimmt. Es ist das offenbar eine christliche Umbildung der weit verbreiteten Heidensitte, den Todten Speisen mit ins Grab zu geben resp. Speisen auf dem Grabhügel aufzustellen und ebenda Schmausereien zu halten,[1]) ein heidnischer Unfug, gegen den bekanntlich u. a. St. Augustin in seinen Bekenntnissen eifert.

In Aufkirch bei Kaufbeuren betete man einst in allen Bauernhäusern an Allerheiligen Abends um 6 Uhr und an Allerseelen Morgens um 4 Uhr je drei Rosenkränze für „die armen Seelen im Fegfeuer", wobei die Kirchthurmglocken eine volle Stunde lang geläutet wurden, ein Brauch, der übrigens auch anderwärts im Bisthum Augsburg fleißig beobachtet wurde und heutzutage noch von religiöser gesinnten Familien eingehalten

1) Vgl. Rochholz S. 309 u. 319.

Digitized by Google

wird. Dabei brennen so viele Kerzchen auf dem Stubentische, als kleine und große Beter da sind.

In Birkach und Klimmach im mittleren Schwaben wurde einst in und außer der Kirche folgendes „Doadelied" (Todtenlied) gesungen:

„Heint (heute) bin i no(ch) dau (da),
Moare (morgen) nimmeme (nicht mehr) au(ch)!
Heint bin i no in mei's (meines) Batters Haus,
Moare kommet vier und traget mi naus,
Se (sie) traget mi naus und nimme rei (herein)
Und traget mi über de Friedhof nei!
Se toilet (theilen) 's Geld und toilet 's Guet,
Frauget (fragen) aber it (nicht), was mei arme Seal (Seele) leide duet.
Wenn der Himmel papeire (aus Papier) wär
Und d' Steare (Sterne) Schreiber wäre,
So konntet (könnten) se it schreibe,
Was mei arme Seal im Fegfeuer mueß leide!"[1])

Schließlich erwähne ich, daß im Schwäbischen die armen Seelen gern gegen Verschlafen angerufen werden.

4. St. Leonhard, 6. November.

Der index memorialis des Rituale Augustanum vom Jahre 1764 bemerkt unter No. LXIII: „In festo S. Leonardi Abbatis benedictio equorum in locis, ubi colitur et moris est, sicut alicubi in festis SS. Sebastiani et Wendelini".

In Zaiertshofen bei Illertissen, südlich von Ulm, reiten am St. Leonhardstage die Pferdebesitzer Morgens um 6 Uhr um die Kirche herum, indeß der Geistliche die Pferde benedicirt.

Solche Umritte beim Frühlichte genannten Tages sind besonders in Oberbayern üblich. In Tölz hat sich dieser Brauch zu einem förmlichen Volksfeste ausgebildet, das zahlreiche Zuschauer von Nah und Fern herbeizieht. Aber auch in Benedictbeuren, Diöcese Augsburg, wird ein größerer Prunk entfaltet. In der Frühe des 6. November ordnet sich dort auf dem Marktplatze der Festzug, an welchem sich auch Pferdebesitzer aus benachbarten Gemeinden betheiligen. Ein Herold mit weißblauer Schärpe und der Standarte des hl. Leonhard eröffnet, hoch zu Roß, den Zug. Im folgt ein Wagen mit der Musik, darauf

1) Anton Birlinger, Schwäbisch-Augsburgisches Wörterbuch, München, G. Franz 1864, S. 456.

Digitized by Google

ein Gefährte mit der Geistlichkeit im Festornate, flankirt von einem Postillon in Gala auf prächtigem Schimmel. Dann kommen ca. 30 sogenannte „Truhenwagen", schönstens geziert, theilweise bemalt, auch mit figürlichen Darstellungen verschiedenster Art geschmückt. Gruppenweise sind dieselben von Männern, Frauen, Burschen, Mädchen und Schulkindern besetzt, meist von je 4 stolzen Rossen gezogen und von je 2 oder mehr Reitern begleitet. Die Rosse selbst sind mit Bux geziert und in Mähne und Schweif bunte Bänder eingeflochten — ein herrlicher Anblick in der schönen Prälatenstraße, die schnurgerade zur Kirche führt. Im Klosterhof wird vor der auf reich geschmückter Marmorsäule befindlichen Statue des hl. Leonhard Halt gemacht. Sämmtliche Zugtheilnehmer, soweit sie nicht zur Beaufsichtigung der Pferde nothwendig sind, begeben sich nun in die herrliche große Kloster- und Pfarrkirche zum levitirten Hochamt. Darnach folgt die kreisförmige Aufstellung sämmtlicher Wagen, in der Mitte der Wagen der Geistlichkeit. Nun ist eine Ansprache über das Fest und schließlich die Segenspendung mit der Kreuzpartikel.

Im württembergischen Oberschwaben reitet man am Leonhardstag dreimal mit sämmtlichen Pferden um seine Kapellen, wobei jedesmal ein Vaterunser gebetet wird.

Die Leonhardskapellen, oft stundenweit von menschlichen Wohnungen entfernt mitten in Wäldern errichtet, sind meist mit schweren eisernen Ketten umschlossen. Auch werden ihm zu Ehren eiserne Pferdchen und sogenannte „Muettern" (uterus) aus Wachs (früher aus Eisen) geopfert, welch letztere symbolisch die Form von Kröten haben.

Letztere Gebräuche erklären sich aus der Legende des heiligen Leonhard, von welchem das Proprium Augustanum u. a. folgende Züge berichtet: „Reginam . . ex partu cum mortis doloribus conflictantem . . mox suis ad Deum precibus *partus difficultate liberavit.* Tanto beneficio gavisus Rex Leonhardo . . *nemus* donavit, in quo *vitam . . solitariam* degere posset. *Ubi oratorium* nomine Nobiliacum *erexit.* . . Plurimi ex longinquis ad eum venere regionibus, sola nominis ipsius invocatione e vinculis et carceribus liberati *compedes et catenas ad eius pedes devote abjicientes.*"

Manche dieser Ketten um die Leonhardskapellen dürfte auch

Digitized by Google

vordem als Stallkette eines erkrankten Rosses oder als Wagen-Sperrkette gedient haben.

Der St. Leonhardkult dürfte mit ehemaligen Heidenbräuchen vermengt sein. Tacitus berichtet nämlich Germ. 10: „In Gehölzen und Hainen werden Schimmel unterhalten, welche keine Arbeit verrichten dürfen und man spannt sie vor den heiligen Wagen." An Stelle Wuotan's mit dem Götter-Haine und den geheiligten Schimmeln, die nur vom Godi (Priester) bestiegen werden durften, trat wohl St. Leonhard mit der Waldkapelle und den benedicirten Rossen; an Stelle des „heiligen Wagens" trat die buntbemalte „Leonhardi-Truhe". Die Ringkette aber erinnert an die Einfriedigung des heiligen Haines[1]). Wenn im württembergischen Oberschwaben am Tage des hl. Georg und in Blaichach (bayerisches Allgäu) am Martinifeste Umritte um deren Kirchen mit Benediction der Pferde stattfinden, so begreift sich das aus der Legende genannter Heiligen, die man als ehemalige Krieger hoch zu Roß darzustellen beliebt. Die Legende des hl. Leonhard bietet keinen solchen Anknüpfungspunkt. So mag seine vorzügliche Verehrung als Pferdepatron eben aus der volksthümlichen Uebertragung des Wuotankultus zu erklären sein. Da St. Leonhard mit Abtsstab und als Patron der Gefangenen mit einer eisernen Kette abgebildet wird, konnte übrigens der weiter bauende Volkssinn genannten Heiligen sofort auch als Patron der angeketteten Hausthiere verehren, wobei zu bemerken, daß wir um St. Leonhards Bild nicht nur Pferde, sondern auch Hornvieh gemalt finden[2]). Wie manche Heilige durch naive volksthümliche Verquickung zu gewissen Ehrungen kommen können, beweist der Umstand, daß in Oberbayern St. Augustin als Augenpatron und St. Valentin (der Bischof) als Patron der Fallsüchtigen gilt: die drei ersten Buchstaben ihres Namens gaben den Anlaß hierzu.

Bemerkenswerth ist endlich das Umreiten der Leonhardskapellen, was vielleicht auf heidnische Umzüge um die Opferstätte zurückzuführen ist. Genau so wird im Lechrain, besonders in

1) Näheres über diese und ähnliche Beziehungen findet sich in: „Sepp's Religionsgeschichte von Oberbayern" (München, Liter. Institut v. Huttler 1895) S. 17—24.

2) Dr. Rudolf Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen, Ulm bei Heinrich Kerler 1898, S. 120.

Digitized by Google

Thaining, St. Gangwolf, am Tage des hl. Wolfgang (31. Oct.) das Vieh um dessen Kapellen geführt und benedicirt. Aehnlich beliebt man in Oberbayern, gleichwie in Osttirol und Kärnthen bei Bittgängen nach der Ankunft am Wallfahrtsziele nicht sofort in die Kirche einzutreten, sondern man zieht zuerst rings um die Kirche herum, gleichwie man in Schwaben, Allgäu und Oberbayern beim Opfergang den Altar umkreist.

XXIX.

Zur Literatur über „Babel und Bibel".

Man konnte es verwunderlich finden, daß der von dem Berliner Assyriologen Friedr. Delitzsch vor dem Kaiser gehaltene Vortrag über „Babel und Bibel" (J. C. Hinrichs Buchhandlung Leipzig, 2 M.) in weiten protestantischen Kreisen eine gewisse Erregung hervorgerufen hat, die längere Zeit in der Tagespresse nachzitterte. Bot doch dieser Vortrag seinem Inhalt nach für den mit der einschlägigen Literatur (ja auch nur mit Kaulens „Assyrien und Babylonien") Vertrauten so gut wie gar nichts Neues, außer daß die „Ergebnisse" bezw. Schlußfolgerungen zu Ungunsten der Bibel mit verblüffender Sicherheit vorgetragen wurden. Offenbar hatte das Publikum vom Stande der Dinge keine Ahnung und sah man sich plötzlich vor eine wissenschaftliche Frage gestellt, der sich sofort die socialdemokratische Presse mit wenig Kunst und viel Behagen für ihre grundstürzenden Zwecke bemächtigte. Katholischerseits betrachtete man die Sache viel kühler; aber man scheint auch hier nicht genügend beachtet zu haben, daß Delitzsch nur bei besonderer Gelegenheit und in feierlichem Tone ausgesprochen hat, was einem Theil seiner Fachgenossen bereits als ausgemachte Sache gilt (vgl. Winkler, Zimmern, Gunkel). Nach dieser Seite bleibt, auch nach der eingehenden und sachlichen Würdigung, die Engelkemper (Wissensch. Beilage der Germania 1902, Nr. 31 u. 32) und Kaulen (Lit. Handweiser Nr. 766 u. 767) dem Gegenstand haben angedeihen lassen, noch eine Aufgabe zu lösen, die sich voraussichtlich nach dem Erscheinen der von Zimmern zu erwartenden Neu-Bear-

Digitized by Google

beitung von Schraders „Keilinschriften und Altes Testament" als Nothwendigkeit aufdrängen wird. Inzwischen beschränken wir uns darauf, hier das Wichtigste aus der bisher erwachsenen Literatur zu registriren, die trotz der Verschiedenheit des Standpunktes zur Orientirung in der Frage dienen und sich auch für praktische Zwecke nützlich erweisen kann. Es sind folgende Schriften:

1. Bibel und Babel. Eine culturgeschichtliche Skizze von Ed. König (ord. Prof. in Bonn), Berlin, M. Worneck, 51 S. 80 Pf.

2. Der Kampf um Bibel und Babel von Professor Dr. S. Oettli (Greifswald), Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. 32 S. 80 Pf.

3. Babel und israelitisches Religionswesen. Vortrag von J. Barth (a. o. Prof. in Berlin), Berlin, Mayer u. Müller. 36 S. 60 Pf.

4. Bibel und Babel, El und Bel, Eine Replik auf Delitzsch's Babel und Bibel von W. Kniesche (Pfarrer), Berlin, Akadem. Buchhandlung. 64 S. 1 M.

5. Babel **und** Bibel oder Babel **gegen** Bibel? Ein Wort zur Klärung von Rabbiner Dr. S. A. Rosenthal (Preußisch-Stargard), Berlin, Verlag der „Israel. Wochenschrift". 31 S. 40 Pf.

1. Die Schrift von E. König stellt sich der schärfsten Beurtheilung an die Seite, die Delitzsch von seinem ebenbürtigen Fachgenossen Prof. P. Jensen-Marburg (Christl. Welt 1902, Nr. 21) erfahren mußte und ist vorläufig ohne Zweifel die wissenschaftlich bedeutungsvollste Gegenschrift, deren Inhalt schon durch die Umstellung des Titels: „Bibel und Babel" charakterisirt wird. K. geht davon aus, daß in der Keilschriftliteratur lange nicht Alles so unzweifelhaft authentisch, so unversehrt und sicher deutbar, aber auch in der Bibel nicht Alles so jung und tendenziös gefärbt ist, wie eine Anzahl neuester Forscher anzunehmen geneigt ist. Er bespricht sodann die ethnologischen und culturgeschichtlichen Beziehungen zwischen Palästina und dem Euphratgebiet; dabei lehnt er die neue Theorie von einer Herrschaft kanaanäischer Stämme in Babylonien (um 2500 v. Chr., Hommurabi) und von dem Ursprung der 12 Stämme Israels aus denselben ab und führt die culturgeschichtlichen Beziehungen auf ihren wahren Werth und Umfang zurück. Den Nachdruck

Digitized by Google

legt er aber darauf, den „Eigenbesitz Israels“ nachzuweisen, der für die Beurtheilung seiner religiösen und culturgeschichtlichen Bedeutung und Entwickelung das Wesentliche und Entscheidende ist. Hier zeigt nun K. mit ausgebreiteter Sachkenntniß und unerbittlicher Schärfe der Logik und Kritik, daß weder der alttestamentliche Monotheismus überhaupt, noch auch der Name Jahwe babylonischen (oder kanaanäischen) Ursprungs und daß unbeschadet einer gewissen Verwandtschaft, die zwischen der babylonischen Kosmogonie, Fluthsage und einzelner Cultusformen und den bezüglichen biblischen Berichten zu Tag tritt — die aber von den „Forschern“ vielfach übertrieben wird — das ästhetische und sittliche Niveau der israelitischen Ueberlieferung ein unvergleichlich höheres ist. „In Babel strebte die Menschheit zum Himmel, in der Bibel ragt der Himmel in das arme Menschenleben herein. Glücklicherweise liegt also die Bedeutung der Ausgrabungen am Euphrat nicht darin, daß sie zur Todtengräberarbeit für die religionsgeschichtlichen Prärogative der Bibel werden.“ Inzwischen ist die Schrift in sechster, und zwar wesentlich erweiterter Gestalt erschienen. Der Verfasser hat nicht nur manche neue Früchte seiner Lektüre der Keilinschriften-Bibliothek nachgetragen, sondern hauptsächlich alle Zeitschriftenartikel und Schriften, die nach dem Erscheinen seiner Schrift die Babel-Bibel-Frage erörtert haben, verglichen und bei allen einzelnen Streitfragen hinzugefügt, was von den einzelnen Gelehrten in dem einen oder andern Sinne geurtheilt worden ist. So bietet sein Buch in der erweiterten Gestalt einen zusammenfassenden Ueberblick über die Stellung, die von den deutschen und ausländischen Gelehrten zu dem wichtigen Bibel-Babel-Thema eingenommen wird.

2. Der angenehm lesbare Vortrag von Oettli beschränkt sich auf eine Vergleichung der babylonischen und biblischen Kosmogonie, der Fluthberichte und des Cultus nach ihrer Verwandtschaft und Verschiedenheit. Obwohl O. die Annahme einer Uroffenbarung ausdrücklich verwirft und bis zur Zeit der Propheten nur eine natürliche Entwickelung auch in Israel gelten lassen will, kommt er zu dem Ergebniß, daß der fundamentale Vorzug, der den Jahweglauben mit seinen sittlichen Wirkungen vor allen anderen antiken Religionen auszeichnet, um so mächtiger hervortritt, je bereitwilliger und unbefangener wir die Zusammen-

Digitized by Google

hänge der Geschichte Israels mit der anderer alter Völker anerkennen und uns des neuen Lichtes freuen, das die neueren Forschungen über manche Einzelheiten der israelitischen Religion ausgießen. Zur Erklärung des Unterschiedes zwischen babylonisch-heidnischem Naturdienst mit seinen verhängnißvollen Einwirkungen auf die Sittlichkeit und zwischen dem biblischen Gottesglauben mit seiner sittlichen Kraft und seiner durchaus teleologischen Geschichtsbetrachtung weiß O. nur eine Erklärung: „Hier (in Israel) hat ein neuer und einzigartiger Faktor eingegriffen und den Anfang einer gottmenschlichen Geschichte geschaffen“, von welchem Is. 43, 10. 11 redet. „Die Bibel, die Urkunde dieser gottmenschlichen Geschichte, nicht Babel, noch weniger die moderne naturphilosophische Weltanschauung, gibt uns das feste Fundament unter die Füße, auf dem wir leben und sterben können.“

3. Die Klarheit und Entschiedenheit, womit J. Barth seinen Gegenstand behandelt, berührt wohlthuend. Nach einigen beachtenswerthen grundsätzlichen Feststellungen, zeigt er an „einigen der markantesten Punkte“ die Willkürlichkeit und Hinfälligkeit der gegnerischen Aufstellungen, wobei er „allerdings den anderen alten, klassischen Quellen über diese Frage die ihnen zukommende Berücksichtigung zukommen läßt, die sie bei den Assyriologen mehrfach nicht gefunden haben“ (S. 6). Es handelt sich um den Sabbat, den Gottesnamen Jhw, die Weltschöpfung, die Sintfluth-Erzählung. Die Hypothese der Abhängigkeit des israelitischen Sabbats von einem babylonischen sowie der Entlehnung des Gottesnamens aus dem Babylonisch-Kanaanitischen erweist sich von allen Seiten her als unhaltbar. Neben den sehr wenigen, oft einseitig hervorgehobenen Berührungspunkten zwischen den babylonischen Mythen und den biblischen Berichten springen Unterschiede tiefgreifender Art hervor, die eine Entlehnung, Umarbeitung und Umdeutung undenkbar machen. Ueberhaupt: „zwischen den Lehren des reinen, ethischen Monotheismus und der grobsinnlichen Vielgötterei der Babylonier gähnte für das israelitische Religionsbewußtsein nothwendig eine abgrundtiefe Kluft, über die kein Steg hinüberführen konnte.“

Die unter 4. und 5. genannten Schriften beanspruchen und besitzen als wissenschaftliche Gegenschriften weniger Werth. Es sind mehr „Stimmungsbilder“ aus bibelgläubigen, protestan-

Digitized by Google

tischen und jüdischen Kreisen, „Beiträge zur Klärung der Sachlage“, die neben manchen schiefen Gedanken auch treffende Bemerkungen bieten. Die hohe Werthschätzung und Zuversicht, welche ihre Verfasser den Schriften des Alten Testamentes entgegenbringen, macht einen wohlthuenden Eindruck.

Es verdient noch beigefügt zu werden, daß auch auf dem diesjährigen Orientalisten-Kongreß (zu Hamburg, Anfangs September) das Thema Babel und Bibel berührt wurde. In einem Vortrag „über den Einfluß des Alten Testaments auf die Entwickelung und Ausgestaltung der Universalgeschichte“ trat Prof. Merx-Heidelberg u. a. „der jetzt herrschenden wissenschaftlichen Strömung, die durch das Schlagwort Babel und Bibel gekennzeichnet wird und der Babel alles und die Bibel nichts ist,“ entgegen. Man spreche immer von den Entlehnungen des Alten Testamentes bei Babyloniern und Phöniciern, vergesse aber den fundamentalen Unterschied, daß die letzteren Materialisten und Evolutionisten, die Juden aber Theisten und Kreationisten sind. Man sieht, die Wissenschaft hat mit den rhetorischen Ausführungen Delitzsch's noch lange nicht ihr letztes Wort gesprochen.

Es ist hervorgehoben worden, daß der Vortrag von Delitzsch den Zwecken der Deutschen Orientgesellschaft dienen und das Interesse für deren Arbeiten in Babylon in weiteren Kreisen wecken sollte. Allem Anschein nach ist aber der Effekt in gläubigen Kreisen ein gegentheiliger gewesen. Das ist nur zu erklärlich, aber immerhin bedauerlich. Es kann nicht genug betont werden, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen der Forschungsarbeit und der Auffassung des einzelnen Gelehrten, zwischen den Zwecken der Deutschen Orient-Gesellschaft zur Erforschung babylonischer Alterthümer und der persönlichen Ansicht ihres zeitweiligen Vorsitzenden ist. Irrungen und Mißverständnisse haben ihren Grund in der Schwierigkeit der Entzifferung und Deutung der durch die Ausgrabungen zu Tag geförderten Funde und in den philosophisch-theologischen Voraussetzungen der einzelnen Forscher. Sie beeinträchtigen deßhalb auch nicht die sonstigen Verdienste gelehrter Männer, sofern dieselben sich nur von ernstem Wahrheitssinn leiten lassen und nicht Tendenzwissenschaft treiben. In der Regel sorgt die Wissenschaft selber für die nöthige Korrektur, wie gerade die Geschichte der Assyriologie in nicht wenigen Fällen gezeigt hat. Deßhalb kann die Mahnung nicht genug beherzigt

Digitized by Google

werden, die Kaulen in der 5. Aufl. seines mit Recht allgemein geschätzten Buches über „Assyrien und Babylonien" sowohl den Apologeten als den Forschern gegenüber ausgesprochen hat: „Für einen solchen Zweck (wie ihn G. Smith verfolgte, indem er durch Erforschung der assyrischen Literatur die biblische Apologetik zu bereichern suchte) ist die Begeisterung ohne allseitige Durchbildung und der Beifall der Tagespresse ein Hilfsmittel von zweifelhaftem Werth; nur zu leicht leitet die Rücksicht auf den Erfolg den Gang der Untersuchung im Voraus" (S. 187). „Es ist als Verirrung der Keilschriftforschung zu beklagen, daß in neueren deutschen Schriften der Versuch gemacht wird, die biblischen Angaben als Reflexe der babylonischen Mythen darzustellen. Die sog. Assyriologie, welche in Deutschland bisher unaufgehalten einen streng systematischen Verlauf genommen, ist hier an einer Klippe angekommen, an welcher ihr wissenschaftlicher Charakter leicht Gefahr leiden könnte." (S. 196.)

Mainz. Dr. Selbst.

XXX.

Literatur.

Die Parabeln des Herrn im Evangelium, exegetisch und praktisch erläutert von Leopold Fonck S. J. Innsbruck (Fel. Rauch) 1902. XX. 808 S. *M.* 5.30.

Es ist nicht Phrase, zu sagen: Dies Buch füllt eine Lücke aus in der katholischen exegetischen Literatur. Denn leider mit einem gewissen Recht galten bisher immer noch die Worte des holländischen protestantischen Parabelexegeten van Koetsveld, der die „Sermones in Parabolas evangelicas" des spanischen Jesuiten Salmeron († 13. Febr. 1585) bezeichnet als „het eenige geleerde boek, in der R. C. kerk over de Parabeln geschreven". Seit Salmeron nämlich war eine gesonderte, umfassende, wissenschaftliche Bearbeitung sämmtlicher Parabeln des Herrn katholischerseits nicht mehr erschienen. Diese Lücke in der katholischen, exegetischen Literatur war um so empfindlicher geworden, da insbesondere in den letzten Jahrzehnten, zumal in Deutschland

Digitized by Google

und Holland, England und Amerika, von Seiten der Protestanten eine überaus rührige Thätigkeit entfaltet worden ist, um die Parabeln wissenschaftlich zu bearbeiten, und die wissenschaftliche Bearbeitung auch der Predigt und Katechese dienstbar zu machen. Da war es auch auf katholischer Seite geboten, sich nicht länger mit der Erklärung der betreffenden Redestücke in den Evangeliencommentaren zu begnügen, sondern dieselben auch wieder einmal in eigene wissenschaftliche Bearbeitung zu nehmen. Von diesen Gedanken geleitet, hat Ref. im März 1897 vorläufig eine Bearbeitung der 7 Parabeln des 13. Kapitels des Matthäusevangeliums nebst dem Markusgleichniß vom Wachsthum der Saat (Mc. 4, 26—29) erscheinen lassen unter dem Titel: „Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn". Nunmehr liegt in Foncks Buch eine Bearbeitung sämmtlicher Parabeln vor. Da wir nächstens einige kritische Betrachtungen zur Parabelexegese zu veröffentlichen und dabei auf Einzelfragen auch aus Foncks Buch einzugehen gedenken, so beschränken wir uns hier auf einige Bemerkungen mehr allgemeiner Art.

Vor allem ist es mit Freude zu begrüßen, daß Fonck für die Abgrenzung des Stoffes den Parabelbegriff in seinem weitesten Umfang maßgebend sein läßt. Während Salmeron nur etwa 35 Stücke bietet, kommt Fonck schon auf etwa 68, wenn man die von ihm unter einer Nummer zusammengefaßten Stücke einzeln zählt. Es hätte diese Zahl sogar noch durch Einreihung des einen oder anderen paraboliſchen Spruches vermehrt werden können; denn ganz analoge Gründe, wie für mehrere der behandelten Sprüche, lassen sich auch geltend machen z. B. für den „Gang nach dem Richter" (Mt. 5, 25 f.; Lc. 12, 58 f.), für „Das Auge als des Leibes Leuchte" (Mt. 6, 22; Lc. 11, 34—36) und einige ähnliche. Was die Ordnung des Stoffes betrifft, so hat Fonck die behandelten Stücke nach dem Inhalt klassifiziert; es hat diese systematische Ordnung einige Schwierigkeiten, aber wenn man sie wählt, kann man sie wohl kaum besser durchführen, als es der Verfasser thut. Er stellt zusammen I. Parabeln vom Himmelreich in seinem Werden, Wesen und Wirken, II. Parabeln von den Gliedern des Himmelreiches und ihren Pflichten und III. Parabeln vom Haupte des Himmelreiches und seiner Stellung zu den Gliedern.

In der Methode der Behandlung verfährt Fonck streng

Digitized by Google

wissenschaftlich. Er gibt zunächst einen kritisch gesichteten, griechischen Text des Gleichnisses nebst guter deutscher Uebersetzung. Sodann bietet er eine solide Wort- und Sacherklärung; für letztere kam ihm besonders zu statten ein längerer Aufenthalt im Orient in den Jahren 1895 und 1896; denn da diese farbenprächtigen Bilder vom Himmelreiche gerade „auf dem realen Untergrunde der palästinensischen Verhältnisse" entworfen sind, so ist es leicht einzusehen, daß die Kenntniß von Land und Leuten im Orient für das gründliche Verständniß derselben manches beizutragen vermag. An die Wort- und Sacherklärung schließt sich die Auslegung an, durchaus im Anschluß an den Literalsinn. Scharf geschieden davon ist die Anwendung des Gleichnisses; hierbei ist insbesondere Rücksicht genommen auf die praktische Verwendbarkeit der Parabel für Predigt und Katechese; interessante Nachweise über homiletische Bearbeitungen der betreffenden Stücke dürften dem Seelsorger gute Dienste leisten; auch erleichtert ein Verzeichniß der im römischen Missale verwendeten Parabeln gar sehr den praktischen Gebrauch des Buches. Ueberhaupt dürfte in diesem Punkte der Verfasser die Absicht erreicht haben, die er im Vorwort ausspricht: „Wir können jenen Worten und Lehren, die aus der Fülle des göttlichen Erlöserherzens hervorsprudelten, nur dann gerecht werden, wenn wir sie auch praktisch für die großen Zwecke des Erlösungswerkes fruchtbar machen."

Zur Literatur wären etwa nachzutragen vor allem für den „Begriff der Parabel" die höchst interessanten Untersuchungen von Hatch, Essays in the Biblical Greek, Oxford 1889, p. 64 ff. und Abott, Essays chiefly on the original texts of the Old and New Testaments, London 1891, p. 82 ff. Nicht ohne Bedeutung ist Lisco, die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch bearbeitet, zum letzten Mal herausgegeben Berlin 1861. Auch ein Vortrag des ehemaligen Königsberger Professors Grau „über die apologetische Bedeutung der Gleichnißreden Jesu" (Gütersloh 1873) und eine „populäre Auslegung sämmtlicher Gleichnisse Jesu Christi in katechetischer Gedankenfolge" von W. Mangold (Leipzig 1878) verdienen Erwähnung. Auch machen wir darauf aufmerksam, daß die in Coleridge, The life of Our Lord, London 1876 ff. behandelten Parabeln in einen geschmackvollen Band zusammengefaßt sind unter dem Titel:

Digitized by Google

Chapters on the Parables of Our Lord (London 1889); vorausgeht ein sehr instructives Introductory Essay on the Theology of the Parables.

Zum Schlusse geben wir nur noch dem Wunsche Ausdruck, es möge Foncks Buch von Seiten des Seelsorgeclerus recht eifrig benützt und mit Hilfe desselben die homiletische Behandlung der Gleichnisse auf der Kanzel mehr und mehr wieder durchgeführt werden. Es dürfte wohl einen geradezu verblüffenden Eindruck machen auf das gläubige Volk, wenn der Prediger eine dieser schönen Bildreden des Herrn als Sonntagsperikope verliest und dann mit einer kühnen Wendung auf einen Gegenstand übergeht, der zum Gleichniß kaum in irgendwelcher Beziehung steht, anstatt das Gleichniß zu erklären und seinen eminent ethischen und praktischen Gehalt für das christliche Leben nutzbar zu machen. Möge man doch bedenken, daß für unser gläubiges Volk nicht die Worte gelten: es werden „Gleichnisse gegeben, damit sie sehen und doch nicht sehen, hören und nicht verstehen" (Lc. 8, 10), sondern die Worte, die der Heiland zu seinen Jüngern gesprochen: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu verstehen". Mögen deßhalb die dazu Berufenen auch nach dem Vorbilde des Herrn dem gläubigen Volk die herrlichen Gleichnißreden zu erschließen sich bemühen. In vorzüglicher Weise befähigt zu dieser Aufgabe das vorliegende Werk.

Mainz. Dr. Jacob Schäfer.

Der Biblische Schöpfungsbericht erklärt von Kaulen. Freiburg, Herder. 1902. 93 S. *M.* 1.

Manche bisher bekannt gewordenen Beurtheilungen der vorliegenden Schrift sind, wie mir scheint, der Absicht und dem Grundgedanken des Verfassers nicht ganz gerecht geworden. Man muß sich erinnern, daß derselbe vor einigen Jahren entschiedene Einsprache gegen eine Erklärung der hl. Schrift (speciell der ersten Abschnitte der Genesis) erhoben hat, welche den Ergebnissen der Profan-Wissenschaft zu viel Gewicht beizulegen und die Exegese in eine förmliche Abhängigkeit von derselben zu bringen schien. Hier will er nun positiv zeigen, wie die Erklärung des Hexa-

Digitized by Google

emerons „durchaus voraussetzungslos", d. h. unabhängig von den Hypothesen und Ergebnissen der menschlichen Wissenschaft und auch ohne Zuhilfenahme der rasch beliebt gewordenen Visionshypothese erfolgen könne und müsse: „Die Erklärung muß sich bescheiden, mit der einer Offenbarung gebührenden Ehrfurcht lediglich die Gesetze der biblischen Hermeneutik in Anwendung zu bringen und namentlich die Bedeutung des Wortlautes darzustellen, ohne daß sie in die einzelnen Ausdrücke spekulative Möglichkeiten hineinlegte" (S. 4). „Die Exegese hat die im biblischen Schöpfungsbericht gemachte Offenbarung lediglich nach dem Sprachgebrauch der hl. Schrift oder in weiterer Auffassung nach der sprachlichen Gewöhnung desjenigen Volkes, welches den in Rede stehenden Bericht überliefert hat, zu erschließen" (S. 5). Dabei hält der Verf. fest, „daß das Hexaemeron einen rein historischen Charakter hat und als Erzählung eines geschichtlichen Verlaufes zu fassen ist" (S. 7). Diesen Grundgedanken kann man zustimmen. Sie sind im Wesentlichen richtig, ohne neu zu sein, nur hat sie der Verf. mit unerbittlicher Konsequenz und fast bis ins Extrem durchgeführt. Wenn seine Erklärung manches übergeht, was in einem Kommentar zur Genesis nicht hätte fehlen dürfen, so liegt der Grund darin, daß eben nur der Schöpfungsbericht erklärt und daran die von ihm befürwortete Methode veranschaulicht werden soll. Man kann aber dem Verf. gerecht werden, ohne einer Reihe von Einzelerklärungen zuzustimmen, die zum Theil als singulär, zum Theil als zu apodiktisch bezeichnet werden müssen. Die meisten derselben sind bereits in anderen Besprechungen namhaft gemacht, so daß sich ein weiteres Eingehen darauf erübrigt. Andererseits kann auch die schärfste Kritik nicht umhin, genug zutreffende Beobachtungen und richtige Ausführungen anzuerkennen, die der kleinen Schrift an sich wie in Hinsicht auf den im Vorwort bezeichneten Zweck Interesse und Werth verleihen. Daß sie die Frage nach der besten Erklärung des Schöpfungsberichtes nicht erledigt, zeigt schon die Thatsache, daß bereits wieder mehrere neue Beiträge und Lösungsversuche vorliegen, auf die wir zurückzukommen gedenken.

Mainz. Dr. Selbst.

Digitized by Google

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. Von W. Wilmers, Priester der Gesellschaft Jesu. Sechste verbesserte Auflage nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Aug. Lehmkuhl, Priester der G. J. Zweiter Band. Von Jesus Christus dem verheißenen Erlöser, vom hl. Geiste, von der Kirche, von der Vollendung (2—12 Glaubensartikel). Mit Gutheißung der geistlichen Obern. Münster 1902. Aschendorff. 8°. XVI. 792 S. *M.* 7.20.

Den Werth der sechsten Auflage dieses berühmten Handbuches haben wir bei Besprechung des ersten Bandes erörtert (Katholik 1902, II. 86—88). Jetzt liegt der zweite Band vor, welcher mit denselben Vorzügen theologischer Akribie, edler Darstellung und gewissenhafter Verwendung der neuen Literatur ausgestattet ist. Namentlich in Betracht kommen die Darstellungen der Lehren über die Person Christi, den heiligen Geist und die Ewigkeit der Höllenstrafen. Weil das Handbuch weitere Kreise berücksichtigt, konnte weder der Verfasser, noch der Herausgeber es als Aufgabe ansehen, allen und jeden Irrthümern, namentlich denjenigen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, welche sich an die Beantwortung der Frage: „Was dünkt euch von Christus" knüpfen. Was die in unsern Tagen aufgetretenen eschatologischen Irrthümer anlangt, zu denen auch die leider nur allzu erfolgreichen Bekämpfungen der damnatorischen Clauseln des athanasianischen Glaubensbekenntnisses im anglikanischen England gehören, so sind das doch im Grunde nur neue Auflagen des alten Origenismus. Außerdem erscheinen diese Kundgebungen nicht selten in ein solches Dunkel der Sprache gehüllt, daß man sich fragen muß: Haben die Herren sich selbst verstanden? Was hoch Noth thut, das ist die positive Darlegung, hier ist Wilmers unerreichter Meister. Vor seiner ausgezeichneten Christologie stieben die gnostischen Traumgebilde Adolf Harnacks wie Rauch auseinander. Das genüge zur Empfehlung des zweiten, vorzüglich ausgestatteten und mit einem dankenswerthen Register versehenen Bandes. Seite 330 steht adressori statt adsessori.

Confutatio Lutheranismi Danici anno 1530 conscripta a *Nicolao Stagefyr* seu *Herborneo* O. F. M. nunc primum edita a *Ludovico Schmitt* S. J. Quaracchi, ex typographia Collegii S. Bonaventurae. 1902. 8°. VIII. 320 p. L. 3.

Vor sechs Jahren hat P. Schmitt in einer eigenen Schrift (vgl. Katholik 1896, II, 464 ff.) überzeugend dargethan, daß der

Digitized by Google

räthſelhafte deutſche Theologe Nikolaus Stagefyr, der im Jahre 1530 zu Kopenhagen gegen die lutheriſchen Neuerer für die katholiſche Kirche in die Schranken trat, identiſch iſt mit dem Franziskaner Nikolaus Ferber. Letzterer, von ſeinem Geburtsorte Herborn in Naſſau gewöhnlich nur Herborn genannt, war von den däniſchen Biſchöfen zu der Religionshandlung berufen worden, die 1530 in Kopenhagen ſtattfand. Bei dieſer Gelegenheit verfaßte er eine lateiniſche Schrift, worin er die Antworten, welche die lutheriſchen Prediger auf die von den Biſchöfen gegen ſie erhobenen Klagen gegeben hatten, eingehend widerlegte. Dies Werk war damals ſchon für den Druck beſtimmt; aus unbekannten Gründen iſt jedoch die Veröffentlichung unterblieben. Daß nun P. Schmitt die treffliche Theologie nach einer Handſchrift der kgl. Bibliothek in Kopenhagen der Oeffentlichkeit übergibt, kann nur mit Freuden begrüßt werden. Iſt doch dies Werk, wie ſchon vor mehreren Jahrzehnten der proteſtantiſche Theologe Engelſtoft bemerkt hat, das größte und beſte, welches in Dänemark damals überhaupt von Katholiken verfaßt worden iſt, opus omnium maximum et optimum a Catholicis conscriptum.

Die von den Neuerern angegriffenen Lehrpunkte werden von Herborn ſehr gut vertheidigt. Manche ſeiner Ausführungen ſind auch heute noch von hohem Intereſſe, ſo z. B. jene über die Kirche, über die Rechtfertigung, den Glauben, die Werke. Bezüglich des letzteren Punktes weiſt Herborn den auch heute noch nicht verſtummten Vorwurf, daß man vor Luther eine bloß äußerliche Werkheiligkeit gelehrt habe, mit aller Entſchiedenheit zurück. Er erinnert daran, wie die Kirche ſchon durch die ſonntäglichen Evangelien und Epiſteln den Gläubigen die Wahrheit einpräge, omnia quae facimus externa opera, nisi de charitatis radice procedant, esse nihil, und ruft dann den Gegnern zu: Si non aperto mendacio hic matrem Ecclesiam calumniamini, defendite vos, excusate dictum, date vel ex omnibus unum, non modo priscis illis Ecclesiae nostrae doctoribus, verum etiam ex his quos contemptim sententiarios et scholasticos appellare soletis . . . qui aliter scripserit, aliter docuerit, aut aliter praedicaverit. (S. 92.) Bemerkenswerth iſt auch die Entſchiedenheit, mit welcher der alte Franziskaner für die päpſtliche Unfehlbarkeit eintritt: Nullus omnino Ecclesiae Romanae praesul

Digitized by Google

(qualis qualis tandem ipse vita sit ac moribus; iudicem suum habet pastorem pastorum), donec Romanus manet Pontifex (manet autem quandiu fidelis est), aberrare potest in causis Ecclesiae ac fidei ad humanam salutem necessariis, et quidem iudiciali determinatione, quam sedis auctoritate facit. (S. 187.)

Die trefflichen Erörterungen über die Kennzeichen der wahren Kirche, die uns in dieser Schrift begegnen, finden sich zum Theile schon in einem andern Werke, das Herborn im Sommer 1529 veröffentlicht hatte. Da dieselben Ausführungen auch in einer Schrift des Dominikaners Ambrosius Pelargus vom Jahre 1529 vorkommen, so läßt Schmitt die Frage offen, welcher von den beiden Theologen den andern benutzt habe (S. 264). Daß Herborn den Dominikaner benutzt hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Pelargus hat seine 1528 verfaßte Schrift zu Anfang des Jahres 1529 herausgegeben. Vgl. Historisch-politische Blätter Bd. 110. 1892. S. 9 f.

München. N. Paulus.

Wolfgang von Salm, Bischof von Passau (1540—1555). Ein Beitrag zur Geschichte des 16. Jahrhunderts, von Dr. phil. Robert Reichenberger, Priester der Diöcese Regensburg. Freiburg, Herder. 1902. 8°. VIII. 84 S. [Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgeg. von H. Grauert. II. Bd. 1. Heft.]

Eine nicht sehr umfangreiche, aber recht gehaltvolle Studie! Der Passauer Bischof dem sie gewidmet ist, war bisher nur wenig bekannt. Durch fleißige Nachforschungen in den Archiven zu München, Stuttgart und Wien hat R. nicht unwichtige Materialien zusammengebracht, die er dann zu einem anziehenden Lebensbild gearbeitet hat. Von Interesse sind besonders die Aufschlüsse, die uns hier geboten werden über Wolfgang's persönliches Verhältniß zur lutherischen Neuerung und über die Schwierigkeiten, mit denen damals die bischöfliche Reformthätigkeit zu kämpfen hatte. Wolfgang von Salm war ein edler Kirchenfürst, der von den allerbesten Absichten beseelt war und sein Amt nach Kräften treu zu verwalten suchte. Von gegnerischer Seite wurde ihm lutherische Gesinnung nachgesagt. Mit Unrecht! Der Passauer Oberhirt stand durchaus auf katholischem Boden; nur ist er hie und da in seiner versönlichen Gesinnung zu weit gegangen. Daß er z. B. den charakterlosen Humanisten Caspar Bruschius, dessen

Digitized by Google

Feindseligkeit gegen die katholische Kirche ihm nicht unbekannt sein konnte, in Passau freundlichst aufnahm und ihm eine schöne Wohnung zur Verfügung stellte, oder daß er von Jacob Ziegler, den er ebenfalls unterstützte, die Widmung einer Schrift annahm, die verschiedene unkirchliche Behauptungen enthält, kann kaum gebilligt werden. Man kann auch nicht sagen, daß Wolfgang's versöhnliche Milde für die katholische Sache von Vortheil gewesen sei. Im Gegentheil! In Passau unterhielt der Bischof mit großen Kosten eine Schule, an der vorzugsweise junge Adelige eine höhere Bildung erhielten. Die Thatsache, daß fast alle diese Adeligen später zum Protestantismus übertraten, deutet zur Genüge an, was Wolfgang mit seiner schwächlichen Versöhnungspolitik erreicht hat. Da haben die Jesuiten mit ihrem Hervorkehren des streng kirchlichen Standpunktes ganz andere Erfolge erzielt.

R. findet es „ungemein überraschend", daß Wolfgang das Interim vom Jahre 1548 in seiner Diöcese publicirte; war doch dies Interim nur für die Protestanten bestimmt. „Wenn Wolfgang das Interim verkündete, so trat er damit zu den katholischen Bischöfen in scharfen Gegensatz." (S. 23.) W. scheint indessen nicht das eigentliche Interim, sondern nur die für die Katholiken bestimmte Formula reformationis publicirt zu haben. Wohl sagt er in seinem Erlasse: Omnino volumus, ut vos in his quae nostram religionem, doctrinam ritumque ecclesiae respiciunt S. C. Maiestatis superioribus editae et publicatae *declarationi, quam Interim vocant*, atque provincialibus in hac re prius editis mandatis conformetis. Er fügt aber bei: Ne autem aliqui levioris vitae ac conscientiae latioris existiment sibi interim omnia, quae libuerint, etiam licere, ideo volumus S. C. Maiestatis *reformationis formulam*, simul ac mandatum provinciale Salzburgense, antehac publicatum et observari mandatum, iam in omnibus et per omnia repetiisse atque ... custodiri praecepisse. Demnach hat W. allem Anscheine nach nur die Formula reformationis, die man ebenfalls Interim nannte (vgl. Postina, Eberh. Billich, Freiburg 1901, S. 98) publicirt. Der auf Seite 72 und 84 erwähnte Scribenius ist der Prager Domprobst Heinrich Scribonius. Auf S. 8, Anm. 5 und S. 9, Anm. 1 muß 540 statt 350 gelesen werden.

München. N. Paulus.

Digitized by Google

R. P. Lecanuet, prêtre de l'oratoire. *Montalembert.* Tome III. L'église et le second empire (1850—1870). Deuxième mille. Paris. Ch. Poussielgue. 1902. 8°. XII. 492 pag. Frcs. 5.

Der erste Band dieses hervorragenden Werkes wurde in dieser Zeitschrift 1896. II, 270—274, der zweite 1898. II, 566 bis 570 von mir zur Anzeige gebracht. Haben sich die Zeitumstände bei unseren westlichen Nachbarn für die Pflege der Wissenschaft durch die geistlichen Orden unterdessen auch im höchsten Grade ungünstig gestaltet, dann ist es dem geistvollen Verfasser dennoch unter dem Lärm der Waffen gelungen, die Ruhe des Geistes zu bewahren und den Faden der Erzählung bis zum Hinscheiden des Helden der Biographie sicher und erfolgreich weiter zu führen. Nunmehr befindet der Leser sich in der beneidenswerthen Lage, das nicht lang gefristete, aber von den bedeutendsten Ereignissen angefüllte Leben des Grafen mit allen seinen Freuden und Schmerzen, Siegen und Niederlagen zu überschauen und sich auf diese Weise zugleich ein Bild der Geschichte der französischen Kirche von 1809 bis 1870 zu entwerfen. Ueber diesem dritten Bande lagert ein Hauch sanfter Tragik, der aber zuletzt versöhnend wirkt, indem Montalembert's tiefgläubige Gesinnung über alle Irrungen und Wandlungen seiner letzten Jahre den Sieg davonträgt.

Die drei ersten Kapitel führen die Ueberschriften: 1. Der Kampf zwischen der Assemblée und dem Präsidenten Louis Napoléon. 2. Der Staatsstreich. 3. Die Diktatur. Das Hauptinteresse des ersten Kapitels lagert sich um die Beziehungen Montalembert's zum Präsidenten der Republik, welcher damals die besten Hoffnungen der Katholiken erregte, zugleich aber auch nicht undeutlich durchblicken ließ, welche Richtung er, einmal in eine feste Stellung gelangt, einschlagen werde. Der Graf unterstützte ihn, bemühte sich, in dem zwischen der Nationalversammlung und dem Präsidenten entbrannten Streit zu vermitteln, suchte aber auch anderseits Napoléon an seine höheren Pflichten zu erinnern. Dazu gehörte namentlich die Abschaffung der organischen Artikel, die Napoléon I. dem Concordat vom 16. Juli 1801 eigenmächtig angehängt hatte. Montalembert's Gutachten hat Napoléon III. einfach zu den Akten gelegt. Das Nämliche gilt von seinen Bemühungen für Freiheit des höheren Unterrichts und das Vereinsrecht. Insbesondere wandte der Graf der Ernennung

Digitized by Google

trefflicher Bischöfe seine Aufmerksamkeit zu, wofür ihm Cardinal Antonelli ein Dankschreiben sandte (12). Der Staatsstreich, vor dem Montalembert den Präsidenten gewarnt, sodann die Einziehung der Güter der entthronten königlichen Familie Orléans, vollendeten den Bruch zwischen Napoléon und Montalembert. Nirgends erscheint der letztere größer als in seinen Reden zu Gunsten des bedrohten oder gekränkten Rechtes. Lecanuet besitzt ein besonders feines Verständniß für diese Seite seines Helden und weiß aus den Reden, wie aus dessen Briefen regelmäßig die treffendsten Stellen herauszuheben. Ungeachtet aller Bemühungen Napoléon's, wie sie in seinem Schreiben an Montalembert vom 19. Januar 1852 (49) hervortreten, blieb Montalembert zeitlebens überzeugter Gegner der Diktatur und des in seinem Wesen von ihr nur schwach verschiedenen Kaiserreiches.

Diese Haltung brachte den Grafen in Gegensatz zu Louis Veuillot, von dessen Leben der zweite Band jüngst den Lesern dieser Zeitschrift vorgelegt worden ist (1901. II, 564). Die Kapitel 4 und 5 sind geeignet, das Herz des Lesers mit tiefer Trauer zu erfüllen angesichts des Zwiespaltes der französischen Katholiken. Montalembert hat der Gang der Ereignisse Recht gegeben, indem die vier großen Anliegen der französischen Katholiken: Beseitigung der organischen Artikel, Freiheit des höheren Unterrichtes, Abschaffung der Sonntagsarbeit und Präcedenz der bürgerlichen Ehe vor der kirchlichen unerledigt blieben. In einem Briefe an Döllinger vom 30. Oktober 1853 hat Montalembert die Stellung des Kaisers zur Kirche wahrheitsgetreu gezeichnet (98). Im Gegensatz zu Montalembert, hat Veuillot, und in Verbindung mit ihm der überwiegend größte Theil der höheren und niederen Geistlichkeit zum Kaiser gestanden, wenigstens in den besseren Tagen. Beide Parteien erstrebten das Wohl der Kirche. In Einzelheiten des Kampfes zwischen Univers (Veuillot) und Correspondant (Montalembert) kann hier nicht eingetreten werden.

Kapitel 7, 8 und 9 schildern Montalembert's Aufnahme in die französische Akademie, seine Reise nach England, aus welcher die an starken Uebertreibungen leidende Schrift: Ueber die politische Zukunft Englands hervorging, seine Stellung im gesetzgebenden Körper, die geradezu unerhörten Machenschaften der Regierung, um ihm bei den Neuwahlen eine Niederlage zu bereiten, endlich

Digitized by Google

die beiden weltberühmten Preßprocesse, die ihm zweimal Verurtheilung zu Gefängniß und Geldstrafen, aber zweimalige Begnadigung durch den Kaiser eingetragen haben.

Im strahlenden Glanze eines Sohnes der Kreuzfahrer erglänzt Montalembert in Kapitel 10 als Vertheidiger des hl. Stuhles gegenüber der italienischen Revolution. Ebenso neu wie pikant sind Lecanuet's Mittheilungen über die Begegnung Montalembert's mit Cavour in Paris 1856. Einen geradezu unwiderstehlichen Reiz üben aus die Kapitel 11 und 12 mit den herrlichen Schilderungen des Familienlebens und des Freundeskreises, welcher den Grafen in seinem Hause in der Rue du Bac zu Paris, wie in seinem Schloß La Roche en Breny in der Bourgogne umgab. Dann begleiten wir ihn auf seinen Reisen durch Europa, auf denen er auch 1861 in Köln August Reichensperger und in München Döllinger besuchte. Dem letzteren erschien er wie ein rettender Engel, indem er dessen Zorn zu besänftigen sich bemühte, den Nuntius Chigi hervorgerufen, als er den ersten Odeonsvortrag über den Kirchenstaat mit vollem Recht verließ. „Vergebens", bemerkt Lecanuet, „sucht Montalembert zu vermitteln, der Nuntius zeigt sich nachgiebig, Döllinger verhärtet sich in seinem Zorn. ‚Ich werde ihn,' sagte er, ‚nicht eher wiedersehen, es sei denn, daß er sich zuvor entschuldige'" (269).

Als ein Muster besonnener Kritik ist das Kapitel mit der Ueberschrift: „Die Mönche des Abendlandes", welches Montalembert's Art der Geschichtschreibung in ihren Vorzügen und Schattenseiten darlegt. Aus Anlaß einer Besprechung dieses Werkes hat vor heute mehr denn sechszig Jahren Prévost-Paradol mit Recht bemerkt: „Ein vollkommen unparteiischer Geschichtschreiber ist ein rein chimäres Wesen, denn in die Vergangenheit tragen wir alle den Geist, der uns beseelt" (309). Wenn die Schilderung der letzten Beziehungen des Grafen zu seinem berühmten Freunde Lacordaire zu Thränen rührt, dann empfindet man inniges Mitleid mit ihm wegen seiner zwei Reden auf dem Katholikencongreß in Mecheln 1863, wegen seiner Stellung zum Syllabus und der Begünstigung gewisser Bestrebungen, welche nachmals zum Altkatholicismus führten. Vom Geiste der Gerechtigkeit und der Liebe durchweht, enthält Lecanuet's Darstellung nicht blos ernste Lehren, sondern auch bedeutende Warnungen,

Digitized by Google

die im Streit des zwanzigsten Jahrhunderts nicht ungehört verhallen sollten. Zum vorhinein entschlossen, den Bestimmungen des allgemeinen Concils sich kindlich zu unterwerfen, wünschte Montalembert allseitige Erörterung der in Betracht kommenden Fragen. Von diesem Gesichtspunkte begreift man seine sonderbare Aufforderung an Döllinger vom 7. November 1869, er möchte sich zum Concil nach Rom begeben als Theologe des Cardinals Schwartzenberg (458). Diesen Brief kann man sich noch gefallen lassen. Aber Döllinger's „refus dédaigneux" mit den denkbar bittersten Stimmungen gegen Rom ruft düstere Ahnungen wach (460).

Der ganzen katholischen Welt werden die genauen Mittheilungen über Montalembert's Gesinnungen in seiner letzten Krankheit höchst willkommen sein. „Entschlossen zu kämpfen," bemerkt Madame von Montalembert von ihrem Gemahl, „so lange man ein Recht dazu besaß, hatte er sich mit der nämlichen Aufrichtigkeit entschieden, sich der Frage der Unfehlbarkeit an dem Tage, an welchem sie entschieden würde, zu unterwerfen." „Sie werden sich äußerlich unterwerfen," sagte Jemand aus seiner Familie, „wie läßt sich diese Unterwerfung mit Ihren Ideen und Ueberzeugungen vereinbaren?" „Ich habe nichts zu vereinbaren," erwiederte er lebhaft, „ich werde meinen Willen unterwerfen, wie man denselben in allen übrigen Fragen des Glaubens unterwirft" (471).

Das herrliche Buch, dem ein Brustbild Montalembert's und ein Lichtdruck seines Schlosses La Roche zum besonderen Schmuck gereicht, sei warm empfohlen.

Aachen. A. Bellesheim.

Aus der Briefmappe des hochseligen Bischofs Dr. Conrad Martin von Paderborn. Von Dr. Christian Stamm, Geheimsekretär des Verstorbenen und Domkapitular. Mit kirchlicher Erlaubniß. Paderborn 1902. Junfermann. Albert Pape. 8°. XX. 563 S. ℳ 4.50.

Der Sammlung der Hirtenbriefe des hochseligen Bischofs Martin von Paderborn, dem „biographischen Versuch" mit der lesenswerthen Darstellung des Geistesganges und der Leiden und Kämpfe des Bekenners und der Urkundensammlung zu diesem Lebensbilde läßt Domherr Stamm in Paderborn aus der Briefmappe seines verlebten Herrn eine dankenswerthe Sammlung

Digitized by Google

folgen. Wir empfangen in vier Theilen 1. Briefe von und an die beiden Päpste Pius IX. und Leo XIII.; 2. Briefe von Cardinälen und Bischöfen; 3. von Welt- und Ordensgeistlichen; 4. aus den Kreisen der Laien. Im Anhang erscheint die beim Kölner Provincialconcil 1860 von Martin gehaltene lateinische Anrede, sodann ein Fragment eines Lebens Jesu.

Der Herausgeber hat den fremdsprachigen Aktenstücken jedesmal eine deutsche Uebersetzung und außerdem in den Anmerkungen Notizen biographischer Natur geliefert. Der Inhalt der Briefe beansprucht weit mehr als vorübergehendes Interesse, und enthält eine Quelle von geschichtlich bedeutenden Notizen für all' die großen kirchlichen Ereignisse, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ausfüllen. Besonders innig hatten sich die Beziehungen Martin's zu Pius IX. gestaltet, dessen zahlreiche Antwortschreiben in dogmatisch, kirchenrechtlich und kirchenpolitisch weittragenden Fragen äußerst lesenswerth sind. Bekanntlich gehörte Bischof Martin auf dem Vatikanischen Concil der Mehrheit nicht blos einfach als Mitglied an. Er zählte zu ihren Leitern und maßgebenden Persönlichkeiten. In dem Briefwechsel mit Cardinal Dechamps von Mecheln, dem Bischof Boudinet von Amiens, seinem Nachbar im Vatikanischen Concil, und dem Bischof Pie von Poitiers, dem Hilarius der französischen Kirche, klingen herrliche Erinnerungen an jene Zeit durch. Zwei gleich besaitete Seelen, haben Erzbischof Geissel und Bischof Martin sich in den höchsten Fragen stets verstanden und übereinstimmend gehandelt. In packender Lebendigkeit tritt uns die Gestalt des großen Cardinals von Köln noch einmal vor die Augen.

Im Kampfe gegen die wahre Cultur hat Bischof Martin als ein stürmischer Mann gegolten. Diese Auffassung wird ihm nicht gerecht. Man lese einmal die Antwortschreiben, welche der Oberpräsident der Provinz Sachsen, von Patow, auf die ihm vom Bischof zu Neujahr dargebrachten Glückwünsche zu einer Zeit richtete, wo man allerseits von den Wirkungen der Maigesetze umringt war, und man staunt über die Verehrung und Achtung, deren der Bischof in den Kreisen der hohen Beamtenschaft sich erfreute. Ebenso lesenswerth sind die vielen Briefe französischer Bischöfe über das lobenswerthe religiöse Verhalten der deutschen katholischen Soldaten (205. 211). Zu den prächtigsten Theilen gehören jene 31 Briefe, welche einer der ältesten Freunde des

Digitized by Google

Bischofs und angesehensten katholischen Schulmänner, Heinrich Bone, zuletzt Direktor des Gymnasiums in Mainz, beigesteuert hat. Nach Form und Inhalt wirken sie erquickend. Auch der zweite und dritte Anhang mit dem Fragment über das Leben Jesu verdient den Dank der Leser.

Schließlich ein Herzenswunsch. Literarische Denkmale sind Martin jetzt in Hülle und Fülle errichtet. Was noch mangelt, das ist ein Zeichen der Erinnerung im Dom zu Paderborn in Erz oder Marmor. Möchte die Zeit der Schöpfung eines solchen nicht ferne liegen. α. β.

Lebensbeschreibung des hl. Anton Maria Zaccaria, Stifters der Barnabiten. Nach dem Italienischen des Barnabiten Al. M. Teppa. Mit kirchlicher Approbation. Fulda, Commissionsverlag der Fuldaer Actiendruckerei. 1900. 227 S. 8°. *M.* 2.20.

Anton Maria Zaccaria hat in seinem kurzen Leben von 36 Jahren in Cremona, Mailand und Oberitalien überhaupt dem Sittenverfall seiner Zeit durch die Predigt des „Gekreuzigten", die Gründung der regulirten Cleriker vom hl. Paul, Barnabiten genannt, die Stiftung der „Englischen Jungfrauen", durch seine Conferenzen für Geistliche, durch seine Congregation für Eheleute und ähnliche Mittel wirksam entgegengearbeitet und ist so ein Vorläufer für das reformatorische Werk des hl. Carl Borromäus geworden. Das erzählt uns das erste Buch (S. 1—120), während im zweiten Buch der italienische Verfasser einer unschönen Sitte gemäß die Tugenden des Heiligen (S. 121—159) behandelt, woran sich einige interessante Lehren des Heiligen über das geistige Leben, die Eigenschaften eines Reformators u. ä. (S. 159 bis 189) anschließen. Zum Schluß werden noch einige Capitel (S. 189—227) den Gefährten des Heiligen, seinen übernatürlichen Gaben und der Heiligsprechung gewidmet.

Die Uebersetzung scheint sich getreu ans Original anzuschließen, wodurch sich vereinzelte sprachliche Unebenheiten, z. B. S. 83, 85, eingeschlichen haben. Inwiefern die „Bemerkungen über die Anzeichen des Verfalles der Ordenszucht" „tröstende" (S. 186) genannt werden können, ist nicht klar; gefährlich ist auch „die Armuth des Geistes" (S. 81), „der Grundstein, auf welchem

Digitized by Google

Anton Maria das geistige Gebäude des Klosters aufgeführt wissen wollte"!

Anton Maria ist zu Pfingsten 1897 von Leo XIII. kanonisirt und 1898 sein Officium und hl. Messe für die ganze Kirche eingeführt worden. Schon insofern hat vorliegende Lebensbeschreibung Interesse für unsere Zeit; noch mehr aber, weil sie das Bild eines wahren Reformators gibt und damit den Weg zeigt, auf welchem auch der modernen genußsüchtigen und stolzen Welt entgegenzuarbeiten ist.

Mainz. Dr. Hubert.

Gundlach, Dr. Georg, weil. Domkapitular in Passau, **Exercitien-Vorträge für weibliche Ordensgenossenschaften.** Herausgegeben von Dr. Anton Linsenmayer, k. Lyceal-Professor. Mit oberhirtlicher Druckerlaubniß. München. Lentner. 1901. 426 S. 8°. ℳ 4.

Wer die Philosophie der Exercitien des hl. Ignatius einmal verstanden hat, wird von dem psychologischen Ideengang derselben nicht abweichen, auch wenn er demselben Zuhörerkreis mehrere Male Exercitien zu geben hat. In letzterem Falle liegt allerdings die Versuchung nahe, etwas Neues bieten zu wollen. Unterliegt der Exercitienmeister dieser Versuchung und entfernt sich von der Anordnung des hl. Ignatius, so wird er damit die volle Frucht dieser göttlichen Uebungen nicht gewinnen, weil das den Verstand zwingende Moment fehlt. Neu werden die Exercitien ja doch wieder durch die Persönlichkeit des Exercitienmeisters, oder falls dieser derselbe ist, durch die neue Form, in welche er die alten Wahrheiten in ihrer bestimmten Aufeinanderfolge kleidet. Das thut nun der Verfasser der vorliegenden drei Serien von Exercitien-Vorträgen nicht. Wir können uns deßhalb auch des Eindrucks nicht erwehren, als ob die Klosterfrauen, welche den gesuchten und gefeierten Exercitienmeister hörten, nicht die ganze und bleibende Frucht ihrer Einsamkeit gewonnen hätten, wenn sie auch ganz gerührt, begeistert, entzückt waren.

Wir möchten das Buch demnach als Muster für Exercitien nicht empfehlen, wohl aber als fromme Lesung für Klosterfrauen und fromme Seelen in der Welt, welche gewiß großen Nutzen daraus schöpfen werden. Die Vorträge sind diktirt von einem großen Seeleneifer, dem Praxis und Klugheit nicht fehlen; die Sprache, wenn auch leider hie und da etwas süßlich, redet leben-

Digitized by Google

dig und vornehm ans Herz in einem Reichthum von Erzählungen, Citaten, Gleichnissen und Bildern, der staunenswerth ist. Alles Wünschenswerthe für eine anregende und nützliche geistliche Lesung findet sich hier zusammen.

Mainz. Dr. Hubert.

A Month's Meditations. By Cardinal Wiseman first Archbishop of Westminster. London. Burns and Oates 1900 8°. IV. 222 pag. In Leder geb. 4 shill.

Den bereits früher in dieser Zeitschrift (1899. I, 371) zur Anzeige gebrachten Betrachtungen des hochseligen Cardinals Wiseman reiht sich das in London herausgekommene neue Bändchen würdig an. Es enthält 31 Betrachtungen aus einer Handschrift im Nachlaß des Kirchenfürsten, der jetzt zum ersten Mal der Oeffentlichkeit übergeben wird. Aus welcher Periode im Leben Wiseman's diese Arbeit entstammt, ist ebensowenig mitgetheilt, wie über den Befund der Handschrift und die Person des Herausgebers. Jede Betrachtung enthält drei Punkte, von denen der erste sich überwiegend an das Gedächtniß, der zweite an den Verstand, der dritte an den Willen wendet. Daraus erhellt, daß die übliche Anleitung zum Betrachten, die für jeden Punkt alle Seelenkräfte in Anspruch nimmt, verlassen ist. In seiner ideal angelegten, gefühlvollen, weitherzigen Natur bindet der Cardinal sich an keine Methode, er wünscht nur anzuregen, damit der Leser sich dem Einfluß des hl. Geistes uneingeschränkt hingebe. Was den Inhalt der Betrachtungen angeht, so tritt das moralische Element in den Vordergrund. Hier empfangen wir Schilderungen von fesselnder Schönheit, wie die über: Grab, Hölle. Aber auch die Betrachtungen von dogmatischer Bedeutung, wie: Andacht zur Muttergottes, zu unserem Schutzheiligen, Anschauung der menschlichen Natur Christi im Himmel enthalten alte, ächte Goldkörner in neuer Fassung. Das ansprechende Bändchen empfehlen wir der akademischen Jugend, wie überhaupt höheren katholischen Erziehungsanstalten, in denen auf die Kenntniß des Englischen Werth gelegt wird.

A. B.

Digitized by Google

Walter, Dr. Josef, Stiftspropst in Innichen. Der hl. Geist in seinen Gnaden und Gaben. Ein Belehrungs- und Betrachtungsbüchlein nebst Gebetsanhang für das christliche Volk. Herausgegeben von der St. Josef-Bücherbruderschaft in Klagenfurt. Brixen, kath. polit. Preßverein 1902. X. 438 S. 8° geb. ℳ 1.50.

Nach Art seiner früheren Erbauungsbücher über den hl. Rosenkranz (6. Aufl.), das allerheiligste Sakrament (3. Aufl.), die hl. Messe (6. Aufl.) und die Andacht zum hl. Herzen Jesu hat der innig fromme Propst von Innichen nun auch ein solches über den hl. Geist herausgegeben. Im ersten Theil (S. 1—241) gibt er eine Belehrung über den hl. Geist, dessen Gnaden und Gaben, das „Widerspiel des hl. Geistes" und die hl. Firmung. Man könnte diesen Theil eine populär-dogmatische Belehrung über dieses schwierige Thema nennen, die dem Verfasser gut gelungen ist. Der zweite Theil (S. 242—365) leitet zur Verehrung des hl. Geistes an, dem sich ein Anhang von Gebeten anschließt (S. 366—438). Sind Walter's ascetische Schriften überhaupt nicht dem Alltäglichen beizuzählen, so dürfte unter den populären Schriften über den hl. Geist der vorliegenden die erste Stelle anzuweisen sein.

Mainz. Dr. Hubert.

Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. Neue Folge, herausgegeben von Dr. J. M. Raich. Hamm i. W., Breer u. Thiemann. 1902. Bd. XXI. Heft 7—12.

Wiederholt sei auf obiges populär-wissenschaftliches Organ hingewiesen, das insbesondere für Vereinspräsides eine Fülle anziehender Themata zu Vorträgen bietet, zumal jede Broschüre auch einzeln käuflich ist.

Heft 7, betitelt „Die kath. Mission in Südschantung" (v. Fr. Schwager) gibt uns einen Einblick in eine nahezu zwanzigjährige, mit Blut und Thränen reichlich benetzte ruhmvolle Thätigkeit deutscher Missionäre im „heiligen Lande" Chinas.

Heft 8, „Amerikanische Wohlthätigkeitsanstalten" (v. A. Zimmermann) ist eine lehrreiche Schilderung der wahrhaft großartigen philanthropischen Bestrebungen der Nordamerikaner, wogegen der traurige Zustand ihrer Armenhäuser und der damit verbundenen ländlichen Krankenhäuser auffällt.

Digitized by Google

Heft 9, „Also sprach Zarathustra“ (v. Dr. F. Seydl) ist eine kurze, aber feine Abhandlung über Friedr. Nietzsche's Lebenslauf, seine philosophische Entwicklung und literarische Thätigkeit, woran sich eine ernste Kritik derselben schließt.

Heft 10, „Die modernen Verkehrsmittel“ (von O. Feeg) stellt sich dar als eine längere hübsche Plauderei über Bau und Betrieb von Seeschiffen und Eisenbahnen, während Fahrrad und Automobil kurz abgemacht werden.

Heft 11, „Angelus Silesius und die christliche Mystik“ (v. R. v. Kralik). Nach einem geschichtlichen Rückblick über das Verhältniß der Mystik zur Philosophie macht uns Kralik, der gefeierte katholische Dichter Oesterreichs, mit dem berühmten Konvertiten Angelus Silesius vertraut, indem er uns in zwei seiner Werke einführt: „Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche“ und „Cherubinischer Wandersmann oder geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend“. Ersteres ward eine Quelle der schönsten Kirchenlieder (z. B. „Ich will dich lieben, meine Stärke“), aus letzterem wird eine reiche Auswahl tiefsinniger Epigramme über Gott und das mystische Leben geboten.

Heft 12, „Weckrufe zur kath. Reformbewegung“ (v. F. Norikus). Ganz aktuell und äußerst gediegen werden hier, im Gegensatz zu den in neuester Zeit vielfach gebotenen bedenklichen Reformvorschlägen, praktische Vorschläge zur Lösung der Frage gemacht, wie wir Katholiken vorwärts kommen können und sollen. Inhaltsübersicht: I. Das Apostolat der That. II. Die christliche Demokratie. III. Jugendschutz. IV. Geschlossene Vereine und öffentliche Agitation. V. Presse und Literatur. VI. Sociale Lage und sociale Taktik. VII. Führer und Führung.

T. M. R.

Digitized by Google

XXXI.
Miscellen.

1. **Katholische Familien-Bibliothek.** Zur Verbreitung guter Bücher hat sich in Mainz ein Comité gebildet. Zunächst sollen jedes Jahr drei Schriften, eine religiöse, eine belehrende und eine unterhaltende nebst einem Kalender erscheinen. Für das Jahr 1903 sind vorgesehen: Rippel, „Die Schönheit der katholischen Kirche" mit 16 bestens ausgeführten klassischen Bildern von Steinle und drei andern Meistern; ferner der erste Band einer lebhaften Reisebeschreibung von Hugo Holzamer: „Durchs neue Italien zum alten Rom"; endlich ein Erzählungsbuch mit Beiträgen von Conrad von Bolanden, M. di San Callisto und Sophie Christ. Dazu kommt ein gehaltvoller, reich illustrirter Kalender, 176 Seiten stark. Diese vier Schriften werden portofrei für Mk. 2.50 und in eleganten Leinwandbänden für Mk. 3.50 von dem Kommissionsverlag: Druckerei Lehrlingshaus Mainz versandt. Selbstverständlich setzt der äußerst billige Preis eine große Verbreitung voraus, welche diesem zeitgemäßen, unter der Protection des Hochwürdigsten Bischofs von Mainz stehenden Unternehmen dringend zu wünschen ist Die Ausstattung dieser Schriften gereicht der jungen Druckerei des blühenden Mainzer Lehrlingshauses zur Ehre. Als Weihnachtsgabe wird dieser Anfang einer Familien-Bibliothek in allen katholischen Familien für Groß und Klein höchst willkommen sein.

2. **Der Superintendent Lic. Dr. Albert** zu Grimma hat zu Gütersloh eine kurz gefaßte Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther herausgegeben. Der 3. Theil behandelt: „Die Blüthezeit der deutschen Predigt im Mittelalter 1100 – 1400."

Trotz des vielversprechenden Titels beginnt das Vorwort: „Martin Luther ist der erste evangelische Prediger deutscher Zunge[1]). Das ist das Ergebniß meiner Untersuchung der mittelalterlichen Predigt in Deutschland. Waren die ältesten Predigten weder evangelisch noch deutsch, so sind die deutschen Predigten auch in der Blüthezeit nicht evangelisch gewesen in dem Sinne, daß sie den Inhalt der christlichen Verkündigung im Gottesdienst von dem Evangelium, von der Bibel,

1) Durch Albert selbst gesperrt.

Digitized by Google

hätten bestimmen lassen. Der Leser soll nicht erwarten, hier Reformatorengestalten vor der Reformation kennen zu lernen. Er soll aber auch nicht fürchten, Christenthum ohne Leben zu finden. Eine sich stetig fortentwickelnde Geistesarbeit zeigt uns die Predigt des Mittelalters. Da die auf Aneignung weltlicher Macht gerichtete und von dem Geiste heidnischer Philosophie beeinflußte römische Kirche im Widerspruch mit der Lehre des Herrn stand . . . ., mußte ein Bruch erfolgen. Alles trieb einer Reformation zu . . . . Gerade durch eingehende Kenntniß und gerechte Würdigung der mittelalterlichen Predigten lernt man erst recht verstehen und schätzen, was ein Luther unserem Volke gebracht, welch eine große Sache es ist, daß er der erste evangelische Prediger deutscher Zunge geworden." So das Vorwort.

Jedenfalls kann man es als Curiosum bezeichnen, wenn der Titel von „Blüthezeit der deutschen Predigt" spricht, das Vorwort jedoch den Inhalt dieser Predigten als unevangelisch und vom Geiste heidnischer Philosophie beeinflußt hinstellt. Und wie weit ist die heutige „evangelische Predigt" mit ihrer Zuhörerschaft gekommen?

3. **Die Bibel im praktischen Leben der Protestanten.** Man sollte bei der immer wiederholten Betonung vom Lesen der Bibel auf protestantischer Seite meinen, damit sei das Mittel gegeben, alle Bekenner, auch die liebe Jugend, aufs engste an Christi Lehr und Gebot zu fesseln. Dem ist aber nicht so, wie folgende freimüthige Aeußerung des protestantischen Geistlichen Ehlers über die Zustände in der Mainstadt Frankfurt darthut: „Die überwiegende Mehrzahl der Konfirmanden hat nach der ersten Abendmahlsfeier die Kirche überhaupt nicht mehr besucht, zumal die Knaben fanden, daß Pfarrer, Predigt, gottesdienstliche Feier, auch die Bibel, welche sie kaum kannten, ihnen nichts zu bieten hätten. Versuchten die Pfarrer ihre Konfirmanden zu sammeln, so kam von 10 kaum einer und von diesen wenigen fielen die meisten bald ab, nach einem Jahre waren ihrer 3 oder 4 übrig" [1]).

Wir freuen uns keineswegs über solche Zustände, aber zu denken geben sie uns doch. F. F.

1) Zeitschr. f. prakt. Theol. 20. Jahrg. (1898) S. 137.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhne in Mainz.

Digitized by Google

XXXII.

Der englische Erzpriester-Streit (1598—1602)[1].

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Wie tiefgreifend und verderblich auch die Wirkungen der religiösen und politischen Umwälzungen während des 16. Jahrhunderts für die katholische Kirche im vereinigten Königreiche Großbritannien und Irland sein mochten, so berührt den Forscher fast noch melancholischer die Thatsache, daß die katholische Geistlichkeit, zeitweilig in sich gespalten, der Sache der Religion den schwersten Schaden zugefügt hat. Seit dem 18. November 1558, an welchem Königin Elisabeth den Thron bestiegen, hatte die mit wachsender Schärfe entwickelte kirchenpolitische Gesetzgebung der alten Kirche die Lebensadern unterbunden. Hinrichtungen und Geldstrafen hatten die renitenten Priester und Laien unter das Joch der königlichen Suprematie vergebens zu beugen gesucht. Da erhob sich gegen den Ausgang des Jahrhunderts ein neuer Feind der Katholiken. Es waren die banalen Streitigkeiten, welche Clerus und Laien, Weltgeistliche und Ordenspriester, den Erzpriester und die ihm untergebenen Gehilfen von einander trennten. Die Königin, wie ihr Minister Cecil (Lord Burghley) hätten ihr innerstes Wesen verleugnet und wären allen Grundsätzen ihrer Kirchenpolitik untreu geworden, wenn sie in diese Streitigkeiten nicht eingegriffen, die Parteien nicht gegeneinander

1) *The Archpriest Controversy.* Documents relating to the Dissensions to the Roman catholic Clergy, 1597—1602. Edited from the Petyt MSS. of the Inner Temple by *Thomas Graves Law* Librarian of the Signet Library, Edinburgh. Printed for the Camden Society. 1896. Vol. I. XXVII. 248 pag. Früher erschienen von demselben Verfasser: 1. The Catechism. of John Hamilton, Archbishop of St. Andrews 1552. Edited with Introduction and Glossary. Oxford 1884. Vgl. darüber meine Besprechung in der Literar. Rundschau 1885. Sp. 5. 2. A historical Sketch of the Conflicts between Iesuits and Seculars in the Time of Queen Elizabeth. London 1889. Vgl. darüber A. Zimmermann in der Zeitschrift für kathol. Theologie 14 (1890) 556, sowie John Morris in Dublin Review III. Series 23 (1890) 243. 3. Documents illustrating Catholic Policy in the Reign of James VI 1596—98. Vgl. darüber Dublin Review 114 (1894) 482.

Digitized by Google

aufgehetzt und diese ganze betrübende Erscheinung im Interesse der Alleinherrschaft der Staatsreligion nicht ausgebeutet hätten.

Auf den ersten Blick legt sich der Wunsch nahe, das Andenken an jene Zwistigkeiten möchte im Meer der Vergessenheit bestattet werden. Nach Lage der Verhältnisse jedoch scheint dieses an sich berechtigte Verlangen sobald keine Erfüllung gewinnen zu können. Akatholische Gelehrte sorgen von Zeit zu Zeit dafür durch die Veröffentlichung interessanter Aktenstücke, welche, mit zum Theil irreführenden Einleitungen versehen, jene traurigen Begebenheiten der Aufmerksamkeit des Publikums auf's Neue dringend empfehlen. Nur dürftig ist dabei die Absicht verhüllt, die Voraussetzungen, von welchen die damaligen Katholiken zum Theil ausgingen, als maßgebend für alle Zeiten und Verhältnisse hinzustellen und deren Verwendung in unseren Tagen verständnißinnig zu betonen. Dieser Zweck ist aber gänzlich verfehlt. Vom Standpunkt einer ernsten Forschung aus kann man Mr. Law nur innigen Dank für seine neueste Sammlung von Urkunden abstatten, denn die Politik des Vertuschens hat noch nie der Wahrheit nachhaltige Dienste geleistet. Die neuen Dokumente liefern den unwiderleglichen Beweis, daß der damalige Streit bei weitem nicht jene Bedeutung besaß, die man heute ihm beilegen möchte, daß hüben und drüben Schwächen vorhanden waren und Fehler begangen wurden, und daß nur dem energischen Eingreifen des Apostolischen Stuhles die Erhaltung des Katholicismus in England unter so gefahrvollen äußern, wie innern Verhältnissen zu danken ist.

Mr. Law hat seine neue höchst lehrreiche Publikation, die sich an seine Schrift „Jesuiten und Weltgeistliche unter Königin Elisabeth" enge anschließt, im Namen und Auftrag der Camden Society ans Licht gestellt. Die Provenienz der Urkunden bestimmt sich dahin, daß dieselben 1707 von Sir William Petyt, dem Hüter der Urkunden des Tower in London, der Bibliothek des Inner Temple vermacht und dann vor wenigen Jahren im zweiten Bericht der Commission zur Veröffentlichung geschichtlicher Manuskripte wieder ans Licht gezogen wurden. Nicht unbegründet erscheint die Vermuthung, daß diese Urkunden dem Kreise der englischen Appellanten, also jener Männer entstammen, welche gegen die Ernennung Blackwells zum Erzpriester an Clemens VIII. Berufung einlegten, andererseits aber zu den

Digitized by Google

Vertretern der englischen Regierung die engsten Beziehungen unterhielten. Der Geheimrath der Königin, der Minister Robert Cecil, und der anglikanische Bischof Bancroft von London gehörten zu den Freunden und Beschützern dieser Leute.

Die hier vorgelegten Urkunden, deren Thatsachen in London und Rom ihren Schauplatz haben, beginnend mit dem Jahre 1597 und endigend mit 1602, zerfallen in fünf Abtheilungen: 1. der Streit mit den Jesuiten 1597—1598. 2. Blackwell's Autorität in Frage gestellt 1598—1599. 3. Die beiden Deputirten in Rom, Dezember 1598 bis April 1599. 4. Wiederaufleben des Streites Juni 1599 bis Juni 1601. 5. Verhandlungen mit der Regierung. Einem zweiten Band hat der Herausgeber die Veröffentlichung der Streitschriften der Appellanten aus dem Jahre 1601 vorbehalten, welche bis jetzt aus dem Grunde ungedruckt blieben, weil Clemens VIII. zur Beruhigung der aufgeregten Gemüther die Drucklegung weiterer Broschüren strengstens verpönte. Während aber die Urkunden nur in ihrem ersten Theile hier bekannt gegeben werden, erstreckt sich die Einleitung auf die Gesammtheit der Aktenstücke. Mr. Law befindet sich hier auf einem Gebiete, welches er mehr als einmal schon bebaut hat, das aber für ihn, den vormaligen Ordensmann, nicht unbedeutende Gefahren zu Einseitigkeiten und schiefen Urtheilen besitzt. Daß er denselben dann und wann erlegen, möchte ich nicht in Abrede stellen. Seine Auslassungen über die Berufung Blackwell's zum Erzpriester der englischen Mission, seine Beurtheilung des Cardinals Cajetan, des Protektors der englischen Katholiken, sowie seine Bemerkungen über die angebliche Politik der englischen Jesuiten zu Gunsten Philipp II. von Spanien, über ihr seelsorgliches Wirken und ihre Stellung zur Berufung Blackwells zum Erzpriester ermangeln der erforderlichen Objektivität. Glücklicherweise enthalten die Urkunden Beweise in Hülle und Fülle gegen die von Law beliebten Kritiken.

Zum bessern Verständniß der Urkunden ist hierorts nothwendig, an einige Thatsachen der voraufgehenden Jahrzehnte zu erinnern. Die ersten Anfänge der Zerwürfnisse der englischen Katholiken liegen im Jahre 1578 und gaben sich kund im englischen Colleg in Rom. Die Studenten, mit dem Rector unzufrieden, lehnten sich auf und verlangten einen Jesuitenpater zum Vorsteher. Kaum war ihrem Wunsche entsprochen, da wurde

Digitized by Google

die neue Autorität, die sie herbeigesehnt, ebenfalls gestürzt. In England selbst blickten nicht wenige Weltgeistliche mißgünstig auf die Thätigkeit der Jesuiten. Man machte ihnen zum Vorwurf, daß sie in den ihrer Leitung unterstellten Collegien die besten Kräfte für den Orden zu gewinnen suchten, daß sie, Politik und Religion mit einander verquickend, spanische Interessen über die des Vaterlandes stellten, daß sie endlich als festgeschlossene Körperschaft ihre unverkennbaren Erfolge in der englischen Mission zur Ausübung einer Art von geistlicher Tyrannei mißbrauchten, unter deren Druck die englische Weltgeistlichkeit schmachtete[1]). Es ist zu beachten, daß diese Anklagen, welche Law in der Einleitung mit nicht geringer Behaglichkeit erörtert[2]), in seinem Urkundenwerk durchaus keinen Stützpunkt finden.

Auch der Wirren unter den im Schloß Wisbeach eingekerkerten Priester ist kurz zu gedenken. Um der durch das Gefängnißleben erzeugten religiösen Erschlaffung ein Heilmittel zu bereiten, verbanden sich einige Priester daselbst unter Leitung des Jesuiten Weston zu einer Art von religiösem Verein mit bestimmten Regeln. Eine Minderheit von zwölf Geistlichen legte Verwahrung ein, bekämpfte die Autorität Westons, mied ängstlich jeden Verkehr mit den übrigen Amtsbrüdern und bezeichnete das Ganze als das Ergebniß jesuitischer Ehrsucht. Westons ideale Geistesrichtung und seine erprobte Standhaftigkeit in Ertragung schwerer und langjähriger Leiden im Staatsgefängniß des Tower in London, worüber ich mich vor Jahren eingehend verbreitet habe[3]), schließen eine solche Annahme zum vorhinein aus.

Unterdessen erneuerten sich die Wirren im englischen Colleg zu Rom 1597 mit solcher Heftigkeit, daß der Papst den Jesuiten Parsons, den obersten Vorsteher der Jesuitenmission in England und Visitator der englischen Collegien auf dem Festlande, aus Spanien kommen ließ[4]). Seiner Energie gelang es, die Gemüther im Colleg zu beruhigen, dessen Leitung er dann übernahm.

1) Month 89 (1897) 38.

2) Archpriest Controversy XV.

3) Histor.-pol. Blätter 76 (1875) 848—868: William Weston.

4) Ueber die den Akten der spanischen Nuntiatur des Vatikanischen Archivs entlehnten belobenden Zeugnisse des Nuntius Cajetan in Madrid, und des Benediktinerabtes von Valladolid zu Gunsten des aus Spanien nach Rom reisenden P. Parsons, vgl. meine Schrift: Wilhelm Cardinal Allen. Mainz 1885. S. 289—290.

Digitized by Google

An dieser Stelle greifen die Dokumente des Bandes ein, von denen wir selbstverständlich nur die bedeutendsten dem Leser vorführen können. In erster Linie erwähnen wir die Erwiderung Clemens VIII. an die nach Beendigung des Aufstandes im englischen Colleg vor ihm zugelassenen englischen Priester. In sehr ernster Sprache tadelte der Papst die Wirren des Collegs, die ihm großen Schmerz bereitet. Sollten Theilnehmer an dem Aufstand sich in seiner Gegenwart befinden, so bemerke er ihnen, daß sie in England nichts Gutes stiften könnten, wenn sie nicht dem Geiste des Stolzes und des Streites entsagten. Als er den in den Seminaraufruhr tief verwickelten Priester Hillus bemerkte, bedeutete er demselben: „In jeder Weise empfehlen wir euch die Eintracht mit den Vätern der Gesellschaft Jesu in England [1])."

Die unbedingte Nothwendigkeit dieser Sprache des Papstes erkennt man unschwer bei auch nur oberflächlicher Kenntnißnahme der 61 Punkte umfassenden Anklageschrift, welche die Geistlichen Gifford und Paget nebst andern gleichgesinnten Männern an Papst und Cardinäle nach Rom gegen die Jesuiten gesandt hatten [2]). Es sind echte Jesuitenfabeln, die manchmal an offenen Wahnsinn (8—10) streifen und zum Theil an den „Spectator" der Münchener Allgemeinen Zeitung im Jahre 1897 erinnern. Ihnen steht gegenüber eine Widerlegung von majestätischem Ernst und einer fesselnden Macht, die nur in der Ruhe des guten Gewissens ihre Wurzel haben konnte. Es ist der lateinische Brief vom 1. März 1598 des Provincials der englischen Jesuiten, P. Garnet, an die gesammte Weltgeistlichkeit Englands. „Achtzehn Jahre," bemerkte er, „sind verflossen, seit wir landeten, um uns euch anzuschließen, die ihr im Weinberge des Herrn so edelmüthig arbeitet. In diesem Zeitraum haben wir derart gewirkt, daß wir euere Liebe zu uns erfahren, anderseits aber auch bemüht waren, jedem von euch die ihm gebührende Ehre zu erweisen, jedem von euch nach Kräften beizustehen, die in unserer Macht stehenden Dienste euch zu erweisen und alle mit solcher Liebe zu umfassen, deren die Seele des Menschen fähig ist. Das bezeugt uns unser Gewissen, und ich zweifle

1) Archpriest Controversy 4.
2) L. c. 7—15.

Digitized by Google

keineswegs, daß viele aus euch bekunden werden, daß keiner eine gerechte Klage wider uns erheben kann. Damit wollen wir nicht behaupten, daß all unsere Handlungen tadellos seien, denn wir alle sind sterbliche Menschen. Indeß wie schwach und unvollkommen wir auch sein mögen, so wünschen wir uns besser als wir sind, und eure Liebe zu uns hat uns vor dem Verbrechen bewahrt, euch mit Wissen und Willen zu beleidigen[1])."

Die Uebernahme der Leitung des englischen Collegs in Rom durch P. Parsons fand natürlich in den Kreisen der Gegner des Ordens heftigen Widerspruch. Die den Statuten beigefügten neun Artikel suchten den Haupteinwänden zu begegnen, insbesondere wurde dem Beichtvater unter Strafe des Bannes untersagt, einen Alumnus zum Eintritt in einen Orden zu bewegen[2]). Außerdem widerlegte P. Parsons in einem sehr lesenswerthen Briefe an P. Garnet die Einwände gegen die Leitung des Collegs durch den Orden[3]). Dagegen erhob sich der englische Geistliche Mush in einem höchst leidenschaftlichen Schreiben, welches nicht gegen, sondern für die Jesuiten spricht[4]). Der eben angezogene Brief von Parsons gestattet keinen Zweifel darüber, daß die pädagogischen Grundsätze, welche der Orden im englischen Colleg zur Anwendung brachte, mit denjenigen, welche für die Leitung des deutsch-ungarischen Collegs in Rom maßgebend waren, genau sich deckten. Der Grund der Wirren lag nicht in der Art der Leitung des Collegs. Er wurzelte in dem Geiste falscher Unabhängigkeit, den die Studenten aus den häuslichen Verhältnissen der englischen Heimath mitbrachten und empfing, wenn nicht alle Kriterien trügen, seine Nahrung durch die selbst in die Einsamkeit der Collegien dringenden Umtriebe der Sendlinge der englischen Regierung.

Schwere Nachtheile brachte der Sache der Religion und der Disciplin der Geistlichkeit der Mangel einheitlicher Leitung eines rechtmäßigen Oberhauptes, welches die Kirche nach außen zu vertreten und im Innern Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten hatte. Die Verwilderung, welche die religiöse Umwälzung unter Königin Elisabeth im Gefolge hatte, ließ den Mangel einer hierarchischen

1) Archpriest Controversy 18.
2) L. c. 16.
3) L. c. 21.
4) L. c. 38.

Digitized by Google

Organisation um so fühlbarer hervortreten [1]). Mehrfach in Rom angestellte Bemühungen zur Hebung dieses Mißstandes durch Berufung eines Bischofs konnten aus wichtigen Gründen keine Beachtung finden. Auch diese Thatsache gaben Manche dem in Rom einflußreichen Jesuiten Parsons zur Schuld. Diese Behauptung entbehrt indeß aller Begründung und steht mit offenkundigen Thatsachen in Widerspruch. Als Parsons mit dem sel. Campion 1580 in die englische Mission eintrat, baten sie Gregor XIII., er möchte den Bischof Goldwell von St. Asaph in Wales ebenfalls zur Reise nach England bestimmen. In Paris angelangt, verlor Goldwell den Muth und kehrte zum Schmerz des Papstes nach Rom zurück. Tierney spendet in seiner Ausgabe von Dodd's englischer Kirchengeschichte ein Dokument vom Jahre 1597, worin Parsons den Papst Clemens VIII. um Bestellung eines Bischofs für England bat [2]). Und Dr. Array schreibt aus Rom an Blackwell, Clemens VIII. habe nach Anhörung des Gutachtens der Inquisition das Gesuch Parsons um Berufung von Bischöfen für England aus wichtigen Gründen abgelehnt [3]). Und ebensowenig wie die Vereitelung der Wiederherstellung der englischen Hierarchie kann Parsons die Berufung Blackwells zum Erzpriester nachgewiesen werden.

Die Folge war, daß eine Reihe von Geistlichen sich zu einem Vereine mit bestimmten Regeln unter einem durch Wahl erkorenen Vorsteher zusammenthaten. Die Hauptrolle in dieser unkanonischen Association spielten ausgesprochene Gegner der Jesuiten.

An dieser Stelle helfen uns die Urkunden der zweiten Abtheilung, welche mit der Berufung der Geistlichen George Blackwell zum Erzpriester und der Bekämpfung dieser Thatsache durch mehrere englische Priester sich befassen. Das von Clemens VIII. ernannte neue Oberhaupt der englischen Kirche sollte nicht Bischof sein. Diese Bestimmung, in Verbindung mit

1) Ueber die beiden letzten Mitglieder der alten katholischen Hierarchie Englands Thomas Watson, Bischof von Lincoln, gest. 1584 im Gefängniß von Wisbeach, und Thomas Goldwell, Bischof von St. Asaph, gest. in Rom 1585 vgl. meine Artikel in den Histor.-pol. Blättern 80 (1877) 863 ff. u. 962 ff.

2) Tierney's Dodd III, pag. CXVII.

3) Archpriest Controversy 120.

Digitized by Google

der officiellen Bekanntmachung der Berufung vermittels eines Briefes des Cardinals Cajetan rief den hellen Zorn der Association hervor. Die Ernennung, so betonten diese Leute, verstoße gegen das Kirchenrecht, da sie einem Cardinal nicht zustehe. In einer Bulle, oder einem Breve hätte die neue Anordnung erfolgen sollen. Und was die Person Blackwell's betreffe, so ermangele er der für die fruchtbare Bekleidung des Postens erforderlichen Eigenschaften, sei ein Parteigänger der Jesuiten und habe vom Cardinal privatim die Anweisung empfangen, den Rath der Obern der Jesuiten in allen wichtigen Fragen zu folgen. Anderseits erklärten die Gegner der Association die Bekämpfung der Autorität Blackwell's durch gekränkte Ehrsucht. Man wünschte ein geistliches Oberhaupt. Kaum hatte man wahrgenommen, daß die Association übergangen wurde, da lehnte man den Erzpriester ab.

Die von Law mitgetheilten Urkunden, welche den Widerstand gegen Blackwell beleuchten, können lediglich unser tiefes Bedauern in dem nämlichen Maße erregen, wie die Behandlung der Opponenten durch den Erzpriester selbst. Blackwell's Sprache in seinen Briefen an die Gegner ist heftig, nicht selten wird er sogar persönlich und die Folge war, daß er statt zu versöhnen, nur noch mehr reizte[1]). Besonders scharf ist dessen Brief an den Opponenten Colleton. Der Vorwurf des Schisma dürfte unbegründet sein, aber unzweifelhaft ist doch wahr, daß leise Anfänge zu einem solchen sich kundgaben. Blackwell's Gegner zahlten sofort mit gleicher Münze. Man lese die heftigen Briefe von Bluet an den Erzpriester[2]), insbesondere aber die dreißig Gründe Watson's, „daß wir Blackwell's Erzpriesterwürde in Gewissen und Billigkeit nicht anzuerkennen vermögen“[3]). Hier stehen einem die Haare zu Berge. Febronianismus und Josephinismus sind Kinderspiel gegen die Revolution, welche Watson in das Kirchenrecht einführen möchte. Wer solche Grundsätze vorzutragen wagte, war reif für Königin Elisabeths kirchenpolitische Gesetzgebung. Und der nämliche Geist der Unbotmäßigkeit, verbunden mit einem Zug von Hohn, durchwaltet die Bedingungen,

1) Archpriest Controversy 73.
2) L. c. 77.
3) L. c. 90.

Digitized by Google

unter welchen man sich zur Anerkennung Blackwell's bereit finden lassen wollte.

Die Opposition wandte sich nach Rom, wo die beiden Deputirten William Bishop und Robert Charnock vom Dezember 1598 bis zum April 1599 die Gründe für die Nicht-Anerkennung des Erzpriesters zu entwickeln suchten. Hier legten dieselben aber ein solches Benehmen an den Tag, daß der Papst sie mit Arrest im englischen Colleg bestrafte und ihnen aufgab, ihre Vertheidigung schriftlich niederzulegen. Das geschah in den Puncta principalia, welche die Wünsche der Partei mit einer Schärfe zum Ausdruck brachten, die einem Gallikaner Ehre machen würde [1]). Die in Rom bestehende tiefgehende Abneigung wider die beiden Abgesandten Bishop und Charnock steigerte sich, als auch Blackwells Vertreter vor dem päpstlichen Fiskal Acarisio schwere Anklagen wider dieselben widerlegten und ihre letzten Ziele enthüllten [2]). Einen Blick in das Treiben der Gegner Blackwell's gewährt die von Haddo und Arrey wider die beiden Deputirten eingereichte Anklageschrift [3]), auf die Charnock in beleidigender Weise antwortete [4]). Der Lehrkörper des englischen Collegs in Douai dagegen stellte Blackwell das ehrenvollste Zeugniß aus [5]). Am 6. April 1599 erging ein päpstliches Breve, welches Blackwell in seiner Stellung bestätigte und seine Ernennung als von Anfang an gültig erklärte. Bishop und Charnock durften nicht nach England zurückkehren, jenem wurde Paris, diesem Pont-à-Mousson in Lothringen als Wohnort angewiesen.

So war denn der unglückselige, für die sittliche und ascetische Höhe der katholischen Geistlichkeit in England nicht vortheilhaft zeugende Streit mühsam beendet. Leider loderte die Flamme der Zwietracht alsbald von neuem auf, wozu derjenige Mann nicht am wenigsten beitrug, welcher den stärksten Grund hatte, ein mildes und versöhnliches Benehmen an den Tag zu legen. Von der unterlegenen Partei das Schuldbekenntniß des Schisma fordernd, begegnete Blackwell dem heftigsten Widerstand. Sein Begehren wurde abgelehnt und am 17. No-

1) Archpriest Controversy 126—128.
2) L. c. 115.
3) L. c. 129.
4) L. c. 137.
5) L. c. 134.

Digitized by Google

vember 1600 an den heiligen Stuhl Berufung durch dreiunddreißig Priester eingelegt, die fortan den Namen der Appellanten empfingen, welcher dann auf die ganze Partei überging. Die Renitenten stützten sich namentlich auf die Pariser Sorbonne, welche auf eine Anfrage erwidert hatte, Schisma liege nicht vor. Jetzt folgte eine heftige Streitschrift der andern. Der Jesuitenpater Lister hielt die Anklage auf Schisma in einer Broschüre „Adversus factiosos" aufrecht[1]), die Gegner der Jesuiten und des Erzpriesters druckten und veröffentlichten, ohne Zweifel mit Genehmigung des anglikanischen Bischofs Bancroft von London 1. die Declaratio motuum, welche der Geistliche Mush dem Papst widmete, 2. die Relatio compendiosa, welche der Geistliche Bagshawe an die Inquisition richtete, endlich 3. die für englische Kreise berechneten Copies of certain Discourses von Bishop und andern[2]). Der Geistliche Bluet, ein Hauptgegner Blackwell's, wurde sogar von der Königin Elisabeth in Audienz empfangen und erreichte beim Geheimrath, daß die vier Priester Bagshawe, Champney, Bluet und Barneby zeitweilig „verbannt" wurden, um in Rom die Berufung durchzuführen[3]).

Schon am 17. August 1601 erging ein päpstliches Breve, welches den Streit beendete. Blackwell wurde ebenmäßig getadelt wie die Appellanten, die Schrift des Jesuiten Lister und andere Broschüren wurden verboten und jede weitere Veröffentlichung über den Streit untersagt. Keine Partei gehorchte. Die Appellanten waren außerdem unermüdlich in Rom thätig, wo die Cardinäle am 4. April 1602 eine Sentenz des Inhalts erließen, die Appellanten seien des Schisma's nicht schuldig und hätten ihre Facultäten nicht verloren. Das Endurtheil erging am 5. Oktober 1602. Alle für die Gegenpartei beleidigenden Schriften wurden verboten, den Parteien unter den schwersten Strafen Stillschweigen auferlegt und unter der nämlichen Androhung der Verkehr mit Andersgläubigen zum Nachtheil der Katholiken verpönt. Insofern siegten die Appellanten, als Blackwell von der Verpflichtung entbunden wurde, in wichtigen Fragen den Rath

1) Lister verfaßte die Schrift, daß er sie auch veröffentlicht, wird sogar von Law in Abrede gestellt. Nach ihm erscheint sie zuerst gedruckt in Bagshawe, Relatio compendiosa. Law, Documents XXV.

2) Archpriest Controversy XX.

3) L. c. XXI.

Digitized by Google

des Obern der Jesuiten einzuholen, und ihm aufgegeben wurde, bei den drei nächsten Vacaturen seine Berather aus den Kreisen der Appellanten zu ergänzen [1]). Zur Ehre der Appellanten sei übrigens die Thatsache erwähnt, daß sie sich dem Papste unterwarfen, und einige derselben nachmals zu hohen Stellungen in der Kirche gelangten, so William Bishop, das anerkannte Haupt der Appellanten, welcher die Würde eines Titularbischofs und ersten apostolischen Vikars von England empfing. Diese Berufung gründete in der Hoffnung, die englische Regierung werde ihm keine Schwierigkeiten bereiten, während man ihn in Rom als weit maßvoller denn viele seiner Freunde kennen gelernt [2]).

Bei der Beurtheilung der angezogenen betrübenden Thatsachen, welche eine der Hauptursachen des Niedergangs des Katholicismus unter Königin Elisabeth (1558—1603) bilden, ist vor allen Dingen die Zahl der Unzufriedenen ins Auge zu fassen. Sie ist verschwindend klein. Die Zahl aller katholischen Weltgeistlichen betrug damals in England über dreihundert, von welchen nur eine geringe Minderheit sich gegen Blackwell empörte. In ihren Erklärungen vor den römischen Behörden schätzten die beiden Geistlichen Array und Haydock als Vertreter Blackwell's die Zahl der Opponenten auf zehn, höchstens zwölf. In der nämlichen Richtung bewegt sich die Sprache eines der hervorragendsten Mitglieder der englischen Geistlichkeit, des Präsidenten des englischen Collegs in Douai, Richard Barrett, ferner die des Dechanten von Courtrai, John Wright und des Cardinals Cajetan. Außerdem betonen Cajetan und Barrett, daß der englische Klerus der Ernennung Blackwell's freudig zugestimmt habe [3]).

Die kanonistischen Grundsätze der Appellanten glichen dem seichtesten Febronianismus wie ein Tropfen Wasser dem andern. Für die Geistlichkeit forderte man die Befugniß zu freier Wahl der Obern, diese zu bestätigen sei Pflicht des Papstes [4]). Jedes abweichende Verfahren enthalte eine Verletzung der altenglischen Freiheiten und werde mit Auflehnung

1) Archpriest Controversy XXIII.

2) Month 89 (1897) 41.

3) Archpriest Controversy 134, 135.

4) L. c. 127: Quod nullus episcopus invitis aut non petentibus clericis ordinari debeat a Summo Pontifice in ullo loco.

Digitized by Google

beantwortet werden. In den von den Vertretern der Appellanten in Rom aufgestellten „Hauptpunkten" kehren diese grundstürzenden Ansichten wieder, und in den „Bedingungen zum Ausgleich" wurde betont, „weder der Erzpriester noch seine Assistenten dürfen anders als durch Wahl unserer Körperschaft künftig ernannt werden" [1]).

Den an der Verfassung der Kirche rüttelnden Grundsätzen der Appellanten entsprach vollkommen ihre kirchenpolitische Haltung. Ihren Gegnern, insbesonders den Jesuiten, warfen sie Hinneigung zu Spanien sammt der Nebenabsicht vor, die ganze Weltgeistlichkeit ihrer Aufsicht und ihrem Einfluß zu unterstellen. Wie ich im Leben des großen Cardinals William Allen gezeigt, vermochten die englischen Katholiken sich nie mit dem Gedanken zu befreunden, als könne die Kirche, welche mit den Schicksalen und der Entwicklung des englischen Volkes seit einem Jahrtausend auf das engste verschmolzen, gänzlichem Untergange geweiht werden. Elisabeths Schreckensherrschaft betrachtete man vielmehr als eine Periode des Uebergangs und nährte die Hoffnung, ein katholischer Regent werde nach ihrem Tode die Krone empfangen. Dabei dachte man an Maria Stuart oder an die Infantin Clara Eugenia Isabella, Tochter Philipps II. und nachherige Statthalterin der Niederlande, oder auch an Maria Stuarts Sohn, Jakob VI. von Schottland [2]). Daß der Jesuitenpater Parsons, der aber ständig im Auslande weilte, in einer früheren Zeit als die hier in Betracht kommende, in dieser Richtung thätig war, soll nicht geleugnet werden. Daß die in England lebenden Jesuiten, und zwar als solche, dieselbe Wirksamkeit entfalteten, wird von Mr. Law in Uebereinstimmung mit den Appellanten behauptet, aber ohne die mindeste Spur eines Beweises.

Dagegen deckt die neue Sammlung von Urkunden im Leben der Appellanten eine Seite auf, welche sehr dunkle Schatten auf sie fallen läßt und die wider ihre Gegner von ihnen erhobenen Vorwürfe als wenig glaubwürdig darstellt. Die Appellanten unterhielten fortwährend Beziehungen zur Regierung der Königin, an deren Händen soviel katholisches Blut klebte und die einen Apparat von Gesetzen zur Niederwerfung des

1) Archpriest Controversy 98: The Condicions of Yielding.
2) Wilhelm Card. Allen 125 ff.

Digitized by Google

Katholicismus aufboten, der an ausgesuchter Grausamkeit alles ähnliche überbot. Garnet, ein genauer Kenner der Verhältnisse, führte diese ebenso schimpflichen, wie gefährlichen Zwistigkeiten im katholischen Lager sogar auf geheime Einwirkungen der Regierung zurück, welche der Aufschwung der Kirche beunruhigte [1]). Bischof Bancroft von London spielte eine Hauptrolle dabei. Der sogen. Verbannung von vier Priestern zur Durchführung der Berufung in Rom wurde schon gedacht. Im Privatverkehr nannten die Appellanten diese verständnißinnige Berührung mit den leitenden Regierungskreisen „Berufung an Cäsar".

In der Vorrede bezeichnet der Herausgeber die fünfundvierzig Fragen, die gegen Ende 1600 zu Papier gebracht wurden, als den Schlüssel der ganzen Sammlung, welche, logisch aufgefaßt, zu allererst gelesen werden sollten [2]). Dieselben stammen aus der Feder des 1597 zum Bischof von London berufenen Bancroft, welcher die Wirren der Katholiken im Interesse der Staatskirche auszunützen suchte, und verrathen die genaueste Kenntnisse der Geheimnisse der Katholiken. Der Verfasser der Fragen besaß einige von Bagshawes Briefen und seine Schrift Pro instituendo. Abschriften von Briefen der Vertreter Blackwells aus Rom, sowie ein Brief von Bishop an Parsons befanden sich ebenfalls in seinem Besitz. Bemerkungen wie „Genauere Mittheilungen sind erforderlich" bezeugen das hohe Interesse des Prälaten an den von ihm erhofften Informationen. Und noch überraschender als die Fragen, die mit katholischem Material von einem anglikanischen Würdenträger zusammengestellt wurden, erscheinen die Antworten auf dieselben. Sie liegen vor in der Handschrift Bagshawes, eines der thätigsten Gegner des Erzpriesters, und enthalten Mittheilungen, die man sonst nur aus der fast ein Jahr später veröffentlichten True Relation Bagshawe's kennt [3]).

In wenigstens einigen der Appellanten begegnen wir einer doppelten Geistesrichtung, deren Vereinigung in der nämlichen Seele uns heute unerklärlich erscheint. Wie war die Behandlung des Erzpriesters und die innige Stellung zur eng-

1) Month 89 (1897) 44.
2) Archpriest Controversy XXIV und 226—241.
3) L. c. XXV.

Digitized by Google

lischen Regierung vereinbar mit der Treue gegen die Kirche und den päpstlichen Stuhl? Und doch sehen wir in dieser Richtung Männer befangen, die wie Bishop nachmals die Bischofswürde empfingen, während andere wie Clarke im Gefängnisse schmachteten, und alle ohne Ausnahme als katholische Priester mit den härtesten Strafen belegt werden konnten. Der Erzpriester Blackwell ließ Clarke im Gefängniß durch zwei Priester verhören und suspendiren[1]). „Und doch," bemerkt Law treffend, „hätte ein Wort aus dem Munde des doppelt verurtheilten Mannes genügt, um seine Richter an den Galgen zu bringen[2])." Clarke aber hat dieses Wort nicht gesprochen. Diese genannte Disharmonie läßt sich lediglich erklären durch einen Mangel an sicherer Beurtheilung des wahren Charakters der Bekämpfung Blackwells und der schweren Uebel, die in deren Gefolge einherschritten. Für Bagshawe und Cecil lassen sich aber solche Milderungsgründe nicht geltend machen. Sie waren Spione der verwegensten Art, welche die englischen Staatsmänner mit wahren und erfundenen Nachrichten über die englischen Katholiken zu bedienen die traurige Kühnheit besaßen[3]).

Eine unmittelbar praktische Bedeutung für die heutige Geistesrichtung der englischen Katholiken besitzen die Urkunden nicht. Anschauungen, wie diejenige der Appellanten oder Mitglieder des Episkopates von der Härte und Unklugheit eines Blackwell sind in England in unseren Tagen nicht vorhanden. Unter sich auf das engste verbunden, ihren Bischöfen in aller Treue ergeben, befindet sich die katholische Geistlichkeit im vereinigten Königreich im innigsten Zusammenhang mit dem Apostolischen Stuhle, dem Mittelpunkte der kirchlichen Einheit. Dagegen enthält die Lektüre der Urkunden für den Klerus aller Länder die höchst wichtige Lehre, daß der Zwiespalt der Geistlichkeit sofort von den Feinden der Kirche zum schweren Schaden der hehren Interessen der Religion ausgebeutet wird, daß solche häusliche Wirren die Gemüther tief erbittern und idealen Bestrebungen entfremden, und daß wer immer, selbstische Zwecke über die Forderungen der Kirche stellend, solchen Zwiespalt

1) Archpriest Controversy 173.
2) Month 89 (1897) 45.
3) Month 89 (1897) 46.

Digitized by Google

hervorruft oder nährt, vor dem Gerichtshofe der Geschichte sich mit schwerster Verantwortung belastet.

XXXIII.

Zwei Predigtsammlungen des 15. Jahrhunderts aus Salzburg.

(Von H. Weishäupl, Chorherrn des Stiftes St. Florian.)

Die Papierhandschriften XI 323 und 324 der Stiftsbibliothek St. Florian in Oberösterreich enthalten Predigtsammlungen, die für die Geschichte der Predigt in Deutschland, wie für die Sittengeschichte Beachtung verdienen und auch für den, der sich mit dem Studium der deutschen Mundarten und ihrer Entwicklung beschäftigt, nicht ohne Interesse sind. Hier sollen die beiden Predigtwerke nach den zuerst genannten zwei Richtungen hin besprochen werden [1]).

Eine Vergleichung der in beiden Handschriften enthaltenen Predigtsammlungen zeigt, daß sie von einem und demselben Verfasser sind. Verschiedene in beiden Sammlungen vorkommende

1) In der Handschrift 324 findet sich ganz am Ende fol. 278a die Bemerkung: Iste liber est monasterii domus beati Floriani Pataviensis dioecesis, (von anderer Hand hinzugefügt:) quem donavit Virgilius Schilling plebanus in valle Castune, quondam plebanus in Wartperg in der Rydermarich. Wartberg, im unteren Mühlviertel des Landes ob der Ens gelegen, in der vordem sog. Riedmark, ist eine früher dem Stifte St. Florian incorporirte Pfarre. Nach dem Codex epistolaris der Pröpste Johannes Stieger und Kaspar Vorster, Handschrift XCVI des Stiftsarchives, präsentirte am 8. April 1472 Propst Kaspar dem Bischof Ulrich von Passau den Wolfgang Achuter, Priester der Diöcese Salzburg, für die Pfarre Wartberg, da dieser mit Schilling einen Pfründentausch einging (fol. 48a). Wahrscheinlich kam letzterer damals nach Gastein (Castune). Aus Dankbarkeit dafür, daß er die Pfarre Wartberg erhalten, schenkte er mehrere Bücher dem Stifte, welche nach einem datumlosen Brief des Propstes an den Pfarrer Johannes Stigler von Wartberg (fol. 53b) propter hostiles invasiones nach Freistadt geflüchtet und durch den Scholasticus Gottmann von Mertenstain in das Stift gebracht wurden. Es ist wahrscheinlich, daß auch 323 von Schilling geschenkt worden. Ueber die beiden Handschr. vgl. Czerny, die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian, 131.

Digitized by Google

Redewendungen, die Art der Eintheilung der Predigten, manche Ansichten, die sich in Predigten einer jeden Sammlung finden, beweisen es zur Genüge. Einzelne Belege dafür wird der Leser im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung finden. In der Handschrift 323 sind einige Predigten anderer Verfasser eingefügt. Auf fol. 195a steht die Ueberschrift: Item aliqui sermones de dedicacione templi praedicati a magistro Johanne Sachs doctore in theologia[1]). Es sind vier Predigten, die von Johannes Sachs stammen[2]). Die fünfte Kirchweihpredigt, die in dieser Handschrift 323 vorkommt und zwischen der zweiten und dritten von Johannes Sachs steht, scheint mir von dem Verfasser der übrigen Predigten zu sein. Sie ist überschrieben: Dominica 14. peragitur dedicacio ecclesiae parochialis Salczburgensis. Die Benützung einiger Gedanken über die Sünden und die Buße des Zachäus aus der unmittelbar vorhergehenden Predigt des Johannes Sachs ist unverkennbar. Außer den Kirchweihpredigten des Wiener Professors findet sich im Codex 323 noch eine „omelia sancti Augustini de misera vita hujus saeculi“[3]). Auch die Predigt, welche de paciencia überschrieben ist[4]), zeigt einen anderen Stil. Daß der ungenannte Verfasser der Predigten ein Priester der Salzburger Diöcese gewesen, erhellt aus einer jener Verkündungen der Feste einer Woche, welche bald vor, bald nach der Predigt in den Handschriften vorkommen. Nach einer Predigt am Feste Mariä Himmelfahrt heißt es: Feria secunda habemus festum sancti Augustini episcopi, qui fuit praecessor nostrorum superiorum, scilicet canonicorum Salczpurgensium, qui militant, ritterschaft treiben, sub sua regula[5]). Aus dieser

1) Johannes Sachs von Nürnberg war seit 1425 magister artium regens an der Wiener Universität. (S. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität 1, 610.) Im Clm. 16507 findet sich ein Sermo Salzburgae habitus in consecratione Georgii Lemburcher in episcopum Secoviensem und im Clm. 23849 eine Collatio facta Salisburgae. Der erste Sermo ist jedenfalls aus dem J. 1443, da Georg Lembucher 1443—1446 Bischof von Seckau war.

2) Fol. 195a—197a, 197a—200b, 202a—203a und 203b—204b.

3) Fol. 208b—209a. Anf.: Vita quae tot homines decepisti, Schluß: quam me totum demergas in infernum.

4) Fol. 215b—217a.

5) 324 f. 202b sq. Die Canoniker der Domkirche in Salzburg waren Augustiner-Chorherren von 1122—1514.

Digitized by Google

Stelle geht auch hervor, daß er unter den Domherren Salzburgs nicht zu suchen ist, denn sonst hätte er eine andere Redewendung gebraucht. Drei Stellen in den Predigten lassen vermuthen, daß er in Wien an der theologischen oder Artisten-Facultät studirt oder doch einige Zeit in Wien sich aufgehalten habe. In einer Predigt am Feste des hl. Stephanus erzählt er ein an sich unbedeutendes Ereigniß aus dem Leben des Wiener Professors Nikolaus von Dinkelsbühl, das charakteristisch für die Herzensgüte desselben ist[1]). Am Allerseelentag erwähnt er einen „ehrbaren" Mann in Wien, also einen Bürger der Stadt, der für tausend an dreißig unmittelbar auf einander folgenden Tagen zu persolvirenden Messen eine bedeutende Summe testamentarisch vermachte[2]). In einer Weihnachtspredigt macht er von der Geburt Jesu in Bethlehem die Nutzanwendung, daß die, welche in Städten geboren sind, darauf nicht stolz sein sollen, wie das häufig vorkomme, und führt als Beispiel solcher Eitelkeit an: Ego sum de Wyenna, ego autem de Salczburga[3]).

Die Predigten sind, ihrer Mehrzahl nach, in der Stadt Salzburg und wenigstens zwei höchst wahrscheinlich im Dom gehalten worden. In einer Predigt, welche die Ueberschrift hat: Sequitur una ammonicio sive exhortacio ad incitandum populum porrigere manus adjutrices per sacra tempora[4]) wird das Thema mit folgenden Worten angekündigt: cogitavi dicere tria, primo de corrigibili lassitudine et negligencia, quam habemus ad istos sanctos, quorum corpora et reliquiae hic nobiscum requiescunt, sic eciam de corrigibili indiligencia, quam habemus ad supremam et capitalem nostram ecclesiam Salczpurgensem, secundo dicam aliqua, ex quibus cognoscimus, quod tenemur laudare et solempniter venerari istos sanctos, quorum corpora hic requiescunt, und auch czue fürdern ir gotshaws, tercio dicam vel pronunciabo vobis indulgencias ejusdem ecclesiae, quae vos ammonere et incitare debent, quod majorem diligenciam adhibeatis vestrae supremae ecclesiae. Im Verlaufe der Predigt macht der Prediger den Einwohnern Salzburgs den Vorwurf, daß sie für die Herhaltung der Domkirche

1) 324 f. 32b sq.
2) 323 f. 228a.
3) 323 f. 8a.
4) 324 fol. 209b—211b.

Digitized by Google

und ihrer inneren Ausstattung kein Opfer brächten[1]), und am Schlusse des zweiten Theiles zählt er die Heiligen auf, deren Reliquien im Dome aufbewahrt werden[2]). In der Predigt auf das Fest des hl. Virgilius[3]) klagt der Prediger, daß die Bewohner der Stadt nicht einmal die Festtage der Heiligen wüßten, deren Reliquien im Dom aufbewahrt seien. Am Feste des hl. Martinus[4]) heißt es von diesem: cujus corpus hic scilicet Salczburgae requiescit. In einer Osterpredigt[5]) schildert der Verfasser das Grab des Erlösers nach Art der Hochgräber der Erzbischöfe von Salzburg in der Domkirche[6]). In der Verkündigung nach dem ersten Sonntag nach Ostern wird vom Marcustag gesagt: eodem die fit processio a capitulo in Müln[7]), ebenso erfahren wir, daß auch die Fronleichnamsprozession nach dieser Vorstadtkirche geführt wurde: juxta consuetudinem imus cum processione in Müln[8]). Man darf also mit Recht annehmen, daß die in den zwei Handschriften enthaltenen Predigten in der Stadt Salzburg gehalten wurden. Nur bei der letzten der Handschrift 323 wird durch die Ueberschrift bezeugt, daß sie in Seekirchen am Wallersee im salzburgischen Flachgau gehalten wurde, wo unser ungenannter Prediger einen neuen Pfarrer der Gemeinde vorzustellen hatte[9]).

---

1) das ir also gar unhilflich seit ewr höchsten kirchen, des tuems. Fol. 210a.

2) Es werden genannt: die Reliquien der heiligen Rupert, Virgilius, Martin (von Tours), Vincenz, Hermes, Chrysantus und Daria, Maurus, Crispinus, Crispinianus, Rufus, Gislarius, Chunialdus. (Ueber die Auffindung der meisten dieser Reliquien im Grabe des hl. Rupertus durch den Erzbischof Weichard von Polheim 1315 s. Cont. canonicorum S. Rudberti Salisburgensis MG. S. IX, 821.)

3) 324 fol. 227a—228a.

4) 324 f. 223b–226b.

5) 323 f. 63b—67a.

6) ynwennig czue der rechten seytten ist gewesen ein hewsel gehaut in stain und ist hecher gewesen, dann das pflaster umb drey schuech, als noch hewt dy greber der grossen herren erhebt sein über das erdreich ains hecher, dann das ander, ut sunt sepulchra episcoporum Salczpurgae in summo. f. 64b.

7) 324 f. 117b.

8) 324 f. 159a.

9) Item in investitura domini N. plebani in Sekirchen ad sui commendacionem facta fuerat haec sequens exhortacio. 323 f. 252a sq. Die Handschrift hat in dieser Ueberschrift: ad sui commemoracionem, was aber

Digitized by Google

Als Zeit der Entstehung dieser Predigten ist das fünfte Decennium des 15. Jahrhunderts anzunehmen. Im sermo de ascensione Domini des Codex 324 wird als das Jahr, in dem er gehalten wurde, 1447 angegeben[1]). Mit diesem Jahre, in welchem Ostern am 9. April gefeiert wurde, stimmt die Stellung der Feste des hl. Apostel Mathias nach Quinquagesima, Mariä Verkündigung nach dem 4. Fastensonntag, Kreuzerfindung nach dem 3. Sonntag nach Ostern, Johannis des Täufers zwischen dem 2. und 3. Sonntag post Trinitatis überein. Auch in der Handschrift 323 findet sich eine Jahrzahl und zwar gleich in der ersten Predigt (dominica prima adventus): 1144[2]), was offenbar ein Schreibfehler ist, vielleicht für 1444, mit welchem Jahre aber weder die Eintheilung verschiedener Feste zwischen die Sonntage noch die Zahl der Sonntage nach Epiphanie stimmt. Sicher sind manche Predigten in beiden Sammlungen aus demselben Jahre, da die Zuhörer an den Inhalt einer Predigt am vorhergehenden Tage oder vor acht Tagen erinnert werden[3]). Hingegen finden wir besonders in der Sammlung der Handschrift 323 an gewissen Tagen zwei Predigten, die dem Inhalt nach ähnlich sind, also doch kaum im gleichen Jahre gehalten worden sind, z. B. am 2. Adventsonntag. Wenn in mehreren Predigten des Codex 324 an das erinnert wird, was im vorhergehenden Jahre gesagt wurde, so finden wir letzteres wirklich in der betreffenden Predigt in 323, so in der Predigt am Feste der hl.

---

offenbar Schreibfehler ist anstatt commendacionem. Einige Zeilen später heißt es richtig: . . et ad commendacionem novi plebani seu pastoris praesentis ecclesiae praeposui mihi dicere.

1) Quarta doctrina: wy vil ist vergangen von anfanck der welt hincz auff den hewtigen tag, als man czelt hat anno Domini MCCCCXLVII, aus dem mag man nemen, das vergangen sein 6652 jar von anfanck der welt, als hewt, da man czelt 1447. Fol. 132b.

2) ille adventus Domini transivit ante MC et 44 annos. Fol. 1a. Daß hier ein Schreibfehler vorliegt, kann um so mehr angenommen werden, als die beiden Handschriften überhaupt von zahlreichen Schreibfehlern entstellt sind. Der Abschreiber wird drei C ausgelassen haben.

3) So in der Predigt am zweiten Adventsonntage im Codex 324 an den Inhalt jener am ersten Sonntag, am dritten Fastensonntag an den dritten Theil der Predigt am Feste des hl. Mathias. Ebenso ist in 323 am zweiten Adventsonntag auf die Predigt am vorhergehenden Sonntag verwiesen. Aehnlich in anderen Predigten.

Digitized by Google

Magdalena, in welcher der Inhalt jener am Vorabende dieses Festes in 323 kurz angegeben ist.

Die Predigt am Feste Conceptionis B. Mariae Virginis im Codex 324 ist frühestens gegen Ende des Jahres 1439 gehalten worden, denn es heißt darin: Sic enim statuit mater ecclesia credere, ut credamus, quod Virgo Maria concepta est sine originali peccato[1]). Dies kann sich nur auf die Definirung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß durch das damals bereits schismatisch gewordene Concil von Basel am 17. September 1439 beziehen. Die in den zwei Handschriften enthaltenen Predigten sind somit im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts gehalten worden.

Die Predigten wurden in beiden Sammlungen nach dem Kirchenjahr geordnet, in der Handschrift 324 sind aber nach einigen leeren Blättern, welche auf die letzte Predigt, auf das am 27. November gefeierte Fest des heil. Bischofs Virgilius folgen, noch sieben Predigten für verschiedene Tage nachgetragen. Zum größeren Theile sind es Sermones de tempore, doch sind im Codex 324 bei weitem nicht alle Sonntage des Kirchenjahres, besonders nach Pfingsten oder „post festum Trinitatis" vertreten. Zwischen die Predigten an den Sonn- und Feiertagen des Proprium de tempore wurden auch solche an anderen Festen eingefügt, die im Proprium Sanctorum stehen. Es sind folgende, theils in beiden Sammlungen, theils nur in einer vertreten: Purificatio, Annunciatio, Visitatio, Assumptio, Nativitas und Conceptio Beatae Mariae Virginis, die Feste der Heiligen Mathias, Andreas, Petrus und Paulus, Johannis des Täufers, Magdalena, Anna, Hieronymus, Martinus[2]), Katharina, Virgilius, das Fest der Kreuzerfindung, Kirchweih[3]), Allerseelen. Auch für manche Vigilien finden wir Predigten, für die Vigilien

1) Fol. 15a.

2) Nach Hund, Metropolis Salisburgensis (p. 4, 10, 25, 30) befanden sich im Dom zu Salzburg Altäre der hl. Magdalena, des hl. Andreas, der hl. Anna (1417 von Erzb. Eberhard III. erbaut), Kapellen des hl. Hieronymus und des hl. Martin, von welch' letzterem der Dom auch ansehnliche Reliquien besaß.

3) Im Cod. 323 f. 200b begegnen wir der Ueberschrift: Dominica 14. peragitur dedicacio ecclesiae parochialis Salcyburgensis. Die Kirchweihpredigten sind auch nach der Ordnung des Kirchenjahres eingereiht.

Digitized by Google

von Weihnachten und Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Pfingsten, die Vigilien des Festes des Vorläufers des Herrn [1]). Charfreitag, Charsamstag, der Octavtag des Fronleichnamsfestes sind gleichfalls in den beiden Werken zu finden. Bei drei Predigten ist der Tag, an welchem sie gehalten wurden, ebenfalls als Vigilia bezeichnet, so der Vortrag vor Circumcisio, jener vor dem Trinitatisfeste, die dritte Predigt hat zwar die Ueberschrift In die Mariae Magdalenae, über der Zeile aber steht vigilia. Endlich gibt es auch je eine Predigt an den Freitagen der Advent- [2]) und der Quadragesimalzeit im Codex 324.

Zum größeren Theile sind die Predigten Homilien theils über die Evangelien, theils über die Episteln, die anderen sind thematische Predigten. Die Eintheilung der Perikopen in zwei, drei oder vier Theile ist ungezwungen, wie sie sich aus dem Schrifttext von selbst ergibt. Ein Beispiel möge genügen. In der 60. Predigt des Codex 323 auf den dritten Sonntag post festum s. Trinitatis [3]) wird das Evangelium (Luc. 15, 1—10) so eingetheilt: Hoc evangelium in principio dicit de conversione peccatorum . . . in secunda parte dicit de murmuratione pharisaeorum . . . in tercia parte dicit unam parabolam. Bisweilen wird in den Homilien zuletzt, nach der Erklärung der Perikope, irgend ein Punkt, zu dem das Evangelium oder die Epistel oder auch die kirchliche Zeit gerade Anlaß bietet, ausführlicher erörtert. So wird am Feste des hl. Mathias, weil dieses der vierzigtägigen Fastenzeit unmittelbar vorausging, das Fasten besprochen [4]), am ersten Fastensonntag wird zuerst das Evangelium erklärt, dann folgt die Erörterung des cap. Omnis utriusque sexus [5]), am zweiten Fastensonntag bildet den letzten

1) Die Predigten an den Vigilien scheinen am Abende gehalten worden zu sein, da in denselben bisweilen zu lesen ist: Hac nocte oder hoc sero incipimus peragere.

2) Diese Predigt, fol. 19a sq., hat die Ueberschrift: De vigilia vigiliae nativitatis und beginnt: Ad feriam sextam vel alia die habemus vigiliam vigiliae, den abent des abentz, quia vigilia nativitatis Christi est ita sancta, quod eciam habet vigiliam. Sie folgt auf den sermo in dom. tercia adventus.

3) Fol. 136a—138a.

4) 324 fol. 83b—87a.

5) 324 fol. 87a—91a. Am selben Sonntag 323 f. 43a heißt es Pro tercia parte assumatur cap. constitucionis matris ecclesiae Omnis utriusque.

Digitized by Google

Theil des Sermo[1]) die Aufzählung und Erklärung der Reservatfälle: pro tercia parte dicuntur aliqui casus reservati, propter quos quis se abstinere debet, enthalten a communione. Bisweilen sind die Homilien nur eine paraphrasirende Wiedererzählung der im Evangelium berichteten Begebenheiten, wie z. B. am Ostermontag, am 23. und 24. Sonntag nach Trinitatis[2]). Die Perikopen werden meist nach dem Litteralsinn erklärt, einige aber auch nach dem mystischen, wie das Gleichniß vom barmherzigen Samaritan[3]), das Evangelium vom Einzug Jesu in Jerusalem am ersten Adventsonntag[4]), die Lection am Octavtag von Pfingsten aus der Apokalypse 4, 1—11[5]). In der Predigt am Quatemberfreitag der Fastenzeit[6]) finden wir beide Arten von Erklärungen nebeneinander.

Die Charfreitagpredigten schildern das Leiden des Herrn in sieben Abtheilungen nach den sieben canonischen Horen, wie dies bei den Passionspredigten häufig vorkam. In der Handschrift 324 ist die Passionspredigt in zwei größere Abschnitte getheilt und zwischen beiden steht eine kürzere Predigt über die compassio Virginis Mariae[7]). In der anderen Handschrift bricht die Charfreitagspredigt mit dem Verhöre bei Annas ab[8]). Die darauf folgende Predigt am Charsamstag hat zum Thema das Begräbniß des Herrn und das Hinabsteigen in die Vorhölle. Von der Eucharistie handeln fünf Predigten, die am Fronleichnamsfeste und am Octavtag gehalten wurden[9]), in letzterer nach

1) 324 f. 94a—95b. Die Reservatfälle stehen aber hier nicht, es ist verwiesen an einen anderen Ort: Vide, ubi de eis scriptum sit, dies ist 323 fol. 53b sqq.

2) 323 f. 67b—69a, 242b—244b, 244b—247a.

3) 323 f. 187a—189a.

4) 324 f. 3a—5b.

5) 323 f. 103b—108b.

6) 324 f. 91a—94a.

7) F. 102a—107a und f. 109a—112a. Die Predigt über die compassio hat die Ueberschrift: Sermo in Vigilia Paschae vel sabbato infra Pascha et Ascensionis.

8) 323 f. 56b—60b.

9) Drei Predigten de Corpore Christi im Cod. 323 f. 110b—116a, 116a—117a, 117a—117b, in derselben Handschrift f. 122a—123b: In octavo corporis Christi sermo. Der sermo de corpore Christi im Cod. 324 f. 162a—165b ist am Vorabende des Festes gehalten, da es darin heißt: De prima parte jam dicam, secundam partem servabo usque cras.

Digitized by Google

der Antiphon O sacrum convivium. In einer derselben[1]) wird das Meßopfer hauptsächlich als Denkmal des Opfertodes Christi am Kreuze besprochen, die Geräthe und Gewänder, einschließlich der vom Bischof getragenen, in ihrer symbolischen Bedeutung und von den Ceremonien der hl. Messe namentlich die in derselben vorkommenden Kreuzzeichen erklärt. Ueber die Lehre vom heiligen Geist wird an der Pfingstvigil gesprochen[2]). Dogmatischen Inhaltes ist auch die Predigt am Vorabende des Festes der heiligsten Dreieinigkeit[3]), in welcher zuerst die Epistel des Festes, Röm. 11, 33—36, erklärt und dann gezeigt wird, was wir von der Dreieinigkeit glauben müssen. Eine Predigt am Feste Christi Himmelfahrt hat im Anschlusse an die Worte des Herrn an die Apostel: praedicate evangelium omni creaturae einen Anhang in drei Theilen[4]) über die Predigt des Wortes Gottes, der wohl nichts anderes ist, als das Materiale zu einem besonderen Sermo über diesen Gegenstand. Im ersten Theil ist der Text der thematischen Predigt Jac. 1, 22—25. Es ist eine eindringliche Mahnung, eifrig das Wort Gottes zu hören und zu befolgen[5]). Die Erklärung der symbolischen Bedeutung jener Procession, womit im Mittelalter in vielen Kirchen, also nach dieser Predigt auch in Salzburg, an jedem Sonntag der Gottesdienst begann, nimmt den größten Theil einer Predigt am Himmelfahrtstage ein[6]). Einige Predigten an Heiligenfesten sind Lobreden auf die betreffenden Heiligen. Am Feste des hl. Stephanus wird gezeigt, wie in der Lection der hl. Messe der Erzmartyrer gelobt

---

1) Die erste in 323.

2) 323 f. 93b—96a.

3) 323 f. 101a—103b.

4) 324 f. 135b—147b. Die drei Theile haben rothe Ueberschriften: Sequitur de praedicacione id est tercio supra audito (135b), Nota quinque proprietates verbi Dei (143a), Sequitur una bona quaestio et utilis (145b).

5) Diese Mahnung zum Eifer in der Anhörung der Predigt kommt auch sonst öfters gelegentlich in Predigten vor, so am 5., 6., 7., 13. u. 18. Sonntag post f. Trinit. im Cod. 323. Nach der Passionspredigt im 324 folgt noch ein Abschnitt, überschrieben: Pro ammonicione Verbi Dei (Fol. 112a).

6) 323 f. 85b—88a. Daß jene Procession gemeint ist, zeigt die Stelle: bonum est cuilibet, quod superintendat super processionem, quae fit dominicis diebus.

Digitized by Google

wird „de plenitudine gratiae, de sua sanctitate et stabilitate, propter sua signa et prodigia“ [1]). In einer am Vorabend des Festes des hl. Johannes des Täufers gehaltenen Predigt [2]) gibt der Verfasser den Inhalt seiner Rede mit den Worten an: cogitavi aliquid dicere, quae recepi ex evangelistis circumquaque. In der darauf folgenden, gleichfalls am vorhergehenden Abend gehaltenen Predigt für das Fest der Apostel Petrus und Paulus [3]) wird der Anfang der Festepistel, Act. 3, 1, auf die beiden Apostel angewendet: was für eine Stellung sie in der streitenden und in der herrschenden Kirche einnehmen. Am Vorabend vor dem Feste der hl. Magdalena [4]) bemüht sich der Verfasser, mit vielen, freilich wenig überzeugenden Gründen nachzuweisen, daß sie zwar ein freies Leben geführt und der Eitelkeit gehuldigt, aber keineswegs die körperliche Integrität verloren habe: „von ires prancks (Gepränges) wegen hat man sy ein sünderin geheissen“.

Der Autor unserer Predigten schrieb sie nach dem Gebrauche der Zeit lateinisch nieder, mischte jedoch in das Latein viele deutsche Worte und Sätze in baierisch-österreichischer Mundart. Bald sind sie blos die Uebersetzung der vorhergehenden lateinischen, bald sind sie anstatt dieser hingeschrieben. Sie fehlen in keiner Predigt und geben davon Zeugniß, daß der Verfasser es verstanden hat, leicht faßlich zu predigen. Kommen an einigen wenigen Stellen Ausdrücke vor, welche heutzutage auf der Kanzel nicht gebraucht werden dürften, ohne Anstoß zu erregen, so darf dies natürlich nicht nach der Anschauung unserer Zeit beurtheilt werden. An die so sehr getadelte scholastische Form der spätmittelalterlichen Predigt erinnern wohl die vielen Quästionen,

---

1) 324 f. 30a—33b.

2) 324 f. 173b—175b. Die Predigt beginnt: Ex quo hoc sero et cras peragimus venerabilem festivitatem . . sancti Johannis Bapt.

3) 324 f. 175b—180b. Hoc sero incipimus peragere festum. Daß der Schrifttext auch auf den Ap. Paulus angewendet wird, begründet der Prediger mit den Worten: sicut s. Johanni fuit commissa virgo Maria . . sic eciam . . s. Paulus . . fuit protector ejus virginitatis . . cum suis doctrinis.

4) 323 f. 144b—147b. In derselben Handschrift f. 206a—208b folgten nach der Predigt dom. 17. p. Trinit. nochmals dieselben Gründe und die Widerlegungen der Einwendungen. Also eine neue Redaction des vorerwähnten sermo.

Digitized by Google

die in den Predigten vorkommen, doch sind es keine solchen, welche allenfalls nur für die theologische Schule Interesse oder gar Spitzfindigkeiten zum Gegenstande haben. Die zahlreichen Abtheilungen und Unterabtheilungen, die wir häufig in den Predigten jener Zeit antreffen, die Spielereien und Künsteleien mit den Buchstaben der Namen oder mit der Symbolik der Zahlen, die beliebte Reimprosa fehlen hier gänzlich. Die Einleitung ist meist sehr knapp gehalten, häufig nur die Disposition. Nach derselben folgt die Anrufung der seligsten Jungfrau, die meist mit den Worten angegeben ist: Rogemus ergo Mariam dicentes Ave Maria oder Pro gracia impetranda dicatur Ave. Bisweilen ist dasjenige, was an einer Stelle etwa gesagt werden könnte, durch wenige Worte angedeutet, z. B. declara de illicito visu, sicut placet, hic corrige dy ansprecherin, hic dicas evangelium secundum textum, si placet. Die Ausführung der Predigten ist ungleich, manche Predigten oder Predigttheile sind ziemlich kurz, auch kommt es vor, daß ein vorher angekündigter Theil nicht mehr ausgeführt wird. Zweimal finden wir die Bemerkung, daß etwas beim Vortrag weggelassen wurde; einmal, am Vorabende vor dem Feste Johannis des Täufers hinderte der Regen, das andere Mal war die Zeit zu kurz[1]). Diese Bemerkungen wurden offenbar nach gehaltener Predigt hinzugefügt. Vor der Passionspredigt des Codex 324 ist ebenso angemerkt, daß am Palmsonntag und Gründonnerstag keine Predigt gehalten worden war[2]). Es ist wahrscheinlich, daß ein anderer salzburgischer Kleriker die Predigten abgeschrieben, jene Stücke, zu welchen der Verfasser obenerwähnte Bemerkungen etwa am Rande hingeschrieben, ausgelassen und die in der Handschrift 323 vorkommenden fremden Predigten hinzugefügt hat.

---

1) Vicesimo secundo aus den spruchen sanctorum, qui maxime laudant s. Joannem, qui hic non poterant dici, quia pluvia impediverat. 324 f. 175 b. Die Predigt wurde also im Freien gehalten. — Tercia virtus, per quam venitur ad concordiam, est paciencia, de qua nihil dicebatur, quia tempus nimis breve erat. Dom. 17. post Trinit. 324 f. 214 a.

2) Item in die palmarum tantum dictum fuit evangelium secundum textum absque exposicione et tandem inhibiciones, ut supra. Eo modo factum fuit in die coenae, eciam simpliciter dicebatur evangelium ejusdem diei et tandem inhibiciones, quae prius dictae sunt. 324 f. 102 a. Im Codex 323 steht aber eine Predigt am Palmsonntag.

Digitized by Google

Die in den beiden Werken vorkommenden Citate weisen eine ganz ansehnliche Zahl von Namen auf. Die Art, wie citirt wird, ist eine sehr verschiedene, bald steht nur der Name, bald ist auch das Werk genannt, manchmal wird genauer citirt, wie die libri sententiarum des Petrus Lombardus, der Commentar zu diesen vom hl. Thomas von Aquin und dessen Summa theologica. Von Werken dogmatischen Inhaltes sind angeführt: de natura et gratia, de vera religione, de fide et symbolo vom hl. Augustinus, von solchen moralisch-ascetischen Inhaltes: de officiis vom hl. Ambrosius, de cura pro mortuis gerenda des hl. Augustinus, die Moralia des hl. Gregorius des Großen, die libri de consideratione des hl. Bernhard, de vanitate mundi (als lib. de vanitatibus rerum citirt) von Hugo von St. Victor. Dann finden wir die libri etymologiarum des hl. Isidor von Sevilla, ferner sind philosophische Werke wie die libri Ethicorum und Metaphysicae des Aristoteles und de consolatione philosophiae des Boethius, auch die Briefe des Seneca an Lucilius benützt. An exegetischen und homiletischen Werken sind vertreten: des hl. Hieronymus Commentar zum Evangelium nach Matthäus, des hl. Augustinus Schrift de sermone Domini in monte, desselben Kirchenlehrers de doctrina christiana, die Homilien über das Matthäus-Evangelium vom hl. Johannes Chrysostomus, die Homilien des hl. Gregorius, Werke des Haymo von Halberstadt, Remigius von Auxerre, Nicolaus von Lyra, der Commentar Albertus des Großen über das Lucas-Evangelium. Geschichtliches hat der Verfasser entlehnt aus der Geschichte des jüdischen Krieges von Josephus Flavius und der Kirchengeschichte des Eusebius, beide in der Bearbeitung des Rufinus, aus der unter dem Namen Hegesippus bekannten Bearbeitung des erstgenannten Werkes, aus der historia scholastica des Petrus Comestor und dem speculum historiale des Vincenz von Beauvais. Die in den beiden Predigtwerken in mäßiger Anzahl vorkommenden „exempla“ hat der Verfasser aus den libri dialogorum des hl. Gregorius, den Vitaspatrum, den Werken des Cäsarius von Heisterbach und Valerius Maximus und aus dem rationale divinorum officiorum des Wilhelm Durandus entnommen. Er erzählt auch die Theophilussage und die Sagen vom Kreuzesholz.

Die hie und da in Predigten vorkommenden Fabeln ver-

Digitized by Google

wirft er[1]), erklärt aber anständige Scherze für erlaubt, wenn es mit Maß und in der Absicht geschieht, die Aufmerksamkeit der Zuhörer anzuregen[2]). Bisweilen übt er auch Kritik, so an der Meinung, die Braut bei der Hochzeit zu Kana sei Magdalena gewesen[3]), an der Darstellung der Beweinung des Leichnams Christi, wie sie in der damaligen Kunst, wie auch später, üblich war[4]), ferner an den Sagen, welche über das zum Kreuze Christi verwendete Holz verbreitet waren[5]), an den fünfzehn Vorzeichen des allgemeinen Gerichtes, denen wir oft in den Predigten des Mittelalters begegnen[6]).

Dem Verfasser verdanken wir auch manche für die Kenntniß des religiös-sittlichen Lebens in der Diöcese Salzburg nicht uninteressante Nachricht. Er theilt uns einiges über religiöse Irrthümer seiner Zeit mit. Auf den Einfluß wiclifitischer beziehungsweise husitischer Schriften dürfte es zurückzuführen sein, wenn manche an eine absolute Vorherbestimmung zur Seligkeit

---

1) Fabulae et alia ficta, sicut aliquando fit in sermonibus, non dicuntur verbum Dei. Eciam nec tales sermones dicuntur verbum Dei, in quibus dicuntur fabulae, als wy czwenn hann mit einander pissen haben und wye dy Kacz auf dem dach gee, das dann dy rew aus ist, oder von eim gugelczipfel und soliche ding, dadurch vergisst das gots wort und dadurch dy menschen chomen czue gespött und glachter, das mannt er nicht da, das solich ding notdurfftig sein cze hörn. 324 f. 133a.

2) Eciam licitus jocus posset fieri in verbo Dei et in sermone, ut cum considerat homines non diligenter attendentes vel dormientes, per quod excitantur, sed debet ibi fieri valde modice. 323 f. 76b.

3) Zweimal am 2. Sonntag nach Epiphanie 323 f. 26a f. u. 324 f. 54b f.

4) Aliqui dicunt, quod Maria statim recepit corpus Christi super sinum, auf ir schös, sicut adhuc depingitur apud nos. Sed non est verisimile, versechlich, quod hoc sic factum fuerit, quod eum recepisset auf ir schös, quia corpus Christi valde grave fuit et cum hoc valde fuit distortum et sanguinosum propter flagellacionem. 323 f. 61b.

5) Sed hae scripturae non habent probacionem. Am Freitag der Quadragesimal-Quatemberzeit ist gelegentlich des Ev. vom 38jährigen Kranken von der Sage die Rede, daß im Schafteiche das Wasser seine Heilkraft vom Baume des Lebens hatte, der im selben schwamm. Dann werden die damit zusammenhängenden Sagen vom Kreuze Christi erzählt. 324 f. 91a—94a.

6) potest eciam esse, quod illa quindecim signa, quae Jeronimus in uno libro Graecorum invenit, praecedent diem judicii, sed illa non sunt approbata et ita certa, sicut alia supra dicta (die im Evang. angeführten). 323 f. 4b.

Digitized by Google

oder Verdammung glaubten [1]). Ein anderer Irrthum war der, daß Gott nur die Guten, nicht aber die Bösen geschaffen habe [2]).

Der dritte Theil einer Predigt in die sanctae Trinitatis [3]), einer Homilie über die Lection der Pfingstoctav, Apokal. 4, 1 bis 11, welche in einigen Diöcesen gelesen wurde, ist der Widerlegung irriger Ansichten über die in der geheimen Offenbarung an der angeführten Stelle vorkommenden 24 Aeltesten, über welche auch ein vom 17. October 1421 datirtes Gutachten der Theologenfacultät zu Wien, an den Archidiacon in Ober-Steiermark, der darum angesucht hatte, berichtet [4]). Dieses Gutachten hat der Prediger ohne Zweifel theilweise benützt [5]). Er bekämpft ebenso wie jenes die Meinung, daß diese Aeltesten eine besondere Ordnung von Heiligen bilden, und als solche zu verehren seien. Der Irrthum aber, der eine Blasphemie in sich schloß, bestand darin, daß man glaubte, sie hielten jeden Donnerstag der vier

1) Non sic intelligamus, quod homo coarctetur a Deo ad damnacionem vel ad vitam aeternam, sicut aliqui dicunt: Si omnia bona faceret, quae posset facere, si esset deputatus ad damnacionem, adhuc damnaretur et econtra, si omnia, quae posset facere homo male faceret, si esset deputatus ad vitam, adhuc salvaretur, quod malum est sic credere. 323 f. 33b. — Ideo inutile, quod homines gruppeln dicentes: Deus creavit me ad vitam, quidquid tunc facio, quantumcumque peccata committo, adhuc salvus ero et non damnar et econtra, si Deus creavit me ad damnacionem, quodcunque boni facio, non salvus ero. 323 f. 101b. Auf den bösen Einfluß hussitischer Irrlehren wird angespielt in folgender Stelle vom reichen Mann der Parabel: Secundum fuit malum exemplum, quod praebuit fratribus suis et hoc fuit causa damnacionis eorum et sic augmentatur poena, sicut haeretici hussitae. 324 f. 241a.

2) qui credunt Deum esse solum creatorem bonorum et non malorum, qui dicunt in symbolo apostolorum: credo creatorem coeli et terrae und aller gueten geschöpff. 323 f. 103b.

3) 323 f. 103b—108a, die allegorische Erklärung der Lection (quae legitur in octava pentecostes in aliis dioecesibus) reicht bis f. 106b.

4) Das Geschichtliche aus diesem Gutachten wurde von mir aus der Handschrift des Stiftes St. Florian XI 115 (f. 321a—325a) mitgetheilt in der Zeitschrift für kathol. Theologie XV 172—174; P. Nilles S. J. hat sehr dankenswerthe Bemerkungen über das Fest der 24 Aeltesten bei den Kopten hinzugefügt Das Gutachten der Theologen war in vielen baierischen Klöstern verbreitet, wie der Handschriftenkatalog der Münchener Hof- und Staatsbibliothek zeigt.

5) Als Beispiel, daß nicht alles in der hl. Schrift buchstäblich auszulegen ist, wird im Gutachten wie in der Predigt die Fabel von der Königswahl der Bäume, Richt. 9, 8—15, angeführt. Auch werden in beiden dieselben Auslegungen verschiedener Schriftsteller vorgeführt.

Digitized by Google

Quatemberzeiten mit Christus Rath, was mit den Menschen bis zur nächstfolgenden Quatemberzeit geschehen, insbesondere wer sterben soll[1]). Sie wurden deßhalb auch an den Quatemberzeiten durch eigene Meßformulare und Anzünden großer Kerzen verehrt[2]). Dargestellt wurden sie nach der Schilderung der Predigt mit sieben Flügeln, vor Gott auf ihr Angesicht hingestreckt und ihm goldene Kronen darbietend[3]). Daß die irrige Ansicht über die 24 Aeltesten in steiermärkischen Pfarren, besonders in Judenburg, Anfangs des 15. Jahrhunderts wieder auftauchte, erfahren wir aus dem Gutachten der theologischen Facultät, die Predigt läßt annehmen, daß auch in der Diöcese Salzburg, vielleicht in den an Steiermark grenzenden Theilen derselben, dieser Irrthum nicht unbekannt war.

In einer Predigt auf den vierten Adventsonntag spricht der Verfasser von solchen, die zweifeln, ob die christliche oder die jüdische Religion die wahre sei[4]).

1) Olim fuit et adhuc hodie est magnus error aliquorum, qui crediderunt et adhuc aliqui credunt, quod viginti quatuor seniores sunt viginti quatuor speciales sancti seclusi, abgeſcheiden ab aliis sanctis, ita quod habeant ein ſundern tail und wanung ym hymel nec sunt de numero apostolorum, prophetarum nec patriarcharum nec angelorum nec martyrum, confessorum, virginum et viduarum . . ., sed habent specialem thronum in coelo. F. 106 b. — Et sunt homines, qui credunt, quod viginti quatuor seniores debeant sedere omni quinta feria in angaria, all pfinczstag, cum Christo in judicio et in consilio et ibidem cum Christo habeant consilia, ſy gent czue rat mit Chriſto, quid in futura angaria debeat fieri cum hominibus, quis in eadem angaria mori vel pati debeat vel quae fiant in eadem angaria. Et ideo aliqui homines eos honorant tamquam speciales amicos et consiliarios Dei. F. 107 a.

2) Et aliqui indiscreti literati fingunt missas de eis, quas mittunt legere tempore angariarum, et eciam eis parant magnas candelas, quas accendunt eodem tempore, ut ipsis propicientur cum Christo et quod intercedant pro eis. F. 107 a. — Eciam dant ipsis nomina, quae nomina tamen in scripturis nullibi inveniuntur vel reperiuntur. F. 106 b. — A. d. H.: Vgl. Katholik 1899, I 128—132; A. Franz, Die Meſſe im deutſchen Mittelalter 172 ff.

3) aliqui eos depinxerunt cum septem alis et coronis aureis et qualiter deponunt coronas a capitibus eorum et prostrati afferunt Deo et Deum sic adorant, sicut communiter pinguntur. F. 106 b. Das Gutachten ſagt nur: praedictos viginti quatuor seniores pingi faciunt sub certis imaginibus.

4) hoc considerent hi homines, qui bene exemplificant Judaeis statum eorum, dy den Juden iren ſtand und glauben wol pildent, et qui dubitant,

Digitized by Google

Von geringerer Bedeutung ist eine irrige Ansicht über kirchliche Benedictionen [1]). Entheiligung der Sonntage und Feiertage durch Arbeit oder Vernachlässigung des Meßopfers wird vom Prediger als Folge der Gewinnsucht, besonders an Schenkwirthen und Besuchern der Jahrmärkte, gerügt [2]). Die öftere Ermahnung, die Predigt eifrig zu hören, läßt schließen, daß es auch hierin fehlte; ausdrücklich bezeugt der Prediger, daß in den Städten manche nachlässig seien in der Anhörung der Predigt, obwohl Gelegenheit dazu genug sei, und daß es auch solche gebe, die nur die Fastenpredigten anhörten, das ganze Jahr sonst keine [3]). Beicht und Communion wurde von nicht wenigen Jahre lang unterlassen [4]). Hinsichtlich der letzten Oelung war die thörichte Meinung verbreitet, man müsse um so eher sterben, wenn man dieses Sakrament empfange, besonders schwangere Frauen dürften es nicht empfangen [5]).

---

quis sit verus status, an noster status vel Judaeorum, directe quasi Messias id est Christus adhuc non venisset. Et omnes tales sunt judicandi sicut haeretici. 324 f. 19b.

1) Eciam aliqui dicunt, quod benediccio salis in dominica, sal tantum servet benediccionem usque ad octavam diem et postea amittat benediccionem. Sic eciam sal s. Stephani servet tantum ad annum et postea amittat eam nec ulterius aliam benediccionem possit capere. 323 f. 234b.

2) Sic isti faciunt, qui von geittigchait wegen irer arbeit nachgeen am feirtag, qui non transeunt ad ecclesiam . . . Sic aliqui homines negligunt praeceptum Dei in sabbato propter lucrum terrenum, sicut pincernae, dy fruestuck geben in dominica, oder dy jarmarcktlewt, dy an jarmärkt cziechen et non audiunt missam . . nec audiunt sermones. 323 f. 218b.

3) modicum fructum deportatis, qui nonnisi in jejunio auditis sermones, quia aliqui in jejunio diligentes fuerunt in audicione verbi Dei, sed jam timeo, es wer nun aus umb sew. 324 f. 112a. — sol es nicht allein hörn in der vasten, sicut aliqui faciunt, qui solum verbum Dei audiunt in jejunio. 324 f. 139a. — Qualiter isti excusantur, qui sunt in civitatibus, qui sufficientes habent sermones et negligentes sunt et habent taedium, quod eos visitarent, et bene possunt visitare? 323 f. 152b. — nos taedium habemus, quod unam mediam horam debemus stare cum sermone vel unam horam. 323 f. 157b.

4) Multi sunt, qui contemnunt hoc sacramentum scil. Corporis Christi, quod aliquando in tribus, sex vel octo annis aliqui non sunt communicati nec eciam confessi. 323 f. 54a. — Audiatis eciam unam ammonicionem, quae est pro illis, qui adhuc non sunt confessi, non solum isto anno, sed forte aliqui in tribus vel quatuor annis non sunt confessi. 323 f. 66a.

5) malam fidem habent de sacra unccione, qui nolunt inungi in

Digitized by Google

Von einem argen Mißbrauch der Nothtaufe ist in zwei Predigten die Rede. Zwei-, dreimal wurde oft einem Kinde die Nothtaufe ertheilt, weil manche ohne vernünftigen Grund, die erste oder zweite als ungiltig betrachteten, oder es wurde die Nothtaufe ertheilt und das Kind dann zur feierlichen Taufe in die Kirche gebracht, ohne daß dem Priester etwas von der Nothtaufe gesagt wurde [1]).

Vom Aberglauben erfahren wir nur, daß man bei Krankheiten und Verlusten zu den incantatrices, den „Ansprecherinnen", lief, um Hilfe gegen die Krankheit oder Auskunft über den verlorenen Gegenstand zu erhalten [2]), daß man am Johannistage gewisse Kräuter ausgrub, welche die Wirkung, die man ihnen zuschrieb, nicht hätten, wenn sie an einem anderen Tage ausgegraben würden [3]).

Nach der Versicherung des Predigers erklärten manche Leute die allgemeine Feier des Faschingsdienstags, an welchem nichts gearbeitet wurde, damit, daß an diesem Tage das Fest aller Heiligen sei [4]).

infirmitatibus eorum cum eciam sunt in periculo mortis, in tods nöttn, et credunt, quod cicius moriantur, specialiter impraegnatae mulieres non debent recipere. 324 f. 162 b.

1) In isto maxime errant laici, dy layen, viri et mulieres, qui puerum plus baptizant, quam semel baptizant. Quando una mulier semel baptizavit, tunc aliquando supervenit alia et dicit: ee, tu forte non bene vel debite baptizasti, et eciam baptizat. Et sic aliquando unus puer ter vel quater baptizatur. 323 f. 83 b. — ad informandum istos homines, qui faciles sunt, leichtfertig, ad baptizandum pueros, dy dy chinder getawffen, in notten und dar nach tragen sy es czue dem priester und lassens czum ander mal tauffen et nihil dicunt sacerdoti, quod ipsi eciam eum baptizaverunt, vel ipsi per aliquando bis vel ter baptizant unum puerum et nihil dicunt sacerdoti de eo . . . et hoc est vobis prius eciam pluries dictum et adhuc non dimittitis, quod jam noviter est factum, quod unus puer est ter baptizatus. 324 f. 162 a.

2) statim, cum quis dolet modicum oculos vel pedem vel dentes vel aliam infirmitatem, tunc statim jam currimus ad incantatrices und lassen uns ansprechen. Sic eciam de perdicione, cum aliquid amittimus, statim iterum currimus ad mulieres, istae debent tunc scire et dicere, quod est valde unum magnum malum. 323 f. 72 b.

3) alias multas supersticiones (der Verfasser rechnet auch die an diesem Tage gebräuchlichen Feuer — faculae, püchel nennt er sie — dazu) habent homines hac nocte, quia fodiunt caules, quae valent contra hoc vel hoc, et si alia nocte vel die foderentur, tunc nihil esset. 323 f. 125 b.

4) Item feria tercia, an dem faschamtag, tunc communiter homines

Digitized by Google

An den Osterfeiertagen scheint es gebräuchlich gewesen zu sein, daß die männliche Jugend muthwilliger Weise in Weinbergen, Gärten, an Zäunen Schaden anrichtete[1]). Unzüchtige Gespräche wurden von Possenreissern bei Gastmählern und Hochzeiten, zu denen sie der Kurzweil der Gäste wegen geladen wurden, geführt, unsittliche Lieder waren besonders an den Faschingstagen üblich, auch beim Spinnen sang man bedenkliche Liebeslieder, Frauenspersonen führten oft sehr obscöne Wörter im Munde, was der Prediger freilich mehr der Unüberlegtheit zuzuschreiben geneigt ist[2]).

Wenn auch die beiden Predigtsammlungen nicht viel culturhistorisches Material enthalten, dieses nicht von hervorragender Wichtigkeit ist, so bieten sie doch einige beachtenswerthe Züge, welche zur Vervollständigung des Bildes der religiös-sittlichen Zustände in Deutschland während des 15. Jahrhunderts dienen könnten. Da der Inhalt der zwei Handschriften auch einen Einblick in das Predigtwesen Salzburgs um die Mitte des 15. Jahrhunderts gewährt, dürfte das daraus mitgetheilte ein nicht un-

---

celebrant, quod tamen est contra praeceptum Domini, ut habetur Exodi 20., quod sex dies laborare debemus, id est omnibus feriatis diebus laboremus, et sic habemus, quod celebrare isto die est contra praeceptum Domini . . Aliqui tunc dicunt, quod eadem die sit festum omnium sanctorum, quod non est verum, nec eciam celebratur ex aliqua consuetudine, quia nec est consuetudo alicujus dyocesis. 323 f. 38a.

1) Sic eciam juvenes (admoneo), quod talibus diebus non faciant hominibus damna in vineis et in hortis et in sepibus. (In die Paschae sermo.) 324 f. 112a.

2) sicut faciunt joculatores, fistulatores, lutinistae vel figilistae, qui ante mensas loquuntur talia et eciam illi, qui in nupciis vel in conviviis coram mulieribus loquuntur de luxuria. — Ex illis recipimus, quod omnes illi, qui cantant geschantparew lieb, ut in carnisbrivio fit, non possunt (esse) sine peccato mortali. — Sic eciam de aliis cantilenis, quae cantantur in domo cum colo, quae in se continent de amore carnali, ut „er nam sy bey der weissen hant und fürt si under ain linden" oder „auf ain pettlin" oder „mit weissem arm umfangen" et consimilia, quia illa eciam sunt geschamtpere liedl et multipliciter hoc fit, quia aliquando aliqui exaltant voces und machend dy stim sueff et adduntur schantpere wört . . . . in cantu modo eciam ponunt nomen ipsorum (der Dichter), ut „der uns dy liedel newe sang, der haist eselawer". 323 f. 77a. — quando ipsa (scandalosa verba) fiunt ex lapsu linguae et non praemeditanter, ut nominando membra luxuriae et membrum virile generacionis, ut mulieres communiter faciunt, vel fit ex consuetudine. 323 f. 76b.

Digitized by Google

willkommener Beitrag zur Geschichte der Predigt des ausgehenden Mittelalters sein.

XXXIV.

Die Eschatologie des Buches Job[1]).

Die Eschatologie, d. i. die Lehre von der letzten, endgiltigen Gestaltung der ganzen Schöpfung ist eine sowohl Philosophie als Religion beschäftigende Frage, die um so mehr an Wichtigkeit und Bedeutung gewinnt, als mit ihr die sittlichen Grundregeln und die sozialen Rechtsbegriffe aufs engste zusammenhängen; sie gliedert sich gewöhnlich in zwei Theile, in die Eschatologie des Menschen und in die der übrigen Schöpfung; die erstere aber nimmt naturgemäß das Hauptinteresse in Anspruch. Die Philosophie allein hat nun von jeher über die eschatologischen Fragen nur wenig Aufschluß gegeben und auch ihre wenigen Ausführungen hierüber gelten vielfach nicht als eigentlich stringente Beweise, sondern nur als hypothetische Erklärungen. In diesem Sinne bemerkt Paulsen[2]) selbst zur Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele: „Die Gewißheit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele kann nur im Zusammenhang mit einer religiösen Weltanschauung, mit dem lebendigen Gott gewonnen werden;" diese Gewißheit ist aber nicht bloß ein Fürwahrhalten, eine Verrichtung des Verstandes, sondern eine Sache der ganzen Persönlichkeit, nicht zuletzt eine That des Willens. Der Grund dieses Vorzuges der religiösen Weltanschauung beruht also darauf, daß sie den Glauben als Grundprinzip aufstellt. Die Religionen stimmen nun betreffs der Eschatologie so ziemlich darin überein, daß sie eine einstige Erneuerung der Welt, eine sogenannte Apokatastasis annehmen; nur darüber herrscht viele Unklarheit, in welcher Weise gerade der Mensch an dieser Apokatastasis theil-

1) Arbeit aus dem apologetisch-dogmatischen Seminar des Herrn Prof. Dr. Paul von Schanz in Tübingen 1901/02. — Betreffs der Litteratur vergleiche man besonders: Jakob Royer, Eschatologie des Buches Job (Biblische Studien, VI. Bd. 5. Heft, 1901).

2) P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode, Stuttgart 1901 (Zeitfragen des christlichen Volkslebens Bd. 26, Heft 8); vgl. S. 8.

Digitized by Google

nehme, in wie weit seine Antheilnahme durch den sittlichen Charakter bestimmt werde; nur der Glaube, daß der Mensch, bezw. die menschliche Seele nach dem Tode wirklich fortlebe, sei es bewußt oder unbewußt, darf als allgemein bezeichnet werden.

Wegen des Einflusses der eschatologischen Probleme auf das ganze Leben des Menschen haben schon die heidnischen Religionsstifter ihnen sehr großes Interesse zugewandt. Auffallender Weise enthält gegenüber ihren vielfach ausgebildeten eschatologischen Systemen die einzige eigentliche Offenbarungsreligion des Alterthums, die jüdische nur Weniges über den jenseitigen Zustand des Menschen; und selbst bei den spärlichen Angaben glauben viele eine Entlehnung aus den heidnischen Religionen, wie der Aegypter, Babylonier und Perser annehmen zu müssen. Weiterhin suchen besonders die protestantischen Exegeten für die sogenannten deuterokanonischen Bücher direkten Einfluß der griechischen Philosophie auch auf die eschatologischen Ideen nachzuweisen [1]). Dem gegenüber wird man als Beweis für die selbständige Entwickelung der jüdischen Eschatologie vor allem die Thatsache anführen können, daß sie sich von all' den heidnischen Mythologien und sonstigen verschwommenen Vorstellungen über das jenseitige Leben frei erhalten hat; so allein wurde sie fähig, die Eschatologie des Christenthums vorzubereiten und in sich aufzunehmen. Daher sagt Himpel [2]) mit Recht: „In der Lehre von der Fortdauer wie in allem anderen ist die Geschichte des Heidenthums eine absteigende, die der Offenbarung eine aufsteigende," und bezeichnet Stave die eschatologische Entwickelung Israels als „eine innerisraelitische" [3]).

Bei den wenigen und manchmal etwas unbestimmten Andeutungen eschatologischer Art im A. T. dreht sich die Hauptfrage der alttestamentlichen Theologie, hauptsächlich auf protestantischer Seite immer noch darum, ob das A. T. überhaupt ein Jenseits, eine Unsterblichkeit der Seele, eine jenseitige Vergel-

1) So soll z. B. Weisheit 8, 20 die Präexistenz der Seele vorausgesetzt sein; vgl. hiezu C. L. W. Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig 1837.

2) F. Himpel, die Unsterblichkeitslehre des A. T. (Gymnasiumsprogramm, Ehingen 1857), S. 57.

3) Er. Stave, Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judenthum, Haarlem 1898, s. S. 202.

Digitized by Google

tung usw. kenne oder ob sich alle hierauf bezogenen Ausführungen nur mit dem diesseitigen Leben befassen[1]). Diese gegensätzliche Stellungnahme in der Eschatologie scheint sogar aus dem Judenthum selbst sich herausgebildet zu haben, indem die Sadducäer das Fortleben nach dem Tode, die Auferstehung des Fleisches (Matth. 22, 23, Luc. 20, 27, Marc. 12, 8), die Existenz von Engeln und körperlosen Geistern leugneten (Apg. 23, 8). Eine ähnliche Ansicht über das A. T. vertrat sodann der Gnostiker Marcion sowie die Manichäer[2]); die manichäische Lehre nahmen die Katharer im zwölften Jahrhundert wieder auf. In der Neuzeit sprachen die Socinianer, der Philosoph Hugo Grotius und Johann Clerikus, die Deisten in England, die Enkyklopädisten in Frankreich dem A. T. den Glauben an ein künftiges Leben völlig ab; und diesen Standpunkt nimmt heute noch die freisinnige Exegese, besonders die Wellhausensche und die Reußsche Schule ein; dabei ist für sie der Umstand von besonderem Vortheil, daß auf protestantischer Seite die deuterokanonischen Bücher nur als Apokryphen gelten, die eschatologischen Anschauungen derselben also nicht auf gleicher Stufe stehen wie die der übrigen alttestamentlichen Bücher.

Was nun von der Eschatologie des ganzen A. T. gesagt wurde, wiederholt sich im besondern bei dem unter die protokanonischen poetischen Bücher gezählten Buche Job. Die katholischen Ausleger sowie einige protestantischen Exegeten nehmen, gestützt auf die Ansichten der meisten Väter, an, daß das Buch Job die Lehre von der Unsterblichkeit, der jenseitigen Vergeltung, ja sogar von der Auferstehung des Leibes kenne. Andere wollen bloß eine Unsterblichkeitshoffnung, ein jenseitiges Schauen Gottes in geistig verklärtem Zustande bei Job finden. Eine dritte, rationalistische Richtung geht dahin, daß das Buch Job nicht nur nichts Positives über das Leben nach dem Tode enthalte, sondern ein eigentliches Weiterleben geradezu leugne.

Um nun die Frage nach der Eschatologie des Buches Job speziell zu beantworten, muß man zuerst den Standpunkt des Verfassers feststellen, sowie das Hauptproblem, dessen Lösung ihm

1) Vgl. L. Atzberger, Christliche Eschatologie, Freiburg 1890, S. 17.

2) Tertullian. adv. Marc. III, 14; IV, 14. 25. 34. Aug. contra adversarium leg. et proph. II, 6; c. Faust. IV, 1.

Digitized by Google

bei der Abfassung seines Werkes vorschwebte. Der Dichter steht nach seinem ganzen Werke außerhalb des mosaischen Gesetzes und der üblichen alttestamentlichen Offenbarung, wobei jedoch nicht gesagt sein will, daß ihm dieselbe unbekannt war; wegen dieser seiner Besonderheit ist es auch außerordentlich schwer, einerseits die Person des Verfassers, andererseits die Zeit der Abfassung des Werkes zu bestimmen; der Talmud bezeichnet Moses als den Verfasser; manchmal wird auch David oder Salomon als solcher genannt; andere vermuthen Jesaias, speziell den „Deuterojesaias" oder Jeremias als Verfasser; jedenfalls muß man den Dichter und sein Werk in eine der Blütheperioden der hebräischen Dichtung versetzen.

Daß das Buch Job entsprechend seiner dramatischen Anlage ein einheitliches Problem zu lösen suche, wird allgemein zugegeben. In der Bestimmung des Problems aber gehen die Ansichten hauptsächlich infolge der verschiedenen Werthung der einzelnen Theile des Buches weit auseinander. Einige halten für das Hauptproblem den Gedanken, daß das Leiden des Gerechten nur der Durchgang zu größerer Herrlichkeit sei (Bleek, Delitzsch u. a.)[1]; den Hauptnachdruck legen diese somit auf das Geschick, wie es Job speziell zutheil wurde. Andere glauben, der Dichter wolle sich über den gewöhnlichen Vergeltungsglauben erheben und die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode zur Geltung bringen[2], in dieser Hinsicht sagt Schwally[3]: „Das Buch Hiob bildet hinsichtlich der Eschatologie die höchste Stufe der Betrachtungsweise nicht nur im Bereiche des A. T., sondern auch der gesammten außerkanonischen Litteratur des Alterthums." Eine dritte Ansicht stellt als leitende Idee des Dichters die Lehre auf, daß der Mensch nicht nutzlos über die Räthsel der göttlichen Weltregierung nachgrübeln, sondern in stiller Ergebung in Gottes Willen sich seinem unerforschlichen, aber weisen Rathschlusse unbedingt unterwerfen soll[4]. In neuester Zeit kommt wiederum auch protestantischerseits der Gedanke zur Geltung, das Buch Job stelle das Leiden als eine Prüfung und Läuterung dar, durch welche der Gerechte in seiner Gerechtigkeit gefestigt und die wahre Tugend

1) Karl Budde, Das Buch Job, Göttingen 1896, S. XXII ff.
2) Vgl. Welte, Das Buch Job, Freiburg i. B. 1849, S. XIII.
3) Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Gießen 1892, S. 112 f.
4) S. Budde, a. a. O., S. XXVIII.

Digitized by Google

gefördert werde; damit dürfte wohl auch die Stelle im N. T. (Jak. 5, 8 ff.) übereinstimmen, wo Job als Beispiel der Geduld bezeichnet wird, das alle Christen im Leiden nachahmen sollen; und so kann man der letzten Anschauung, bei welcher besonders auch die Reden Elihus die genügende Würdigung finden, den Vorzug geben.

Führt nun auch das Grundproblem des Buches uns nicht direkt ins Jenseits und erscheint hier nicht wie in anderen Büchern des A. T., so im zweiten Makkabäerbuch (Kap. 7) und im N. T. die jenseitige Belohnung aller Leiden als der wahre Trost in jedem Schmerze, so weist uns doch der Dichter in manchen Gedanken und Wendungen theils direkt, theils indirekt auf das jenseitige Leben hin. Freilich nehmen die redenden Personen im Sinne des Verfassers auch bei den eschatologischen Fragen eine verschiedene Stellung ein. Die drei Freunde Jobs huldigen dem Glauben an eine Ausgleichung der Gerechtigkeit im Diesseits; sie beschränken sich daher in ihren Erwiderungen im allgemeinen auf das Erdenleben. Anders ist es bei Job selber; er giebt im Zustande höchsten Seelenschmerzes wiederholtem Zweifel an einer Ausgleichung und Vergeltung von Gut und Bös während des Erdenwandels Ausdruck; wenn er trotzdem seine Seelenruhe wieder gewinnt, so hat ihm dieselbe einmal die Rede Elihus und das Erscheinen Jahwes im Wettersturme gebracht; außerdem aber wenden sich seine Gedanken unwillkürlich dem Jenseits zu, das nach den Ausführungen des Dichters für Job nicht ohne jede Hoffnung bleibt. Elihu lehrt, daß niemand auf Erden vollkommen gerecht sei, daß das Leiden gar oft geschickt werde, um ein Leben voll Frevel zu bessern (Kap. 32—33); die Gerechtigkeit Gottes aber sei gegenüber den Menschen eine vollkommene vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht (Kap. 34); die Rechtschaffenheit des Menschen sei daher nicht nutzlos; dem Menschen bleibe sein Freveln, wie sein Gerechtsein, und die Entscheidung hierüber liege bei Gott (Kap. 35); durch Leiden und Drangsale warne Gott den Menschen, daß er sich vom Argen wende; auch diese hohe Sittlichkeitslehre setzt nicht bloß im Verfasser wichtige eschatologische Kenntnisse voraus, sondern sie drängen sich auch dem Leser gleichsam auf. Ebenso entbehren die Reden Jahwes nicht eines eschatologischen Gehalts.

Trotz dieser verschiedenen Stellung der Redenden innerhalb

Digitized by Google

der dramatischen Entwickelung lassen sich die Gedanken des Dichters über das Jenseits als eine einheitliche, der alttestamentlichen Anschauung, wie wir sie sonst finden, nicht widersprechende Eschatologie ermitteln; denn die Reden der Freunde wie die Jobs, werden, wenn sie auch scheinbar Unrichtiges enthalten, durch den Zusammenhang immer wieder richtig gestellt[1]).

Die Grundlage jeder Eschatologie bildet der Glaube an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Selbst dieser, behaupten manche, werde bei Job geradezu geleugnet; als besondere Belegstellen hierfür werden insbesondere III, 11—16; VII, 7—10 u. 21; X, 18—22; XIV, 7—12 und XVII, 11—16 angeführt[2]). An der ersten Stelle wünscht Job nicht geboren zu sein; einen solchen Wunsch hält man unvereinbar mit einer Unsterblichkeitshoffnung; indes ist hier Jobs großer Seelenschmerz zu beachten; hiervon niedergedrückt, wünscht er vollständiges Befreitsein von den Mühsalen dieses Lebens, die für alle gleiche Grabesruhe, bezw. die Ruhe der Unterwelt, wie man aus Kap. 3, 14 ff. entnehmen zu müssen glaubt, weil hier die Vereinigung aller an einem Orte vorausgesetzt sein soll[3]). Wichtiger ist die zweite Stelle; hier sagt Job: „mein Leben ist nur ein Hauch; nie wieder schaut mein Auge Glück"; weder seine Bekannten werden ihn schauen, noch Gottes Auge; denn ואיננו (LXX: καὶ οὐκ ἔτι εἰμί[4]); Vulg.: et non subsistam) = und ich bin nicht; hiemit wäre an sich ein volles Nichtsein ausgedrückt; aber im Folgenden giebt Job sofort an, was er unter diesem „Nichtsein" versteht, nämlich das Nichtsein auf dieser Welt, das Hinabsteigen in den Scheol, das im Vergleich zum Erdenleben in seiner Trostlosigkeit als ein Nichtsein erscheint. Das gleiche gilt von X, 19 ff.; Job klagt hier Gott an, daß er ihn ins Dasein gerufen habe;

1) Vgl. Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung, 4. Aufl., Regensburg 1876, S. 367. Schon Augustinus (Contra Priscill. et Origen. c. 9) sagt, daß obwohl die drei Freunde gegen Job keine Wahrheit vorgebracht haben, doch derjenige, der gut zu unterscheiden wisse, einen Gedanken aus ihren Reden zur Bekräftigung der Wahrheit ausheben könne.

2) Vgl. H. A. Hahn, De spe immortalitatis sub vetere Testamento gradatim exculta, Breslau 1845 u. G. Fr. Oehler, V. T. sententia de rebus post mortem futuris, Stuttgart 1846.

3) Vgl. Aug. Dillmann, Hiob, 4. Aufl., Leipzig 1891, S. 27.

4) H. B. Swete, The Old Testament in Greek, according to the Septuagint vol. III Seconde Edition, Cambridge 1899.

Digitized by Google

aber die Vergeblichkeit eines solchen Wunsches nach Nichtsein erkennend, bittet er sofort um ein wenigstens kurzes Weiterleben (10, 20) bis zum Hingang in den finsteren Scheol. XIV, 7 ff. wird der Mensch mit der Natur verglichen; während hier überall ein Wiedererwachen zu neuem Leben sich beobachten läßt, scheint der Mensch allein diesem Gesetze nicht unterworfen zu sein; damit verneint nun der Dichter bloß das Wiedererwachen zum alten diesseitigen Leben, nicht jedes Weiterleben; ja er deutet letzteres sogar an, wenn er von einem „Schlafe" spricht (14, 12). XVII, 11 ff. endlich giebt Job seine Hoffnung und seine Pläne für das Diesseits auf; nur diese verschwinden vollständig für ihn; als einzige Hoffnung sieht er sein Wohnen in der Unterwelt; von einem Aufgeben der Unsterblichkeitshoffnung kann also keine Rede sein. Ebensowenig kann IV, 20, wo von einem „ewigen zu Grund Gehen" gesprochen wird, die Hoffnung auf das Weiterleben der Seele geleugnet sein, wie Duhm[1]) will; die Stelle lehrt nur den ewigen Verlust des Erdenlebens.

Freilich macht Job demgegenüber keine direkten Reflexionen über die Unsterblichkeit der Seele; denn wenn auch „die Seele Erschlagener um Rache schreit" (24, 12, vergl. 16, 18), so kann man aus dieser bildlichen von der Blutrache hergenommenen Ausdrucksweise über das Wesen der Seele nichts weiter erschließen; ebenso ist der Ausdruck „die Seele stirbt" hier von keiner weiteren Bedeutung (36, 14); denn נֶפֶשׁ ist in diesem Fall synonym gebraucht mit חַיָּה[2]). Indes legen uns doch die im Buche Job dargestellten Ideen unwillkürlich nahe, daß der Dichter die Unsterblichkeit der Seele voraussetzt; schon die bildliche Bezeichnung „Gott zieht die Seele heraus" (27, 8) deutet auf ein Vorbehalten für ein weiteres Leben hin; dann aber handeln all' die Reden des Buches vom Seelenleiden; die seelische Rechtfertigung, das Bewußtsein der inneren Unschuld, wird als das Höchste dargestellt; ist aber eine solch' hohe und reine Sittlichkeit denkbar ohne den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele?

In der Trennung der Seele vom Leibe besteht der Tod (27, 8); synonyme Ausdrücke hiefür sind „Grube, Verderben" (17, 14;

1) Duhm, Das Buch Job, 1897, S. 29.

2) Vgl. Franz Delitzsch, Das Buch Job, Leipzig 1864, S. 473; vgl. hierzu Gen. 2, 7.

Digitized by Google

33, 18, 22, 28, 30), „Nacht" (36, 20); im Gegensatz zum Leben als dem Licht wird der Tod „Finsterniß" oder „Dunkel" genannt (18, 18); wegen seines gewaltsamen Eintretens wird er auch als „Schwert" bezeichnet (15, 22); eine andere Bezeichnung für den Tod, speziell des Frevlers ist „der Verhängnißtag" (18, 20), „Tag der Finsterniß" (15, 23 u. 15, 32); alle diese Ausdrücke deuten das Schreckliche des Todes an, das er infolge des Bewußtseins der allgemeinen Sündhaftigkeit in sich trägt. Der Tod wird vom Dichter auch personificirt gedacht und deßhalb sprechend eingeführt (28, 22); hingegen ist die Bezeichnung „Erstgeborener des Todes" (18, 13) (Vulg.: primogenita mors; LXX: θάνατος), welche sprachlich freilich eine Personification des Todes darstellt, ebenso wie בֶּן מָוֶת (vgl. בְּהַעְיִין), wahrscheinlich weder der Todesengel, bezw. diabolus, noch weniger der Tod selber, sondern die schrecklichste der „vom Tod" ausgehenden und ihm zuführenden Mächte, die Krankheit Jobs, die Elephantiasis [1]). Als Personification des Todes kann man nur noch den Ausdruck „König der Schrecken" (18, 14) (Vulg.: interitus quasi rex) fassen; da nämlich das A. T. keinen „König der Unterwelt", wie man die Worte deuten wollte, sonst kennt, so wäre hiemit der Tod in seiner schreckenden, all' bezwingenden Gewalt dargestellt [2]). Weil der Leib im Tode der Erde zurückgegeben wird, redet der Dichter vom Tode als einem Rückkehren in den Schoß der Erde (1, 21), wo alle in gleicher Weise bei einander ruhen (vgl. 3, 11—19).

Der Tod liegt in besonderer Weise in der Hand Gottes und tritt nach dem Willen und der Zulassung Gottes ein (34, 14—15); daher wird er auch das göttliche „Todesgeschoß" genannt (33, 18 u. 36, 12) [3]). Ist der Tod für den Menschen auch etwas Furchtbares, besonders für den Gottlosen (vgl. 18, 20) und verlangt Job trotz des drückendsten Schmerzes noch nach Erheiterung des Lebens (10, 20, vgl. 7, 16), so sehnt er sich doch in der Verzweiflung am diesseitigen Leben nach dem Tode. Er rechnet sich zu den Elenden, „die da harren auf den Tod, aber er kommt nicht, die nach ihm graben eifriger als nach Schätzen, die sich

1) Dillmann a. a. O. S. 161 u. Welte a. a. O. S. 186; vgl. Jos. Knabenbauer, Commentarius in librum Job, Paris 1886, S. 231.

2) S. Welte a. a. O. S. 187.

3) Vgl. Dillmann a. a. O. S. 287.

Digitized by Google

freuen würden bis zum Jubel, jauchzen würden, wenn sie das Grab fänden" (3, 21—22)[1]. Job wünscht und fordert von Gott im Uebermaß der Seelenpein, „er möge ihn zermalmen, seine Hand entfesseln und seinen Lebensfaden abschneiden" (6, 9); er will lieber den Tod sehen als mit seinem Leibe, der nur noch „ein Gerippe" bildet, weiter leben (7, 15).

Verschieden von dieser Todessehnsucht des Gerechten im äußersten Schmerze ist der Zustand der Gottlosen gegenüber dem Tode; „für sie ist jede Zuflucht verloren und ihre Hoffnung ist die Seele auszuhauchen", was die LXX richtig wiedergibt mit: ἡ γὰρ ἐλπὶς αὐτῶν ἀπώλεια und Vulg.: spes enim eorum est abominatio animae; sein Todesverlangen ist nur das Zeichen seiner vollendeten Schlechtigkeit[2]. Zwar kommt der Tod an alle unversehens „mitten in der Nacht" heran (34, 20); aber gerade der Gottlose ist es, welchen nach Elihu der Tod am ehesten trifft (36, 6); während der Gerechte in der Vollreife der Jahre in den Tod geht (vgl. 5, 26 und 42, 17), stirbt der Frevler Seele „in der Jugendfrische dahin und ihr Leben wie das der Geschändeten" (36, 14; vgl. 8, 13 ff.); ihr früher Tod ist ein Schandtod[3]. Gott reißt dem Frevler die Seele gleichsam heraus und nimmt ihm so alle Hoffnung (27, 8); er wird hinweg von seinem Reichthum unversehens der Todesnacht zugeführt (27, 19); wie eine Ueberschwemmung kommen die Todesschrecken über ihn (27, 20); ein Sturmwind erfaßt ihn gleichsam des Nachts; „er wird herausgerissen aus seinem Zelte, auf das er vertraute" (18, 13). Doch übersieht der Dichter nicht, daß die Schicksale der Frevler manchmal auch anders verlaufen; Gott erhält oft sogar Tyrannen, läßt sie aus Todesgefahren wieder erstehen, gewährt ihnen Sicherheit und läßt sie zuletzt in der vollen Reife ihres Lebens leicht und natürlich sterben, in nichts als Frevler gebrandmarkt (24, 22—25); ja seine Frevel werden ihm nicht bloß nicht vergolten; er erhält statt dessen noch ein glänzendes Leichenbegängniß und wird durch die Nachwelt geehrt (21, 28—33). So hat der Tod für den Menschen etwas Dunkles und Uner-

1) E. Kautzsch, Textbild des Alten und Neuen Testaments, Freiburg i. B. 1899.

2) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 165.

3) Vgl. Dillmann a. a. O. S. 307.

Digitized by Google

gründliches an sich; „des Todes Thore" sind dem Menschen verschlossen (38, 17).

Und dieses Dunkel und Schreckliche steigert sich für den unerlösten Menschen noch mehr, wenn er nach dem Orte fragt, wohin die Seele nach dem Tode kommen soll; als solcher wird gewöhnlich der „Scheol" bezeichnet (7, 9; 11, 8; 14, 13; 17, 13, 16; 21, 13; 24, 19; 26, 6), was die LXX regelmäßig mit ἅδης, Hieronymus an 5 Stellen mit infernus, einmal mit inferna (21, 13) und an zwei Stellen mit inferi wiedergiebt (7, 9; 24, 19); daß bei Job dieser im A. T. 65mal gebrauchte Ausdruck nicht vom „Grabe" verstanden werden kann, geht schon daraus hervor, daß er fast immer die außerordentliche, nur Gott zugängliche Tiefe dieses Ortes betont und keine Stelle diese Erklärung ausschließt. Synonym hiermit wird zweimal „Abgrund" (26, 6; 28, 22) gebraucht.

Der Scheol wird vom Dichter als ein Gebäude (17, 13; 30, 23) in der untersten Tiefe gedacht, dessen Thore (38, 17) mit Riegeln verschlossen (17, 16), in welches die Seele hinabsteigt; er befindet sich unterhalb der Wasser, dem Grunde des Weltmeeres am nächsten benachbart (38, 16 f., vgl. 26, 6). Wegen seiner unergründlichen Tiefe gilt er als ein „Land der Finsterniß und des tiefen Dunkels, ein Land der Umdüsterung wie Mitternacht, des tiefen Dunkels ordnungslos, so daß er aufglänzt wie Mitternacht" (10, 21—22); mit diesen Ausdrücken will offenbar der Dichter das Dunkel der Unterwelt in immer weiter gehender Steigerung ausmalen; es ist so dunkel, daß jede Ordnung unmöglich ist, ja die sonstige Finsterniß als Licht erscheint[1]) oder wie Dillmann[2]) will, daß der helle Tag dort im Vergleich mit dem Diesseits Finsterniß ist (vgl. 17, 13; 38, 17).

Obgleich aber auch das diesseitige Leben nur ein Hauch (7, 7; vgl. 8, 9) und voll von Mühen und Qualen selbst für den Gerechten ist, so sieht es Job doch als ein Glück an im Verhältniß zu der Unterwelt und er beklagt wiederholt, daß es keine Rückkehr ins Erdenleben giebt; „nie wieder kehrt er in sein Haus zurück, noch kennt ihn ferner seine Stätte" (7, 10); die Unterwelt ist ein „Land ohne Wiederkehr" (10, 21), der Weg

1) Vgl. Welte a. a. O. S. 115 f.
2) Dillmann a. a. O. S. 94.

Digitized by Google

zu ihr „ein Pfad ohne Rückkehr" (16, 22); während die Natur immer wieder erwacht zu neuem Leben, legt der Mensch sich nieder, ohne sich wieder zu erheben zur Erneuerung und Fortsetzung des diesseitigen Lebens (14, 7—12).

Wie schon der Tod des Frevlers nicht in jedem Falle von dem des Gerechten sich unterscheiden läßt, so steigt auch oft der Frevler, ohne die Schrecken des Todes erdulden zu müssen, leicht in die Unterwelt hinab (21, 13); zwar rafft die Unterwelt besonders diejenigen hinweg, welche gesündigt haben (24, 19); aber doch ist sie nicht bloß der Ort der Frevler, sondern „das Versammlungshaus für alles Lebende" (30, 23); der Scheol wird nämlich gewöhnlich unter dem „Versammlungshaus" verstanden; das schließt aber nicht aus, daß man auch den Begriff „des Grabes" darunter subsumirt, wie schon die LXX übersetzt: οἰκία γὰρ παντὶ θνητῷ γῇ (Vulg: scio quia morti trades me, ubi constituta est domus omni viventi) [1]). Job unterscheidet also nicht zwischen einem Orte der Gerechten und der Frevler, was freilich von den christlichen Schriftstellern vielfach außer Acht gelassen wurde, wie z. B. Thomas von Aquin unter dem Scheol (21, 13) speziell den Ort der Verdammten versteht [2]); doch darf man hieraus nicht folgern, daß der Dichter in der Unterwelt allen das gleiche Loos zuweisen wollte.

Schon nach den Bezeichnungen für die Unterwelt zu schließen, denkt sich der Dichter den Zustand ihrer Bewohner im ganzen als einen kläglichen; sie heißen רְפָאִים (26, 5) = „Schatten, Schattenwesen" oder „Schlaffe, Kraftlose"; diese Bedeutung wird nämlich durch andere Stellen der hl. Schrift nahegelegt [3]); andere aber wollen hierunter, besonders mit Rücksicht auf die Uebersetzung der LXX und Vulg: γιγάντες „Riesen" oder große „Seethiere" oder auch Dämonen verstehen. Die Bewohner der Unterwelt befinden sich in einem als „Schlaf" bezeichneten Zustand, wie ähnlich heutzutage vielfach der sogenannte Mittelzustand erklärt wird, indem man sich hauptsächlich darauf stützt, daß die Auferweckten vom Zustande nach dem Tode nichts wissen [4]). Die

1) Vgl. Franz Delitzsch a. a. O. S. 402; Knabenbauer a. a. O. S. 350 f.

2) Sum. contr. gent. IV, 91.

3) Vgl. Royer a. a. O. S. 116.

4) Vgl. Paulsen a. a. O. S. 21.

Digitized by Google

Toten haben keine Kunde von dem Schicksal ihrer Hinterbliebenen (14, 21)[1] und kümmern sich in keiner Weise um ihren diesseitigen Hausstand (21, 21). Aber doch ist ihr Schlaf keine vollständige Bewußtlosigkeit; denn die Seele empfindet Trauer (14, 22); sie besitzen eine Kenntniß von der Weisheit Gottes[2] (28, 22). Gottes Wirksamkeit erstreckt sich auch auf sie (26, 5); denn für ihn giebt es keine Thore der Unterwelt: „nackt liegt die Unterwelt vor ihm und unverhüllt der Abgrund" (26, 6; vgl. 28, 24). Ist also auch das Leben der Verstorbenen im allgemeinen mehr negativ bestimmt als ein Getrennt-sein von allem Diesseitigen, seien es Leiden oder Mühsale (vgl. 3, 11—19), sei es Freudiges (vgl. 14, 21), so ist doch ein positives Weiterleben nicht ausgeschlossen; ist es auch ein klägliches Sein, so kann es doch individuell, persönlich gedacht werden.

Was die Befreiung der Seele aus dem Scheol betrifft, so wird sie im Sinne einer Rückkehr in diese Welt wiederholt verneint, wie oben bemerkt wurde (7, 10; 10, 21; 14, 7—12; 16, 22); denkt man aber dabei an eine Erhebung zu einem besseren jenseitigen Leben, so fällt sie mit der Frage, ob Job eine jenseitige Vergeltung, bezw. Auferstehung kenne, zusammen.

Vergleichen wir diese Scheollehre mit den heidnischen, so läßt sich eine gewisse Aehnlichkeit, besonders hinsichtlich des Orts und der Lage desselben nicht verkennen; die Assyrer und Babylonier[3] sahen in ihm eine große Stadt, die Aegypter die Earugefilde[4], andere eine Insel; und zwar dachte man denselben sehr weit entfernt von den Menschen, meistens tief in oder unter der Erde[5], als ein Land ohne Heimkehr; auch im Zustande seiner Bewohner als kraftloser Schattenwesen finden sich Anklänge an das A. T.; nur setzen die Heiden an Stelle dieses schrecklichen

1) Thomas bemerkt hierzu, daß damit blos die Kenntniß vom Diesseits kraft ihrer natürlichen Fähigkeiten geleugnet sei, während eine Benachrichtigung durch Engel, Dämonen oder Gottes Offenbarung noch möglich sei (Sum. Theol. I q. 89 a. 8).

2) Vgl Knabenbauer a. a. O. S. 334.

3) P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl, Freiburg 1897, I. Bd, S. 210.

4) Ebendaselbst S. 136.

5) Vgl. Alfr. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern, Leipzig 1900.

Digitized by Google

Lebens vielfach ein heiteres, so die Aegypter und Inder[1]). Der Hauptunterschied aber bleibt, daß wir bei Job wie im ganzen A. T. keine unterirdischen Göttergestalten haben, sammt den damit verbundenen Sagenkreisen[2]); nicht einmal der Satan wird zur Unterwelt in Beziehung gebracht.

Den Gegensatz zum Scheol bildet nach Job der Himmel; liegt die Unterwelt am tiefsten, so erscheint der Himmel als das höchst Erreichbare (22, 12) und wird deshalb synonym „Die Höhen" (16, 19) gebraucht; nach der gewöhnlichen Vorstellung werden auch die Sterne zum Himmel gerechnet und so redet der Dichter von einer Verborgenheit „der Gesetze des Himmels" (22, 12; 38, 33). In dieser Höhe denkt sich Job seinen Gott; von da aus lenkt und leitet Gott alles auf Erden; er herrscht über den ganzen Himmel, richtet nach seiner Gerechtigkeit (vgl. 1, 16; 20, 27; 22, 12, 14; 26, 13; 28, 24; 37, 3, 18; 41, 2); „er schafft Frieden in seinen Höhen" (25, 2), er richtet „die Hohen" oder „Himmlischen" (21, 22) (T. V. excelsi) d. i. die himmlischen Geister oder die Engel; diese werden wie an anderen Stellen des A. T. auch von Job „Söhne Gottes" genannt (1, 6; 2, 1; 38, 7; vgl. Dan. 3, 25; Gen. 6, 2; Ps. 29, 1; 89, 7); daß nämlich bei Job hierunter Engel zu verstehen seien, geht daraus hervor, daß „die Söhne Gottes" als Vollzieher der göttlichen Befehle erscheinen (vgl. 4, 18); letzteres sind aber nach der ganzen hl. Schrift die Engel; ein anderer Name der Engel ist „Heilige" (5, 1; 15, 15); meistens wird auch der מְלִיץ מַלְאָךְ (33, 22) (T. V. angelus loquens) als ein Engel gedeutet[3]) und wir hätten dann hier ebenso wie Kap. 5, 1: „an wen der Heiligen willst du dich wenden" eine Belegstelle von der Fürbitte der Engel für den Menschen. Obwohl sie aber „Heilige" sind, läßt sich ihre Heiligkeit mit der absoluten Heiligkeit Gottes nicht vergleichen, von Natur sind auch sie der Sünde fähig (4, 18) und werden, wie schon erwähnt, von Gott gerichtet (21, 22).

Daß der Dichter neben diesen guten Engeln auch böse Engel kenne, zeigt der Prolog; denn der hier genannte „Satan" wird gewöhnlich als ein böser Geist gefaßt, der, wenn das Buch Job

1) Chantepie de la Saussaye a. a. O. II. Bd., S. 136 und 41.

2) Vgl. Atzberger a. a. O. S. 45.

3) So Delitzsch, Dillmann u. a.; hingegen versteht Knabenbauer darunter einen Menschen, vielleicht einen Propheten.

Digitized by Google

vorexilisch ist, wahrscheinlich nicht auf babylonischen oder persischen Einfluß zurückgeführt werden darf, sondern einen Theil des älteren Glaubens bildet; er schadet Job nur mit Gottes Zulassung, soweit es ihm zur Läuterung dient. Manche verstehen auch unter den מְמִיתִים (33, 22) böse Engel. Ueber den eigentlichen Aufenthaltsort dieser Geister erfahren wir bei Job nichts; denn einerseits ist die himmlische Scene wahrscheinlich parabolisch zu erklären, andererseits deutet das unstäte Umherschweifen auf der Erde an, daß der Satan hier nicht seinen festen und bleibenden Sitz hat.

Finden wir nun im Himmel gerade die richterliche Thätigkeit Gottes betont, bei den Geistern eine Unterscheidung zwischen guten und bösen Geistern, so ist damit eine jenseitige Richterthätigkeit Gottes gegeben und wäre demnach ein Analogieschluß auf die Seelen der Menschen im Scheol gestattet. Halten wir hiemit die Worte Jobs von einem Wirken Gottes auf die Unterwelt und ihre Bewohner zusammen und die Stelle, an welcher es heißt, daß auch die Unterwelt ein Gerücht von der Weisheit Gottes gehört habe, so läßt sich dieses weise Wirken ähnlich wie bei den „Geistern" am ehesten im Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit denken, so daß also schon in der Unterwelt nicht allen das gleiche Los zu Theil würde. Indeß der Gedanke an eine jenseitige Vergeltung für die in den Scheol tretenden Seelen tritt noch in anderer Gestalt zu Tage. Muß man auch zugestehen, daß nicht blos die drei Freunde Jobs, sondern Job selber oftmals die diesseitige Rechtfertigung und Vergeltung jeglichen Unrechts hervorheben, so wenn er spricht (7, 21): „und warum vergibst du meine Sünde nicht und verzeihst meine Schuld? Denn schon lege ich mich in den Staub und suchst du mich, so bin ich nicht mehr" d. i. ich bin der aufzunehmenden Wohlthaten von Seiten Gottes nicht mehr fähig[1]), oder an einer anderen Stelle: „wer hat ihm je getrotzt und blieb unversehrt?" (9, 4), so muß doch gerade Job in seinem ganzen Seelenleiden fühlen, wie unzulänglich die ausgleichende Gerechtigkeit in diesem Leben erscheint; ja „ein Kriegsdienst ist des Menschen Los auf Erden, den Tagen eines Löhners gleichen seine Lebenstage, gleich einem Sklaven der nach Schatten lechzt, und wie ein Löhner, der seines

1) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 116.

Digitized by Google

Lohnes harrt" (7, 1—2). Wenn nun die Leiden Jobs Tag und Nacht währen (7, 3–5) und in diesem Elend seine Tage schnell verfliegen, wo erscheint da sein Lohn? Im Diesseits jedenfalls nicht (7, 6), denn diese Hoffnung ist ihm genommen[1]). Auch eine Vergeltung an den Kindern im Diesseits erscheint nicht ausreichend, da ja die Seele in der Unterwelt keine Kenntniß oder wenigstens keine Antheilnahme an ihrem Geschicke hat (21, 21). Außerdem geht oft der Gottlose dahin, ohne daß eine eigentliche Vergeltung seiner Frevel stattfindet, ja mit Grabes- und Todesehren wird er noch ausgezeichnet, so daß sich Job unwillkürlich die Frage aufdrängt: „Wer wird's ihm vergelten?" (21, 31; vgl. 21, 23 ff.) und der Gerechte klagt: „Warum sind vom Allmächtigen nicht Strafzeiten aufgespart und sehen seine Getreuen seine Gerichtstage nicht?" (24, 1). Freilich löst der Dichter diesen Konflikt zwischen dem thatsächlichen menschlichen Geschick und Gottes Gerechtigkeit für Job durch die Erklärung, daß das Leiden nur eine Prüfung sei, und durch den Gedanken an Gottes Allmacht, Weisheit und Güte; und diese Gedanken sind geeignet das Herz jedes Menschen zu befriedigen; diese Erwägungen nöthigen zu Ausrufen über die vollkommene Gerechtigkeit Gottes wie Kap. 34, 11: „Nein, des Menschen Thun vergilt er ihm und nach des Mannes Wandel läßt er's ihm ergehen" oder Kap. 37, 23: „aber das Recht und die volle Gerechtigkeit beugt er nicht".

Aber es fragt sich, ob diese hohen sittlichen Gedanken, wie sie überall wiederkehren, denkbar sind und zur festen das Seelenleben beherrschenden Ueberzeugung werden können ohne die Voraussetzung des Glaubens an die jenseitige Vergeltung. Ist das schon an sich unwahrscheinlich, so kommen noch positive Gründe für die Annahme einer jenseitigen Vergeltung hinzu. Sehnlichst verlangt Job sogar bis zum Richterstuhle Gottes vorzudringen, damit ihm sein Recht werde mit den Worten: „O daß ich ihn zu finden wüßte, gelangen könnte bis zu seinem Richterstuhle" (23, 3; vgl. 13, 16; 31, 35—37). Dem sicheren Tode nahe ist sein einziger und bleibender Trost im größten Schmerze, „des Heiligen" d. i. Gottes Gebot nie verleugnet zu haben (6, 10). Die Bitte um Verzeihung jeglicher Schuld, falls eine solche auf

1) Vgl. hierzu Thom Aq., Sum. cont. gent. IV, 91.

Digitized by Google

Job lasten sollte, unmittelbar vor seinem allem nach sicheren Tode, legt den Gedanken nahe, daß er auch für die kleinste Schuld Schlimmes im Scheol befürchtet[1]). Noch stärker spricht Job sein sittliches Vertrauen über den Tod hinaus Kap. 13, 15—16 aus: „Siehe, er wird mich tödten, ich harre nicht, nur will ich meinen Wandel ihm ins Angesicht darlegen. Schon das gereicht mir zum Siege, daß vor sein Angesicht kein Heuchler tritt." Auch im Tode, wenn alle Hoffnung für seine Wiedergenesung geschwunden, ist Job überzeugt, daß er als Gerechter noch den Sieg davon tragen wird, den Sieg der Rechtfertigung, der keinem Frevler zutheil wird, da dieser nicht vor Gottes Angesicht gelangt d. i. keine Rechtfertigung erhält. Die Vulgata hat hier statt der Negation das Pronomen gelesen und übersetzt daher: „Etiamsi occiderit me, in ipso sperabo, et ipse erit salvator meus." So gefaßt, hat, wie Delitzsch[2]) bemerkt, der Ausspruch seine ehrwürdige Geschichte und in dieser Glaubens- und Troststgestalt haben sich schon viele Sterbende daran erbaut.

Diese Hoffnung, die Rechtfertigung, die er, von allen Menschen verlassen, von den Freunden verspottet, jetzt von Gott noch nicht erlangt, wenigstens im Jenseits zu finden, spricht Job Kap. 16, 18 ff. in Wunschform aus; er denkt sich ohne Anerkennung seiner Gerechtigkeit gleichsam als schuldlos Getödteten und ruft daher: „O Erde, bedecke nicht mein Blut! Mein Wehruf finde keine Ruhestatt! Schon ist im Himmel mein Zeuge und mein Bürge in der Höhe. Meine Freunde spotten mein — zu Gott blickt thränend mein Auge empor, daß er dem Menschen Recht schaffe gegen Gott und zwischen dem Menschen und seinem Freunde entscheide." Job bittet also, das Geschrei seines unschuldig vergossenen Blutes möge von der Erde bis zum Himmel dringen; Gott, der Erhabene im Himmel droben, der um all' sein Thun weiß und Zeuge seiner Unschuld ist, er möge dann für ihn eintreten und ihm volle Rechtfertigung zukommen lassen. Dieser Wunsch und dieses Gebet Jobs beruhte jedenfalls auf der sicheren Hoffnung, daß Gott jederzeit nach seinem Tode noch für seine Rechtfertigung wirken könne und werde. Was kann aber diese Rechtfertigung dem dann im Scheol befindlichen Job nützen,

1) Vgl. Royer a. a. O. S. 128 f.
2) Delitzsch a. a. O. S. 167.

Digitized by Google

wäre sie eine der im Diesseits gedachten ähnliche, wenn sie nicht für den Job des Scheol in irgend einer Art von Vergeltung und Belohnung bestände?

So dürfen wir den Schluß ziehen, daß das sittliche Vertrauen Jobs, welches bis zum Tode währt und selbst durch den Tod nicht gebeugt wird, wie es überall in seinen Reden wiederkehrt, besonders in jenen, in welchen Job am Schlusse noch einmal all' seine sittliche Rechtschaffenheit, die auch vor der kleinsten Sünde zurückscheute, gleichsam zusammenfaßt und mit dieser geschmückt wie ein Fürst vor Gott treten will, daß ein solches Vertrauen des Geistes trotz des größten körperlichen und geistigen Leidens, trotz des sicheren Todes nur aus einem Herzen hervorgehen kann, das nicht bloß ein Weiterleben nach dem Tode hofft, sondern auch eine Belohnung dieses „Diadems" (31, 36) von Tugenden im Jenseits erwartet (vgl. hiezu besonders Kap. 31); dazu kommt noch die erhabene Idee der Reden Elihus, daß die Leiden auch für den Gerechten zur Prüfung und Läuterung dienen und eine Förderung der Tugend bezwecken; eine solch' hohe Anschauung vom Leiden, verbunden mit der festen Ueberzeugung von der vollkommenen Gerechtigkeit Gottes, hätte im Leben keinen festen Grund, wenn sie nicht auf der sicheren Hoffnung fußte, daß dieses sittliche Handeln für die Weiterexistenz nach dem Tode nicht bedeutungslos sei, daß ein Gericht für unser Thun stattfinden werde und eine Vergeltung, die ja, wie oben erwähnt wurde, in dem Wirken Gottes auf die Unterwelt bestimmt angedeutet ist und ähnlich der Scheidung der Engel gedacht werden kann.

Worin aber sollte diese Vergeltung für den Menschen bestehen? Obwohl, wie gesagt, das Buch Job sichere Anhaltspunkte bietet, daß im Scheol nicht allen dasselbe Los zu Theil wird, so ist doch selbst der Zustand der Gerechten dort ein kläglicher; darum wünscht Job vor allem eine Befreiung aus diesem Zustande; darum beklagt er nicht nur die jedem Auge sich darbietende Thatsache, daß der Mensch keine Rückkehr aus dem Scheol in diese Welt erblickt, sondern er wagt auch trotz des augenscheinlichen Widerspruchs mit der Erfahrung, den Wunsch nach einer Erlösung aus dem kläglichen Scheolzustande auszusprechen, indem er ausruft: „O daß du mich in der Unterwelt verwahrtest, mich bärgest bis dein Zorn sich gelegt, ein Ziel mir

Digitized by Google

setzteſt und dann meiner gedächteſt! Wenn der Menſch ſtirbt, lebt er dann wieder auf? Dann wollte ich alle meine Kampfestage ausharren, bis meine Ablöſung käme! Du würdeſt rufen und ich dir antworten, nach deiner Hände Werk würdeſt du dich ſehnen" (14, 13—15). Ob auch die Verſe 14, 16—17 zu dieſem Wunſche gehören, iſt zweifelhaft[1]). Vor allem iſt in Kap. 14, 13—15 bemerkenswerth, daß das Ausharren im diesſeitigen Kampfe mit der Befreiung aus der Unterwelt in Cauſalzuſammenhang gebracht wird, der klare Gedanke, wie er wenigſtens dem Dichter vorſchweben mußte, daß jener zuverſichtliche ſittliche Kampf auf der Idee einer jenſeitigen Vergeltung ſich ſtützt, auf der Hoffnung auf ein Wiederaufleben. Unabhängig davon iſt die Frage, wie Job ſich in dieſem Augenblicke das Wiederaufleben und den damit verbundenen vertrauten Verkehr mit Gott nach einem zeitweiligen Aufenthalt in der Unterwelt denkt. Manche glauben (Olympiodorus, Thomas von Aquin, Codurcus, Patrizi, Corluy), Job hege hier den Wunſch nach einer Auferſtehung von den Todten zum Zwecke einer jenſeitigen Beſeligung, alſo im chriſtlichen Sinne[2]). Gründe hierfür ſind, daß die Fragepartikel הֲ־ V. 14a eine bejahende Antwort zuläßt, ſodann die Ueberſetzung der LXX, welche V. 14 behauptend wiedergiebt: ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ, endlich, daß die Redensart עַד־מָתַי an anderen Stellen (6, 8; 19, 23; 23, 3)[3]) und darum auch hier etwas Neues und Wichtiges einleiten ſoll. Mit Berückſichtigung dieſer Geſichtspunkte ſowie des ganzen Zuſammenhangs will Royer in ſeiner Eschatologie des Buches Job der alten Anſicht zwar nicht ganz beiſtimmen, aber doch den Wunſch Jobs in der Stelle erkennen, „der Zorn Gottes, der jetzt und bis zum Tode auf ihm laſtet, möge im Tode ein Ende erreichen und damit eine Annäherung Gottes an den im Scheol befindlichen Job ſtattfinden, welche für dieſen nach Beendigung der troſtloſen Scheolhaft die glücklichſten Folgen haben würde[4])." Indeß abgeſehen von der Unbeſtimmtheit eines ſolchen Wunſches ſcheint bei dieſer Erklärung der nähere Zuſammenhang nicht genug gewürdigt. Zwar hat

1) Vgl. Royer a. a. O. S. 119, Anm. 1.
2) Ebendaſelbſt S. 122.
3) Ebendaſelbſt.
4) Ebendaſelbſt.

Digitized by Google

Job schon unmittelbar vorher (14, 7—12) ein der Natur ähnliches Wiederaufleben zu diesem Leben verneint, aber er leugnet auch unmittelbar hernach (14, 18 ff.) den gleichen Gedanken wieder; diese direkte Leugnung fast mit dem gleichen Naturbilde zeigt, daß Job immer noch im gleichen Gedankenkreise sich bewegt, daß also auch in V. 13—15 das Wiederaufleben aus dem unglücklichen Zustand des Scheol nur als Wiederkehr ins diesseitige Leben zu fassen ist. Wenn Job V. 18 f. sagt: „Aber wie der Berg im Sturze zerfällt und der Fels von seiner Stelle rückt, wie das Wasser Steine zerreibt, und seine Fluthen das Erdreich fortschwemmen, so hast Du des Menschen Hoffen vernichtet", so kann unter dieser Hoffnung nicht bloß und nicht eigentlich das V. 20 ff. Gesagte verstanden werden, da diese Verse ja überhaupt nicht die Form einer Hoffnung tragen; unter dieser Hoffnung kann in erster Linie nur die V. 13 ff. ausgesprochene Hoffnung gemeint sein; nach der obigen Erklärung würde dann Job mit V. 19 jede Hoffnung auf eine spätere Annäherung an Gott und eine Wendung des unglücklichen Geschicks im Scheol aufgeben, so daß man, wie auch manche rationalistischen Erklärer (Budde, Duhm u. a.) thun, hierin eine Leugnung und ein endgiltiges Aufgeben jeder jenseitigen Hoffnung, jeglicher Wiederbelebung sehen müßte; eine solche direkte Unwahrheit aber dürfen wir Job selbst im höchsten Schmerze nicht in den Mund legen. Daß Job bei dem sozusagen nutzlosen Gedanken einer Wiederbelebung zum diesseitigen Leben so lange verweilt, darf uns nicht Wunder nehmen; denn dies ist gerade ein Lieblingsgedanke des Dichters, so daß er bei Erwähnung der Unterwelt fast immer betont und beklagt, es gäbe keine Rückkehr aus ihr, nämlich zum diesseitigen Leben.

Es bleibt somit für die Lösung der Frage, wie Job sich die Rechtfertigung und Vergeltung im Jenseits gedacht habe, hauptsächlich noch die berühmte und wichtige Stelle Kap. 19, 25 ff.[1]). Diese Stelle wurde in der christlichen Kirche von Anfang an fast einstimmig im Sinne der christlichen Auferstehung aufgefaßt. Schon in den Katakomben finden sich Abbildungen Jobs und zwar nicht bloß als eines frommen Dulders, sondern als des

1) Vgl. J. H. Oswald, Eschatologie, 3. Aufl., Paderborn 1872, S. 270 ff.

Digitized by Google

Vorverkünders der Auferstehung der Todten und in nachkonstantinischer Zeit wurde diese Stelle vielfach zu Grabinschriften verwandt[1]). Die angesehensten Kirchenväter, wie Clemens Rom., Origenes, Cyrill von Jerusalem glaubten, daß der Dichter hier von der Auferstehung der Todten rede. Hieronymus sagt (ad. Paulin. ep. LIII al. C. III § 8): Job resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea manifestius vel cautius scripserit und an einer anderen Stelle (contra Joan. Hierosol. § 30): „Keiner hat nach Christus so offen von der Auferstehung geredet als jener vor Christus." Selbst manche Rabbinen halten diese Deutung für richtig[2]); und so nehmen die katholischen Exegeten bis heute diese Auslegung als die richtige an.

Nur einige griechische Väter, so Johannes Chrysostomus, Didymus von Alexandrien und Johannes Damascenus sind der entgegengesetzten Meinung, Job rede hier von keiner Auferstehung. So sagt Chrysostomus (ep. 2 ad Olymp.): Οὗτος (d. i. Job) δὲ καὶ δίκαιος ὢν, καὶ περὶ ἀναστάσεως ἐπιστάμενος οὐδέν. Doch scheint er nicht immer bei dieser Ansicht verharrt zu sein und es klingt wie eine Berichtigung seiner früheren Anschauung, wenn er in seiner Erklärung zum Buche Job zu Kap. 19, 26 bemerkt[3]): Utinam, inquit, Deus cutem meam resuscitet, quae haec perpessa est. Hinc autem dogma Ecclesiae docemur, quod corpus scilicet ipsum, tentationes et cruciatus sustinens, una cum anima resurgat, ut gloria cum illa simul fruatur; unde dixit, quae perpetitur haec . . . Non ignarus igitur resurrectionis fuit neque, mea quidem sententia, resurrectionis corporum; nisi quis dicat liberationem ab aerumnis quibus premebatur resurrectionem esse. Diese Stelle, welcher klar die LXX zu Grunde liegt, ist, wenn sie wirklich echt ist, deshalb bemerkenswerth, weil sie zeigt, daß schon nach Chrysostomus der LXXtext nicht bloß von der Wiederherstellung des kranken Leibes, sondern ebenso im Sinne einer „leiblichen Auferstehung" verstanden werden kann. Der Erklärung unserer Stelle von der

1) Vgl. L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie, Freiburg 1896, S. 627.

2) Vgl. Welte a. a. O. S. 199.

3) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 256 und Vincent Rose O. P., Etude sur Job XIX, 25—27 (Revue Biblique 1896, S. 39—55) S. 53 f.

Digitized by Google

Aufhebung des Leidens und Wiederherstellung des kranken Leibes hat sich die neuere rationalistische Exegese sowie der größere Theil der jüdischen Exegeten angeschlossen und die Hoffnung Jobs ganz ins Diesseits verlegt. Selbst Calmet († 1757) hält diese Auslegung nicht für unmöglich, möchte aber dann, um mit der Tradition und dem liturgischen Gebrauch nicht ganz zu brechen, die von Job geschaute Wiederherstellung des Epilogs als ein Vorbild der letzten Auferstehung aufgefaßt wissen [1]).

Fragen wir nun zur Erklärung dieser wichtigen, aber ebenso schwierigen Stelle, wohin der ganze Zusammenhang und die vorangehende Entwickelung des Werkes drängen, so stimmen alle darin überein, daß Job eine Rechtfertigung, bezw. Vergeltung erwartet. Nun aber sagt man: die Vergeltung, die Job hier schaut, kann keine andere sein als die im Epilog gegebene, die Wiederherstellung der Gesundheit und aller zeitlichen Güter, wie auch die LXX es nahe lege; damit haben wir eine eigentliche und genügende Lösung des Konflikts; wäre Job über den gewöhnlichen, diesseitigen Vergeltungsglauben hinausgekommen, so hätte diese Lösung und damit das ganze Buch keinen Sinn mehr. Indeß abgesehen davon, daß es der hohen dramatischen Entwickelung nicht entspräche [2]), daß der Dichter mitten im Stücke seinen Helden die sichere Ueberzeugung und Gewißheit von dem aussprechen läßt, was am Schlusse wirklich eintritt, so stehen dieser Ansicht nicht bloß die bisher entwickelten eschatologischen und sittlichen Anschauungen entgegen; der ganze Aufbau desselben widerspricht dem Glauben, daß die diesseitige Vergeltung eine der Frömmigkeit entsprechende Belohnung sei. Schon im Prolog erkennt man genau, wie der Verfasser die Triebfeder der Gerechtigkeit Jobs darstellen will. Job wandelt „unsträflich und rechtschaffen, gottesfürchtig und dem Bösen feind" (1, 8). Nun ist es gerade der Satan, der diesen Wandel auf den zeitlichen Segen, welchen Gott Job verliehen hat, zurückführen will; der Satan behauptet, der diesseitige Segen sei die Ursache der Frömmigkeit, zeitliche Wohlfahrt und innerliche Rechtschaffenheit entsprächen sich beim Menschen und so finde die letztere ihre Belohnung auf Erden. Um mit dieser, im Judenvolk allerdings

1) Vgl. Rose a. a. O. S. 54.
2) Ebendaselbst S. 51.

Digitized by Google

vielfach herrschenden Ansicht zu brechen (vgl. Luc. 13, 1—4; Joh. 9, 2), wird eben der gerechte Job auf die Probe gestellt; und es wird betont, daß Job trotz aller Verluste an zeitlichen Gütern, trotz der schmerzlichsten körperlichen Krankheit nicht sündigte, nicht einmal mit einer Wortsünde; damit ist der Satan widerlegt. Aber nun suchen die drei Freunde Jobs Gründe für den alten Vergeltungsglauben beizubringen. Gegen sie macht Job nicht bloß auf die gegentheilige Erfahrung im Schicksal vieler Menschen aufmerksam, sondern er verlangt auch nach einer Rechtfertigung, die er nicht so fast in der Wiederherstellung seiner Gesundheit sieht, als in einem Zeugnisse von Seiten Gottes, daß er trotz des Verlustes alles Zeitlichen kein Frevler ist. Und wie Job nicht die äußere Wiederherstellung als eigentliche Rechtfertigung verlangt, so bringt auch Elihu das Leiden in keiner Weise mit der Vergeltung im Diesseits in Zusammenhang, sondern gibt ihm einen über das Zeitliche erhabenen Beweggrund; ebenso wird in den Reden Jahwes niemals auf die zeitliche Belohnung hingewiesen.

Weil also die ganze Gedankenentwicklung und einzelne Aussprüche wie Kap. 23, 17: „Nicht des Unglücks wegen fühle ich mich vernichtet noch wegen meiner Person, die Dunkel bedeckt hat" (vgl. 6, 11; 7, 5—9, 21; 13, 15; 17, 1, 11—16) gegen die Idee der irdischen Ausgleichung ankämpfen, so hat man den Trost und die Zuversicht, welche Job an unserer Stelle ausspricht, auf die Erscheinung Jahwes bezogen; dieser sei der Goël, welchen der Dulder in dem feierlichen Momente schaue. Aber hiemit stimmt nicht überein das durch die meisten Uebersetzungen bezeugte „Er wird auf dem Staube sich erheben", da Jahwe in der Gewitterwolke erscheint; ebenso wenig passen dazu die auf Kap. 19 folgenden Reden Jobs; denn hier klagt er gerade, daß er Gott nirgends finden und vor ihn als seinen Retter treten kann (vgl. insbesondere Kap. 23).

Trotzdem beweist die feierliche Einleitung zu der Stelle, daß das Bewußtsein, welches Job hier geltend macht, einen außerordentlichen Trost für ihn enthält; und die Sprache, welche Job im Folgenden führt, zeigt, daß eine seelische Wandlung sich in ihm vollzogen hat: der verzweifelnde Ton seiner Rede tritt zurück, die außerordentliche Seelenqual und die damit verbundenen bis ins Ungemessene gehenden Klagen weichen einer ruhigeren Stim-

Digitized by Google

mung; selbst die schrecklichen Weherufe über den Scheol verstummen. Welche Gedanken vermochten nun am ehesten im Geiste Jobs, der durch äußeres Unglück nicht gebeugt wurde, eine solche Veränderung hervorzubringen? Eine bloß körperliche Wiederherstellung, die er zudem nie eigentlich verlangt, erscheint hiezu von vorneherein ungeeignet. Betrachten wir aber das in den dieser Stelle vorausgehenden Reden Jobs ausgesprochene Verlangen, so sucht er zuerst eine Rechtfertigung vor seinen Freunden in diesem Leben. Des Todes aber gewiß und in der Erkenntniß, daß eine Wiederkehr ins Diesseits eine vergebliche Hoffnung sei, wünscht er (Kap. 16) auch nach dem Tode noch eine Rechtfertigung, da all' sein diesseitiges Erwarten mit ihm in die Unterwelt hinabsteigt (Kap. 17). Außerdem hat der Dichter, wie schon erwähnt, Kap. 14, 14 ff. von einer Befreiung aus dem Scheol, von einem Wiederaufleben gesprochen; wenn er nun diesen Auferstehungsgedanken seinen Helden im Sinne eines Wiedererwachens zum diesseitigen Leben verneinen läßt, so ist das kein Beweis dafür, daß er jede Auferstehungshoffnung leugnen wolle. Im Gegentheil ist wahrscheinlich, daß der Dichter, welcher solch' einen Gedanken verwerthet, es nur deshalb thut, weil er irgend eine Hoffnung einer möglichen Erfüllung dieses Gedankens vor Augen hat. Zudem ist ja die Auferstehungshoffnung auch der übrigen hebräischen Litteratur nicht fremd; so heißt es Jesaias Kap. 26, 19 ff.: „Möchten deine Todten wieder lebendig werden, möchten meine Leichen auferstehen! Erwacht und jauchzt, die ihr im Staube liegt, denn ein Thau des Lichts ist dein Thau, und die Erde wird die Schatten wieder von sich geben" (vgl. Oseas 13, 14; Ezechiel 37, 1 ff.); denn wenn diese Stellen auch in erster Linie auf das Wiedererstehen Israels sich beziehen, so bezeugen sie doch auch den Glauben an eine eigentliche letzte Auferstehung schon nach dem einfachen Wortlaute; so tritt ja bei Ezechiel sogar die Art und Weise des Auferstehens ganz anschaulich entgegen. Wenn nun, wie man neuerdings annimmt, der Dichter des Buches Job sogar jünger ist als Isaias und Ezechiel, so fallen diese äußeren Gründe für eine Auferstehungshoffnung bei Job noch mehr ins Gewicht als die schon angeführten inneren.

Klar und deutlich hat den Auferstehungsgedanken Hieronymus in seiner Uebersetzung ausgesprochen: Scio enim quia redemptor

Digitized by Google

meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo. Daß Hieronymus, wenn er hier klar von der leiblichen Auferstehung am jüngsten Tage redet, den Text gefälscht habe, läßt sich nicht beweisen; denn bei der Schwierigkeit der Lesarten hat er nach seinem Sinn den Wortlaut der Stelle wiedergegeben und hauptsächlich die dogmatische Idee, die nach ihm die Stelle enthielt, klar dargestellt; von eigentlicher Bedeutung ist dabei nur die zweimalige Aenderung der Person, der Gebrauch der ersten Person statt der dritten, nämlich: „ich werde mich erheben" statt: „er wird sich erheben" und: „ich werde umgeben werden" statt: „es wird umgeben werden".

Der Auffassung des Hieronymus steht der hebräische Text, wenn er auch den Gedanken der Auferstehung lange nicht so deutlich ausspricht, nicht entgegen; seine Uebersetzung lautet ungefähr folgendermaßen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt und als letzter wird er auf dem Staube sich erheben. Und darnach wird mit meiner Haut umgeben dieses (oder nach Welte und Kautzsch: nachdem meine Haut also zerschlagen ist) und aus meinem Fleische werde ich Gott schauen. Ich werde ihn schauen mir zum Heile, meine Augen sehen ihn, und nicht als Gegner, mein Herz verzehrt sich in meiner Brust".

Unter „dem Goël" oder „Erlöser" versteht man nach anderen Stellen (Ex. 6, 6; 15, 3; Ps. 74, 2; 77, 16; Js. 43, 1; 44, 2) Gott als den Befreier seines Volkes oder als denjenigen, welcher den Menschen von Bedrängniß befreit, und dem Unterdrückten hilft (vgl. Ps. 118, 154; Thren. 3, 58). Dieser „lebt" für Job d. i. er wird sich für Job sicher als Goël erweisen; er wird aufstehen für Job als Richter und Zeuge[1]). Wenn der Erlöser „auf dem Staube sich erheben wird", so kann dies, wie oben bemerkt wurde, nicht von der plötzlichen Erscheinung Jahwes im Himmel, sondern nur von einem Auftreten nach dem Tode Jobs verstanden werden, so daß Gott gleichsam auf seinem Grabe erscheint, um Abrechnung zu halten. In V. 26 wird trotz der Verschiedenheit der Auffassungen und Uebersetzungen von den Meisten die Erklärung angenommen, daß Job

1) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 249.

Digitized by Google

nach seinem Tode Gott schauen werde; da sodann das מִן bei מִבְּשָׂרִי gern den Ausgangspunkt der Thätigkeit bezeichnet[1]), so wird die Stelle in Uebereinstimmung mit vielen alten Uebersetzungen[2]) dahin erklärt, daß Job nach seinem Tode wiederum sein Fleisch erhält und so Gott schauen werde; wenn andere das מִן privativ erklären wollen = ledig meines Fleisches, so steht dieser Auslegung V. 27 entgegen, wo es heißt: „meine Augen werden ihn schauen", weil hiebei in erster Linie an leibliche Augen zu denken ist.

Da man aber nach dem hebräischen Texte den Auferstehungsgedanken nicht leugnen kann, so glauben viele eine große Verderbtheit des hebräischen Textes annehmen zu müssen und suchen denselben daher aus der LXX zu retrovertiren; in dieser lautet nämlich die Stelle: οἶδα γάρ, ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. Παρὰ γὰρ Κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος; aber abgesehen davon, daß diese Rückübersetzung nie vollständig befriedigen wird, ist die Erklärung der Stelle von einer blos leiblichen Wiederherstellung, wie gezeigt wurde, schon nach dem ganzen Zusammenhang sehr unwahrscheinlich und der dramatischen Entwickelung des Ganzen nicht entsprechend; außerdem kann ja schon nach den Worten des Chrysostomus diese Uebersetzung im Sinne einer leiblichen Auferstehung erklärt werden. Die übrigen Uebersetzungen wie die Theodotions, das Targum chaldaicum und die Versio syriaca geben nach Knabenbauer[3]) trotz mancher Verschiedenheiten in der Hauptsache diesen Sinn der Stelle klar wieder.

Da nun nach den Uebersetzungen und dem hebräischen Texte eine nur annähernd übereinstimmende Auffassung des Sinnes der Stelle doch nicht erreicht wird, so wird neben der Tradition der ganze Zusammenhang und die Wendung, welche „das psychologische Drama" mit dieser Stelle nimmt, für die eschatologische Werthung der Stelle maßgebend sein und nach diesen Momenten ist ja nicht blos der Gedanke einer jenseitigen Vergeltung, sondern auch einer Auferstehungshoffnung nahe gelegt. Der Ein-

1) Vgl. Welte a. a. O. S. 200.
2) Vgl. Royer a. a. O. S. 145.
3) Vgl. Knabenbauer a. a. O. S. 255.

Digitized by Google

wurf aber, warum der Dichter trotz der Verwerthung der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung und trotz der Wendung des psychologischen Konflikts durch den Gedanken an das Jenseits und die sichere Hoffnung auf eine einstige leibliche Auferstehung diesen Gedanken nicht weiter ausgeführt und bei der weiteren und endgiltigen Lösung verwendet habe, ist von keiner weiteren Bedeutung; denn der Dichter hätte damit keinen äußeren Abschluß und somit auch keine eigentliche Lösung seines Dramas erreicht, zumal da diese bloße Hoffnung bei dem allgemeinen Sündenbewußtsein noch zu sehr in der Ferne leuchtete; darum hat er eine Lösung gegeben, wie er sie im Geiste und nach dem Bewußtsein des A. T. geben konnte, in der Himmelserscheinung und in der Wiederherstellung der Gesundheit Jobs und so gleichsam der vielfach herrschenden Anschauung von der diesseitigen Vergeltung ein Zugeständniß gemacht; zugleich aber hat er mit seinen eschatologischen Hoffnungen auf die Zukunft verwiesen, wo mit dem Eintritt der Erlösung und Auferstehung Christi auch diese Erwartungen der Erfüllung näher gekommen sind.

Tübingen. Theodor Keicher cand. theol.

XXXV.

Das „syrisch-antiochenische" Ferialbrevier.

(Von Dr. Anton Baumstark.)

(Fortsetzung statt Schluß)

III. Das Nachtofficium.

Den Kern des Nachtofficiums bilden im Ferialbreviere der „syrisch-antiochenischen" Kirche drei als *tešmeštā's* (Dienste) bezeichnete Abschnitte von streng gleichmäßigem Aufbaue, die den Nokturnen des abendländischen *officium matutinum* entsprechen. Inhaltlich ist der erste derselben regelmäßig der Muttergottes, nur an den Freitagen zwischen Ostern und dem in den Herbst fallenden Feste der Kirchweihe dem hl. Kreuze, der zweite stets den Heiligen im allgemeinen, der dritte Montags, Dienstags und Donnerstags der Buße, Mittwochs, Freitags und Samstags den Verstorbenen gewidmet. Vorauf geht eine dem *invitatorium* nächst

Digitized by Google

verwandte Einleitung. Gefolgt werden die drei *tešmeštâ's* von einem den Laudes vergleichbaren, wesentlich den Charakter des Lobgebetes tragenden Anhange. Endlich wird in diesen ein nach dem Schema des *qaumâ* der Vesper und Matutin aufgebautes Stück zur Ehre des Tagesheiligen eingeschoben.

Die Eingangs-*ṣlôθâ*, welche nach Trishagion, Vaterunser und „Ehre sei u. s. w. — Und über uns u. s. w." diesen umfangreichen Komplex von Gebeten eröffnet, entspricht der Situation des in nächtlicher Frühe von tiefem Schlafe sich zum Gottespreise Erhebenden:

„Erwecke, Herr, uns Schlafende aus der Tiefe der Sünde, daß wir deine Wachsamkeit bekennen, Wächter, der niemals schläft. Belebe uns Todte aus dem Todesschlummer des Verderbens, daß wir deine Barmherzigkeit anbeten, Lebendiger, der niemals stirbt, und mache uns würdig, dich mit den hochgelobten Schaaren der dich Lobenden zu loben. Denn hochgelobt und lobwürdig bist du, Vater und Sohn und Hl. Geist jetzt u. s. w."

Das sich anschließende Invitatorium, syrisch *majzrânâ* (Weckelied) genannt, besteht aus Psalmengesang, durchflochten von den Strophen eines *'enjânâ*. Der psalmodische Theil setzt sich aus Ps. 133, 118 § 169—167, 116, „Ehre sei u. s. w. — Von Ewigkeit u. s. w." zusammen. Der *'enjânâ* ist nach den einzelnen Wochentagen verschieden. Montags, Dienstags und Donnerstags giebt er unter Bezugnahme auf die nächtliche Stunde dem Gedanken der Buße Ausdruck; Mittwochs, Freitags und Samstags trägt er den bekannten „allgemeinen" Charakter eines Gebetes zu Ehre der Muttergottes und der Heiligen und für die Verstorbenen. Als Probe diene der Text des Montags, der durch fünfsilbige und siebensilbige Verse nach dem Schema 5:7:5:7 gebildet wird:

1. „Erwecke und richte mich auf * Vom Schlummer der Lässigkeit, * Herr, Gott, * Zum Lobpreise deiner Herrlichkeit."

2. „Dein Erbarmen erwecke mich, * Daß ich um die Mitte der Nacht dich lobe. * Herr, Gott, * Schenke mir Vergebung der Schulden."

3. „In der Nacht gedachte ich * Deines anbetungswürdigen und heiligen Namens * Und stand auf, dich zu bekennen * Und dich zu loben, Menschenfreundlicher."

4. „Ich gedachte, daß ich gesündigt habe, * Und meine Thränen strömten über. * Möge dein Erbarmen über mich aufwallen, * Jesus, Erlöser der Welt."

5. „Meiner Schulden sind es viele * Und an der Gerichtsstätte erwarten sie mich. * Möge dein Erbarmen über mich aufwallen, * Und verzeihe mir alles, was ich gegen dich sündigte."

Digitized by Google

6. „Ich sündigte, mein Herr, und du bestraftest mich nicht. * Ich that Buße und du nahmst mich auf * Möge u. s. w.“

7. „Der hört und nicht vernachlässigt, * Und erhört und erlöst und befreit, * Verschone mich in deiner Güte * Und verzeihe mir in deiner Barmherzigkeit.“

8. „Wie du ihre Schulden der Sünderin * Im Hause Simons verziehen hast, * Herr, Gott * Verzeihe und vergib mir meine Schulden.“

9. „Im (himmlischen) Jerusalem droben * Und in der Kirche derer auf Erden * Laß, mein Herr, unvergessen sein * Deine Diener, die in der Hoffnung auf dich entschliefen.“

10. „Ehre sei dir, unser Herr, * Den die (himmlischen) Wächter nicht zu schauen vermögen, * Indessen ein Adam, aus Staub gebildet, * Auf seinen Händen, siehe, dich erhebt.“

Jede der drei *tešmešta's* wird sodann wieder durch eine *ṣlôϑâ* eingeleitet Für die erste *tešmeštâ* lautet dieselbe:

„Zur Ehre und zum Lobpreise deiner Barmherzigkeit möge unser Stehen vor deiner Herrlichkeit gereichen, Herr, Gott, und mögen wir in der Nacht und am Tage, Anbetungswürdiger und Heiliger, uns deiner göttlichen Gebote erinnern und mit dem Sänger David rufen und sprechen: ‚Um die Mitte der Nacht stand ich auf, um deine schönen und unbegreiflichen Gerichte an uns zu bekennen‘, unser Herr und unser Gott.“

Für die zweite und dritte ist sie die nämliche, etwas kürzere:

„Verschmilz, mein Herr, in deiner Güte unsere Weisen mit den Weisen der immateriellen und überweltlichen Engel, auf daß wir in einem einzigen geistigen Gleichklange rufen und sprechen: ‚Gebenedeit die Ehre des Herrn von der Stelle ab in Ewigkeit‘!“

Beide Orationen sind Einführungen eines feierlichen Gesanges. Die erste bezeichnet diesen Gesang näherhin als einen dem königlichen Sänger David nachgesungenen. In der That folgte auf die *ṣlôϑâ* ursprünglich in jeder *tešmeštâ* des Nachtofficiums die Recitation einer *marmîϑâ* d. h. eines der den griechischen καθίσματα entsprechenden Abschnitte, in welche der syrische Psalter zum Zwecke des liturgischen Vortrages eingetheilt ist. Gegenwärtig ist diese Psalmodie in Wegfall gekommen. Stücke liturgischer Poësie und in deren Mitte ein *sêδrâ* sind nunmehr die einzigen Bestandtheile der einzelnen *tešmeštâ*.

An der Spitze steht entweder der inhaltlich entsprechende Abschnitt der *taχšeφtâ* des Tagestones oder ein *ʿeqbâ*. Es folgt ein *sêδrâ*, der Muttergottes bezw. des hl. Kreuzes in der ersten, der Heiligen in der zweiten, der Verstorbenen oder der Buße in der dritten *tešmeštâ*. An ihn schließen sich vier *qâlâ*-Strophen

Digitized by Google

mit „Ehre sei u. s. w." vor der dritten, „Von Ewigkeit u. s. w." vor der vierten an. Gleich den *'eqbâ's* schließen sich auch diese, von der dritten *tešmeštâ* der Buße abgesehen, ohne Bezugnahme auf die nächtliche Zeit des Gebetes dem Gesammtinhalte des jeweiligen *tešmeštâ* an. Als Beispiel aus der ersten seien die Strophen des Montag angeführt, die sich aus Versen von neun, sieben und fünf Silben nach dem Schema 7 : 5 : 7 : 5 : 9 : 9 : 7 : 5 : 7 : 5 : 5 zusammensetzen:

1. „Ein Mädchen aus dem Hause Davids, * Dessen Namen Maria war, * Wurde ein Wagen und trug * Denjenigen, welcher die Welten trägt. * Ich möchte glauben, daß sie weit größer ist * Als der Wagen, den Ezechiel sah. * Jener hatte ein Antlitz * Und sprachbegabte Räder * Und Maria hat einen Mund, der dir, * O Herr, Lob singt. — Alleluja. — Ihr Gebet helfe uns."

2. „Gottesgebärerin, Jungfrau, * Dein Andenken sei gebenedeit. * Den Nahen sowie den Fernen * Gewähre ihre Bitten. * Ist einer krank, gib ihm die Gesundheit; * Ist einer geängstigt, gib ihm Beherztheit; * Plagt einen der Böse, * Vertreibe ihn von ihm. * Durch dein Gebet und dein Bitten * Werde uns Barmherzigkeit zu Theil. — Alleluja. — Dein Gebet helfe uns."

3. „Wer immer einen Mund hat * Und eine Zunge und die Gabe zu reden, * Preise Maria selig, * Die der Seligkeiten würdig ist. * Heil ihr, die der gebenedeite Acker wurde * Und in deren Innerem die Aehre der Freuden aufkeimte! * Heil ihr, die ein Wagen wurde * Und deren Kniee Räder wurden * Und die auf einem Throne von Fleisch * Den Erlöser der Welt trug. — Alleluja. — Ihr Gebet helfe uns."

4. „Wie ich dich nennen soll, Tochter Davids, * Ich weiß es nicht. * Welchen Namen ich dir beilegen soll, Maria, * Ist mir unfaßlich. * Nenne ich dich Jungfrau, so säugst du einen Sohn. * Nenne ich dich Mutter, * So besteht deine Jungfräulichkeit fort. * Gottesgebärerin will ich * Denn dich nennen, * Damit der Schriftgelehrte, der Sophist zu Schanden werde, * Der dein Kind verachtet. — Alleluja. — Verflucht, wer es verachtet!"

Die Probe aus der zweiten *tešmeštâ* mag uns der Mittwoch an Strophen bieten, zu denen sich siebensilbige und fünfsilbige Verse nach dem Schema 7 : 7 : 5 : 5 : 7 : 5 : 7 : 5 : 7 : 7 : 7 : 7 : 5 : 5 zusammenfügen:

1. „Gerechte, die Freunde der Wahrheit waren, * Und Martyrer, die starben, aus Liebe * Zum Sohne Gottes, * Euer Andenken sei gebenedeit. * Ein Hafen der Hilfe wurdet ihr * Den Sündern, die Buße thun. * Redet mit uns Christus zu, * Der in euern Gebeinen wohnt, * Daß er Gnade und Barmherzigkeit an uns übe * Am Tage, da seine Herrlichkeit erscheint, * Und uns offenen Antlitzes * Vor dem Throne seiner Gottheit stehen lasse * Und wir ihm Lob singen * Tag und Nacht."

Digitized by Google

2. „Die Apostel sprachen zu unserm Herrn: * ‚Was gibst du uns, die wir deine Freunde waren'. * Unser Erlöser antwortete * Und sprach zu zu ihnen also: * ‚Auf zwölf Thronen * Werde ich bei meinem Kommen euch sitzen lassen * Und ihr werdet richten die zwölf Stämme * Der Söhne Israels * Und mit mir erben das Reich der Höhe * Und an meinem Tische erquicket ihr euch * Und ich werde euch geben den guten Lohn * Dreißigfach und sechzigfach und hundertfach, * Weil ihr mein Gebot bewahrt * Und meinen Willen gethan habt'."

3. „Schön und lieblich ist das Wort, * Das unser Herr in seinem Evangelium sprach, * Indem er selig pries * Die eifrigen Arbeiter, die seine Freunde waren: * ‚Heil den Armen im Geiste, * Weil sie das Reich erben! * Heil wiederum den Trauernden, * Weil diese werden getröstet werden'! * Heil wiederum den Verfolgten * Und den Martyrern, hingeschlachtet in der Hoffnung auf ihn, * Weil für die Leiden, die sie ertrugen, * Und die Drangsale, denen sie sich unterzogen, * Sie das Reich erben * Und das unvergängliche Leben."

4. „Gleichsam Wagenlenker waren die Martyrer * Und der Glaube der Wagen * Und das Kreuz trugen sie * Als Waffe in ihrem Kampf * Und mit ihm bekriegten sie Satan * Und demüthigten seine Macht. * Alsdann stellten sie Chöre auf * Und sprachen zu einander: * ‚Unsere Feinde sanken nieder und stürzten. * Wir aber stehen und haben den Kampf bestanden. * Kommet lasset uns niedersinken und ihn anbeten * Und den Herrn benedeien, der uns gemacht hat, * Und ihm Lob singen * Tag und Nacht'."

Die Weise einer dritten *tešmeštâ* der Verstorbenen mögen endlich die aus lauter siebensilbigen Versen bestehenden, entsprechenden Strophen des Samstag vergegenwärtigen:

1. „Christus, vernachlässige uns nicht * Und sei deinen Anbetern nicht ferne. * Denn zu dir nahmen wir unsere Zuflucht. * Leite uns auf dem Pfade des Lebens * Und mache uns würdig, unser Herr, dir Lob * Zu singen Tag und Nacht."

2. „Christus, du Freund der Büßer, * Der kam, um die Sünder zu berufen, * Nimm uns, Büßer, alle an, * Die wir am Thore deines Erbarmens klopfen, * Und mache uns würdig, unser Herr, in Worten * Und in Werken Büßer zu sein."

3. „Wann das Horn aus der Höhe ruft * Und der Klang der Posaune ertönt * Und die Gräber und die Felsen sich spalten * Und alle Verstorbenen auferstehen, * Verschone uns, unser Herr, an jenem Tage * Und lasse uns zu deiner Rechten stehen."

4. „Wann du kommst, unser Herr, zu richten * Von Grunde aus die ganze Schöpfung, * Vor deinem Tribunale, das allen, * Die es erblicken, ein Schrecken ist, * Verschone uns, unser Herr, zu jener Stunde * Und lasse uns zu deiner Rechten stehen."

Abweichenden Charakter zeigen, wie angedeutet, die *qâlî*-Strophen in den drei dritten *tešmeštâ's* der Buße. Wie gelegent-

Digitized by Google

lich in Vesper und Matutin werden biblische Vorgänge — hier als zur Nachtzeit geschehen — aufgezählt. Das Nachtofficium des Donnerstag bietet ein Beispiel, dessen Strophen aus siebensilbigen und fünfsilbigen Versen nach dem Schema 7 : 5 : 7 : 5 : 7 : 7 aufgebaut sind.

1. „In der Nacht schritt Simon Petrus * Aus dem Gefängniß * Und in der Nacht fielen die Fesseln * Von den Händen des Paulus, * Und in der Nacht nimm von uns * Die Bande und Ketten der Sünde ab."

2. „In der Nacht schritt unser Herr * Auf den Wogen des Meeres hin * Und in der Nacht schrieen die Jünger: * ‚Unser Meister, hilf uns!' * Und wie sie, rufen wir dir zu: * ‚Gott, komme uns zu Hilfe!'"

3. „In der Nacht erschien der Morgenstern * Jakob auf der Flur * Und in der Nacht stand die Säule * Des Lichtes vor Israel, * Und in der Nacht laß dein Licht in den Herzen * Deiner Anbeter erscheinen."

4. „In der Nacht rief Gott * Den Samuel, erwählte ihn * Und machte ihn zum Haupte Israels, * Zu ermahnen und zum Rechten zu wenden, * Und in der Nacht ermahne und wende zum Rechten * Die Herzen deiner Anbeter."

Ohne daß ein — an Festen wohl auch hier wie in Vesper und Matutin übliches — Rauchopfer stattfände, schließt jede *tešmeštâ* des ferialen Nachtofficiums mit einer *bâʿûθâ*. Jeder der drei *bâʿûθâ*-Dichter kommt je in einer *tešmeštâ* allein zum Worte. Die erste hat an jedem Wochentage einen verschiedenen Text aus den Werken Jakobs von Sarug. Als Probe der hier vorherrschenden Muttergotteshymnen sei derjenige des Donnerstag angeführt:

1. „Komme in Frieden, Schiff, das neues Leben trägt. * Friede mit dir, Palast, darinnen der König abstieg und wohnte! * Komme in Frieden, Garten, darinnen ein einfacher Stab ist. * Friede mit dir, Kloster, bei dem die Mysterien bewahrt werden!"

2. „Komme in Frieden, Prächtige unter den Frauen und Schönheitsvolle. * Friede mit dir, Schleier, der über die Geschöpfe ausgebreitet ist! * Komme in Frieden, Gerechtigkeit, die niemals verletzt wurde. * Friede mit dir, Eva, die den Emmanuel gebar."

3. „Komme in Frieden, holde und schönheitsvolle Maid. * Friede mit dir, Taube, die den Königsadler ernährte! * Komme in Frieden, jungfräuliche und unvermählte Braut. * Friede mit dir, Hafen und Rast der ganzen Welt!"

4. „Komme in Frieden, Orient, der den Herrn der Lichter gebar. * Friede mit dir, Prophetin, die den Herrn der Propheten trug. * Ihm sei Lobpreis und dem Vater, der ihn sandte, und dem Heiligen Geiste * Und mit uns allzeit Barmherzigkeit auf deine Gebete hin."

Digitized by Google

Die allein von diesem Typus abweichende *bâʿûθâ* der Kreuz-*tešmeštâ* an den Freitagen zwischen Ostern und Kirchweihe erzählt durchaus episch die Legende von der wunderbaren Kenntlichmachung des wahren unter den drei von Helena am Grabe des Herrn gefundenen Kreuze, um mit einer doxologischen Strophe zu schließen. Wenigstens die drei erzählenden Strophen mögen als Probe einer unserem Breviere ziemlich fremdartigen Weise hier gleichfalls eine Stelle finden:

1. „Judas[1]) stand auf und gürtete seine Lenden männlich * Und grub und fand drei Kreuze, die zusammen lagen. * Des Königs Mutter betrübte sich darob, * Weil sie nicht wußte, welches das Kreuz des Gottessohnes sei."

2. „Judas sprach: ‚Betrübe dich nicht, Selige, * Weil der Herr selbst dir zeigt, welches sein Kreuz ist, * Und der Vater das Lichtkreuz kenntlich machen will'. * Ein todter Jüngling wurde da auf dem Wege zum Grabe geleitet."

3. „Während jedes einzelne Kreuz auf den Todten gelegt wurde, * Rief das Volk: ‚Lebendiges Kreuz, zeige deine Macht!' * Da ersah der Todte das Lichtkreuz und stand von seiner Bahre auf. * Die Schaaren ersahen ihn und gaben das Lob seinem Erwecker."

Ungleich weniger reich als die erste ist bezüglich der *bâʿûθâ* die zweite *tešmeštâ* ausgestattet Nur drei verschiedene auf den hl. Ephräm zurückgeführte Dichtungen wechseln hier mit einander ab. Es kommt nämlich Montag, Dienstag, Mittwoch und Samstag der nämliche Text auf alle Heiligen, dagegen am Donnerstag ein besonderer auf die Apostel, am Freitag ein solcher auf die Martyrer zur Verwendung. Als Probe diene der Hymnus des Donnerstag:

1. „Die Apostel, die vollkommenen Lämmer, * Wurden zur (Himmels)-höhe versammelt, * Die Verheißung entgegenzunehmen, * Die ihnen unser Erlöser verhieß."

2. „Auf die Gebete der zwölf * Apostel, die du zu deiner Ehre erwähltest, * Segne die zwölf Monate des Jahres * Mit den Segnungen deiner Güte."

3. „‚Ihr tratet in mich ein und erleuchtetet mich', * Spricht die Kirche zu den Aposteln, * ‚Ihr machtet mich einer Königstochter gleich, * Die von den Fürsten geehrt wird'."

4. „Lob sei demjenigen, der an zwei Festen * Seinen Aposteln Gaben vertheilte, * An einem Feste Leib und Blut * Und am anderen Geist und Kraft."

---

1) D. h. Judas Cyriakus, der legendarische Bischof von Jerusalem in konstantinischer Zeit.

Digitized by Google

Noch ärmer ist die dritte *tešmeštâ* an *bâʿûḏâ*-Texten. Je derselbe kehrt in allen drei Formularen des nämlichen Gesammtinhaltes wieder. Dem auf die Verstorbenen bezüglichen werden wir als *bâʿûḏâ* der Non noch einmal begegnen. Der gleich diesem auf Bâlai zurückgeführte „der Buße" werde hier in Uebersetzung mitgetheilt:

1. „An deiner Thüre, Gnädiger, * Klopfen die Bedrängten; * Gewähre ihre Bitten * Nach deiner Barmherzigkeit."

2. „Deine Thüre ist eine Thüre des Erbarmens, * Jesus, Erbarmungsvoller, * Durch die man mit Schuld beladen eintritt, * Schwer an Erbarmen tragend heraustritt."

3. „Vater unser im Himmel, * Wir flehen zu dir; * Nimm unseren Dienst entgegen * Und erbarme dich unser."

4. „Lob sei demjenigen, der sprach: * ‚Rufet und ich erhöre, * Und klopfet an und ich thue auf, * Und bittet und ich gebe'."

Am Schlusse der ersten und zweiten *tešmeštâ* wird gebetet: „Gebenedeit sei die Ehre des Herrn u. s. w." und das Vaterunser. Nach der *bâʿûḏâ* der dritten folgt auf dreimaliges: „Alleluja u. s. w." das Gebet für die Verstorbenen:

„Verschone uns in deinem Erbarmen, Gnädiger! — Gedenken wir unserer Väter, die, während sie lebten, uns lehrten, Kinder Gottes zu werden! Der Sohn Gottes gebe ihnen Ruhe im Himmelreiche, mit den Rechtschaffenen und Gerechten in der unvergänglichen Welt."

Die drei *tešmeštâ's* der Muttergottes oder des Kreuzes, der Heiligen, der Buße oder der Verstorbenen waren zweifellos ursprünglich die einzigen des Nachtofficiums in unserem Ferialbreviere. Die ihnen folgenden „Laudes" des syrisch-antiochenischen Ferialofficiums wollen daher in ihrem Aufbaue zunächst ohne Rücksichtnahme auf die in ihre Gefüge eingeschobene vierte *tešmeštâ* des Tagesheiligen verstanden werden. An der Spitze steht ein „allgemeiner" *sêḏrâ*. Ihm fogt das Magnificat in vier Strophen getheilt — Luk. 1 § 47 f. + § 49 f. + § 51 f + § 53 ff —, um welche sich die fünf Strophen des nach dem Tagestone entsprechenden *maurṣâ* ranken. Die Psalmodie eröffnet ein durch Gebet der Kirche erweiterter ganz kurzer Psalm, durchflochten von einem sich an allen Wochentagen gleichbleibenden *ʿenjânâ*. Den Psalmentext bilden hier Ps. 132, die Doxologie „Ehre sei u. s. w. — Von Ewigkeit u. s. w." und das in siebensilbigem Metrum abgefaßte Bittgebet:

„Zu jeder Zeit und jeder Stunde * Auf die Gebete deiner Heiligen, * Unser Herr Jesus Christus, * Jesus, Gott-Wort, * An allen Tagen unseres

Digitized by Google

Lebens, * Unser Gott, Erbarmungsreicher, * Der du uns würdigtest, dir zu singen, * Sei deine Güte über uns.“

Vom *ʿenjana* folgt je eine Strophe auf jeden Halbvers des eigentlichen Psalms, jede Hälfte der Doxologie und jeden Vers des metrischen Gebetes. Das Metrum ist wiederum das siebensilbige; die Strophe besteht aus nur zwei Verszeilen. Die etwas eintönige Dichtung lautet in Uebersetzung:

1. „Maria möge ein Angedenken * Und wir auf ihr Gebet Hilfe finden.“
2. „Die Rechtschaffenen mögen ein Angedenken * Und wir auf ihr Gebet Hilfe finden.“
3. „Der Propheten und der Apostel und der Martyrer * Gebet sei uns ein Wall.“
4. „Des Hafens deiner Martyrer würdige uns, mein Herr, * Der Dächer deines Erbarmens.“
5. „Gnädiger und Erbarmungsvoller, * Erbarme dich unser am Tage deines Gerichtes.“
6. „Gebenedeit, der sein Erbarmen den Sündern, * Die zu ihm rufen, nicht versagt.“
7. „Laß, mein Herr, zum Guten gedacht sein * Der Kinder der gläubigen Kirche.“
8. „Und mögen sie zu deiner Rechten stehen * Am Tage, da deine Herrlichkeit aufgeht.“
9. „Der Jungfrau, Gottesgebärerin, * Gebet sei uns ein Wall.“
10. „Mache den Bösen uns gegenüber machtlos, * Der jeder Stund uns Fallstricke legt.“
11. „Dein Kreuz sei uns ein Wall * Und unter seinen Armen seien wir gedeckt.“
12. „Die Lebenden bewahre durch dein Kreuz. * Der Verstorbenen schone nach deinem Erbarmen.“
13. „Lasset uns bekennen und anbeten und loben * Den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist.“
14. „An deinem großen Tage, wann du kommst, * Stelle uns zu deiner Rechten.“
15. „Lob zu dieser Stunde. * Würdige uns dein Reich zu erben.“
16. „Herr unseres Lebens und unseres Todes, * Uebe Erbarmen an unseren Seelen.“

Man erkennt auf den ersten Blick, daß es sich hier um zwei durchaus verschiedene Dinge handelt. Während die Distichen 1—8 einen wirklichen *ʿenjânâ* zu Ps. 132 mit Doxologie bilden, ergänzen 9—16 je eine Verszeile des Bittgebetes zu dreizeiligen Strophen, so zwar, daß beispielsweise 15 ohne die Worte „Der du uns würdigtest, dir zu singen“ schlechthin unverständlich bliebe. Stehen wir mithin hierbei einem recht

Digitized by Google

gekünstelten Spiel mit Worten gegenüber, so folgen nun eingeleitet durch „Herr, erbarme dich unser und hilf uns" und durch den *pedgâmâ*:

„Erwachet, ihr Schläfer, und stehet auf, zu loben"

ohne weiteres die Psalmen 148, 149, 150, 116, von denen erst der letzte durch die Doxologie abgeschlossen wird.

An diese knüpft sich hier der weitere trinitarische Lobspruch:

„Lob der Dreieinigkeit! Lob der Dreieinigkeit! Wir loben die hochgelobte, wesenhafte und urewige Dreieinigkeit und dir, Gott, gebührt Lob zu allen Stunden."

Mit ihm wiederum stand ursprünglich offenbar der erweiterte *hymnus angelicus* (Luk. 2 § 14) in unmittelbarer Verbindung.

Eingeleitet wird derselbe durch die Worte:

„Wie dich die Engel und Erzengel im Himmel loben, so loben wir dich gleich ihnen, indem wir zu jeder Zeit und zu jeder Stunde sprechen:"

Der Text des Hymnus selbst weicht gleichmäßig ab von denjenigen der Apostolischen Konstitutionen VII, des lateinischen *Gloria in excelsis*, der griechischen „großen Doxologie" und der gleich dieser im Morgenofficium recitirten nestorianischen Form. Er lautet in Uebersetzung:

„Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erde Friede und Ruhe und eine gute Hoffnungsbotschaft den Menschen! — Wir loben dich; wir benedeien dich; wir beten dich an. Lobesrede senden wir zu dir auf. Wir bekennen dich wegen der Größe deiner Herrlichkeit, Herr, Schöpfer, himmlischer König, allmächtiger Gott! Herr, Gott, eingeborener Sohn, Jesus Christus mit dem Heiligen Geiste! — Herr, Gott, Lamm Gottes, Sohn und Wort des Vaters, der die Sünde der Welt trägt oder (vielmehr) trug, erbarme dich unser! Der die Sünde der Welt trägt oder (vielmehr) trug, leihe uns dein Ohr und nimm unser Bittgebet an! Der in Herrlichkeit zur Rechten seines Vaters sitzt, schone und erbarme dich unser! Denn du nur bist allein heilig, Herr, Jesus Christus mit dem Heiligen Geiste zur Ehre Gottes des Vaters. Amen."

Wie im griechischen Morgenofficium die „große Doxologie" wird sodann auch dieser ihr westsyrischer Paralleltext durch einen den Apostolischen Konstitutionen, den Abendländern und den nestorianischen Ostsyrern unbekannten Anhang erweitert. Wieder erheblich von dem griechischen abweichend, lautet derselbe:

„Allzeit und an allen Tagen meines Lebens will ich dich benedeien, auch deinen heiligen und gebenedeiten Namen in Ewigkeit loben, der da dauert in Ewigkeit der Ewigkeiten. Gebenedeit bist du, allmächtiger Herr, Gott unserer Väter, und hochgelobt und mit Lobpreis geschmückt ist dein

Digitized by Google

Name in Ewigkeit der Ewigkeiten. Dir ziemt Lob und dir gebührt Lobpreis und dir gebührt Verherrlichung, Gott aller Dinge, wahrer Vater mit dem eingeborenen Sohne, auch dem lebendigen und heiligen Geiste jetzt und allzeit und in Ewigkeit der Ewigkeiten."

Die Wiederholung der *tešbohtâ* der Vesper beschließt endlich den ganzen als tešbohtâ des Nachtofficiums fungierenden Gebetskomplex.

Nach den ihr stets vorangehenden Formeln, erweitertem Trishagion und Vaterunser betet die Schluß-ṣlôṯâ:

„Höre unsere Gebete in dieser Nacht, Herr der Nächte und der Tageszeiten, und öffne deine Thüre unseren Bittgebeten, Wächter, der niemals schläft. Vergib uns alles, was wir vor dir gesündigt haben, Herr der Engel, auf daß wir, vom Hl. Geiste gekräftigt, kraftvoll den Schlingen und Nachstellungen des Teufels zu widerstehen vermögen, Christus, unser Herr und unser Gott in Ewigkeiten."

Der *ḥuttâmâ* aber verbindet das Lob des Allgütigen mit der Bitte um Schutz und Schirm seiner Rechten:

„Lob sei Gott, dem Gewährer der Gebete und dem Annehmer der Bittgebete und dem Erfüller der Bitten und dem Vergeber der Schulden, dem wir — dem Herrn — zureden, daß er mit seiner der Barmherzigkeit und Gnade vollen Rechten uns alle beschirme! Die bewahre uns vor dem Zorne des Bösen."

Soweit entspricht das syrisch-antiochenische Nachtofficium in seinem Aufbaue auffallend genau der Matutin des abendländischen Breviers. Scharf unterschieden ist es von ihr durch eine „vierte *tešmešta*", die, zweifellos eine Zuthat späterer Zeit, sich zwischen den trinitarischen Abschluß der Lobpsalmodie und die Einleitung des *hymnus angelicus* einschiebt. Als solche „einer Person" d. h. wesentlich des Tagesheiligen bezeichnet, besteht sie aus einem nach dem zu feiernden Heiligen wechselnden *qaumâ* und einer nach den Wochentagen wechselnden *bâʿûṯâ*. Die Texte des ersteren Bestandtheiles sind nur an den wenigsten Heiligenfesten dem betreffenden Tage allein eigenthümlich. Meist tritt hier vielmehr ein *commune sanctorum* ein, das Formulare für einen Apostel, einen Martyr, mehrere Martyrer, für „Väter und Lehrer", für „Bekenner und Einsiedler und Mönche und andere Heilige", für Martyrinnen, endlich für andere weibliche Heilige umfaßt. Fällt auf einen Tag überhaupt keine Gedächtnißfeier eines Heiligen, so wird das Formular zu Ehren des Kirchenpatrons oder dasjenige zu Ehren des hl. Ephraem als des Patrons

Digitized by Google

der syrischen Gesammtkirche gebetet. Ein *quqlijûn*, ein *ʿeqbâ*, der hier regelmäßig als *mâḏrâšâ* (Lehrgedicht) bezeichnet wird, weil er einer Dichtung dieser Gattung entstammt, ein *sêḏrâ* und ein aus vier Strophen bestehender *qâlâ* mit „Ehre sei u. s. w. — Von Ewigkeit u. s. w." bilden je ein Formular des *commune*, und zwar besitzt jedes Formular im allgemeinen einen ihm eigenthümlichen Text für alle die genannten Theile. Nur das Formular für Bekenner u. s. w. als das am häufigsten zur Verwendung kommende hat der Abwechslung wegen sehr verschiedene *qâlâs* d. h. je einen für jeden Wochentag. Als *quqlijûn* kommen zur Anwendung für einen Apostel Ps. 18 § 4 f., 91 § 13 f., für einen Martyr Ps. 34 § 1 ff. 108 § 1, für mehrere Martyrer Ps. 43 § 21—24, für „Väter und Lehrer" Ps. 44 § 1 ff. 45 § 4a, für Bekenner Ps. 91 § 12—16, für Martyrinnen Ps. 43 § 1 ff. 44 § 9—10 a, für andere weibliche Heilige Ps. 44 § 9—12. 13a. Als Beispiel des *mâḏrâšâ* diene derjenige der „Väter und Lehrer", dessen Verse aus je fünf Silben bestehen:

„Siehe die Kirche freut sich * Am Tage deines Gedächtnisses, * Keuscher und Heiliger, * Auserwählter Herr NN., * Und erbittet von deinem Herrn * Erbarmen an deinem Feste * Und Verzeihung für ihre Kinder. * Richte die Gefallenen auf * Und festige die, welche stehen, * Und mögen wir alle Hilfe finden * Und möge dein Herr gelobt werden."

Von dem Charakter der *qâlâs* möge hingegen der für Bekenner am Montag festgesetzte ein Bild geben. Seine Strophen sind durch neunsilbige, siebensilbige und fünfsilbige Verse nach dem Schema 7 : 5 : 7 : 5 : 9 : 9 : 7 : 5 : 7 : 5 : 5 gebildet:

1. „Zur Feier des Herrn N. N. * Hat Gott mich gerufen, * Und wenn ich gehe, ist große Angst, * Und wenn ich bleibe, ist Furcht (zu haben). * Wenn ich gehe, muß ich meiner Verschuldungen gedenken, * Und wenn ich bleibe, werde ich mir selbst fremd. * Durch das Blut, das aus der Seite des Gottessohnes rann, * Mögen meine Verschuldungen Nachsicht finden und ich möge rufen: * ‚Dir sei Ehre, Herr!' — Alleluja. — Sein Gebet helfe uns."

2. „Der glorreiche Herr N. N. * Hat mich zu seiner Feier entboten. * Wie ich ihn, den Hehren, erheben soll, * Weiß mein Sinn nicht. * Die Priester mögen Gebet und Bitte erheben * Und die Diakone den Weihrauch ihrer Rauchopfer, * Die Reichen Barmherzigkeit und die Armen inständiges Flehen, * Auf daß der Herr ihre Gebete höre * Und Barmherzigkeit an uns übe. — Alleluja. — Sein u. s. w."

3. „Dich preist die Kirche selig, * O Herr N. N., * Weil die Seligpreisung, die unser Herr aussprach, * Sich an dir bewährte. * Selig du,

Digitized by Google

daß du die vergängliche Welt hasseſt! * Selig du, daß du ein Freund der Liebe Chriſti warſt! * Selig du, als du hörteſt die Stimme * Des Herrn, der zu dir ſprach: * ‚Komme, tritt ein und erbe das Reich * Und das unvergängliche Leben.' — Alleluja. — Dein Gebet u. ſ. w."

4. „Mehr als der Wohlgerüche und Arome * Erleſenſte auf Erden * Gefällt Gott dein Gedächtniß wohl, * Erleſener Herr N. N. * Weil dein Leib die Laſt deines Wandelns trug, * Wachen und Faſten und Mühen verſchiedenſter Art, * Kommen die Engel dir entgegen * Und nehmen dich auf, * Damit du mit ihnen dich freueſt und ergötzeſt * An Chriſtus, der dich verherrlichte. — Alleluja. — Dein u. ſ. w."

Die nunmehr folgende *ḥâ'ûḏâ* hat von Hauſe aus mit dem vorangehenden Heiligenofficium nichts zu thun. Vielmehr bildete ſie urſprünglich unverkennbar einen Beſtandtheil der Laudes. Der Inhalt der Montag, Donnerſtag und Freitag auf Jakob, an den drei übrigen Wochentagen auf den hl. Ephraem zurückgeführten gewährleiſtet dies. Er iſt am Mittwoch und an den zwei letzten Tagen der bekannte „allgemeine". Montags und Dienſtags iſt er durch die Nachtzeit bedingt. Nur am Donnerſtag kommt hier die Heiligenverehrung zum Worte, aber bezeichnender Weiſe ſind es die Apoſtel und Evangeliſten, zu deren Ehre ſtatt zu derjenigen der Tagesheiligen der Hymnus erklingt. Als Ueberſetzungsprobe möge die Ephraem-Dichtung des Dienſtag unſeren Ueberblick über das ſyriſch-antiocheniſche Nachtofficium der Wochentage beſchließen:

1. „In der Nacht mögen die Unteren bekennen, * Die Wache mit den Oberen theilend, * Und Klänge des Lobgeſanges emporſenden * Zum Wachenden, der nimmermehr ſchläft."

2. „Das Wachen der weiſen * Jungfrauen ſchenke uns, * Damit, wenn du um Mitternacht kommſt, * Wir dir mit Hoſannarufen entgegenkommen."

3. „Laſſet uns nicht in Sünde verſinken, * Geliebte, wie im Schlafe. * An der Thüre des Bräutigams laſſet uns wachen, * Auf daß wir mit ihm in das Brautgemach eintreten."

4 „Lob ſei dir, o Schöpfer * Der Tage und Nächte, * Der du uns erweckteſt, zu loben * Dich und deinen Vater und den heiligen Geiſt."

Deutlich iſt gerade bei dieſer Probe, wie unſer Stück mit dem Nachtofficium als Ganzem, nicht aber mit dem unmittelbar vorangehenden „Dienſte einer Perſon" zuſammenhängt.

(Schluß folgt.)

Digitized by Google

XXXVI.

Zur Literatur über „Babel und Bibel“.

Seitdem wir unsere kurze Uebersicht im Novemberheft dieser Zeitschrift abgeschlossen (October 1902), hat die Literatur zu der Frage reichen Zuwachs erfahren. Erfreulicherweise mehren sich die Stimmen angesehener Fachgelehrten, die, obwohl den Voraussetzungen der sog. höheren Kritik nicht abgeneigt, gegen die Behauptungen, Hypothesen und Schlußfolgerungen übereifriger Assyriologen und radikaler Bibelkritiker im Namen der Wissenschaft Einspruch erheben oder wenigstens zur Vorsicht mahnen.

In erster Linie nennen wir hier Budde (Marburg), der in einem Vortrag der theolog. Konferenz in Gießen „Das Alte Testament und die Ausgrabungen“ (Gießen, Ricker, 39 S., M. 0,80) hauptsächlich H. Winckler's Neubearbeitung der ersten Abtheilung des geschätzten Werkes „Die Keilinschriften u. das A. Test.“ (von Schrader) einer scharfen Kritik unterzieht. Dieselbe bewegt sich ganz in der Richtung, nach der wir a. a. O. der katholischen Wissenschaft eine Aufgabe vorbehalten haben. Es verlohnt sich für jeden Theologen, von den hoch interessanten, streng sachlichen und in vornehm-verbindliche Form gefaßten Ausführungen Kenntniß zu nehmen, weil sie die Methode und die Ergebnisse einer durch und durch radikalen Richtung — B. nennt sie „Pan-Babylonismus“ — von der auch Delitzsch's Vortrag stark beeinflußt ist, treffend charakterisiren und scharf verurtheilen.

Ungefähr dasselbe kann von Kittel's (Leipzig) Vortrag über „die babylonischen Ausgrabungen u. die bibl. Urgeschichte“ (Leipzig, A. Deichert, 36 S., M. 0,80) gesagt werden. Derselbe wendet sich an ein weiteres (nicht blos theologisches) Publikum, setzt deshalb weniger voraus und gibt einen guten, mit einer Menge interessanter Einzelheiten illustrirten Ueberblick über den Stoff in ansprechender, auch dem gebildeten Laien verständlicher Form. Er behandelt den Gegenstand nach der geschichtlichen und nach der religiösen Seite. In ersterer Hinsicht fesselt und überzeugt er durch eine Reihe von Analogien

Digitized by Google

und thatsächlichen Argumenten, welche die Unhaltbarkeit der evolutionistischen (gradlinigen) Geschichtskonstruktion wie des für die Urzeit beliebten Mythicismus darthun. Bezüglich der religiösen Ideen legt er den Schwerpunkt auf die Unterschiede zwischen der Ueberlieferung Israels und den Mythen bezw. religiösen Ideen aus Babylon. Diese Unterschiede sind hier das „Allerwesentlichste" und machen es unmöglich, an Herübernahme oder bewußte Umbildung der letzteren zu denken. K. postulirt im Namen des Glaubens und der Wissenschaft eine letzte Grundform, ein gemeinsames Original, woraus die unleugbaren Aehnlichkeiten zwischen der biblischen Urgeschichte und den babylonisch-chaldäischen Mythen sich erklären; er bekämpft die Annahme ursprünglichen Polytheismus und die Ableitung des Jahweglaubens aus dem Babylonischen als widersinnig und den Thatsachen widersprechend, hält aber für möglich, die Keilinschriftforschung könne noch den Nachweis erbringen, daß es „in grauer Vorzeit im Osten wirklich noch Menschen gab, die das Erbe einer höheren Gotteserkenntniß noch ungetrübt besaßen, das einmal den Menschen mitgegeben gewesen sein muß."

Auch Hommel ist, wie zu erwarten war, auf dem Kampfplatz erschienen und macht sogar auf die Priorität vor König Anspruch. Sein (am 27. Mai 1902) auf der Eisenacher Konferenz vor einem größeren Publikum gehaltener Vortrag „Die altorientalischen Denkmäler u. das A. Test." (Berlin, Verlag der deutschen Orientmission, 38 S., M. 1.) wendet sich scharf gegen Delitzsch sowie die gesammte Wellhausen'sche Quellenkritik und Geschichtskonstruktion, urgirt den Unterschied zwischen babylonischer (jüngerer) und chaldäischer (älterer) Ueberlieferung und betont, daß mit letzterer (nicht mit ersterer) durch Abraham die biblische zusammenhängt. Der im vierten Abschnitt enthaltenen Ausführung über den Zusammenhang der Urväterliste (Gen. 4; 5 u. 11) mit der chaldäischen vorfluthlichen Königsliste vermögen wir nicht zu folgen; hier scheint uns das Material noch zu unsicher und unvollständig, die Schlußfolgerungen nicht begründet. Einleuchtender ist wiederum der Inhalt des letzten Abschnittes, der die inschriftliche Bestätigung für die Zeit Abrahams und Mosis darlegt. Auch an dem energischen Schluß erkennt man den Verfasser der „altorientalischen Ueberlieferung im Lichte der Inschriften" wieder.

Digitized by Google

Als Vertreter des „Pan-Babylonismus" ist H. Winckler (Berlin) selber auf den Plan getreten mit einem Vortrag: „Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen (Leipzig, Hinrichs, 53 S., M. 0.80). Derselbe bietet lediglich eine populär-wissenschaftliche Zusammenfassung dessen, was Winckler bereits vielfach in seiner „Geschichte Israels" (II. Bd., Leipzig 1900), in der schon genannten Bearbeitung von „Keilinschriften u. A. Test." (I. Abtheilung: Geographie und Geschichte), sowie in der kleinen Schrift „Himmels- und Weltbild der alten Babylonier" (Der Alte Orient III, 2/3, Leipzig 1901) zum Theil unter Zugrundlegung von E. Stucken's „Astralmythen" (Leipzig 1896—1901) ausgeführt hat. Daß durch die Erschließung der altbabylonischen Urkunden der Standpunkt, den wir im Begriffe der Weltgeschichte einzunehmen haben, von Grund aus verändert worden, daß der Einfluß der babylonischen Kultur auf die geschichtliche und religiöse Entwickelung aller alten Völker speciell Israels, der allerumfassendste gewesen sei und bis auf die Gegenwart fortdauere — das sind die Haupt-Leitsätze dieser mit ungemein großer Sicherheit und nicht ohne Aufgebot von Gelehrsamkeit und Scharfsinn vorgetragenen Theorie, in welcher sich die Geschichte und Religion Israels bis auf die Königszeit herab in mehr oder weniger deutliche „Astralmythen" auflöst. Aber sofort meldet sich wiederum E. König (Bonn) zum Wort, um in einem flottgeschriebenen freundschaftlichen „Briefwechsel" über „Babyloniens Kultur und die Weltgeschichte" (Berlin, E. Runge, 42 S., M. 0.70) die unheilbaren Schwächen und fatalen Uebertreibungen dieses Pan-Babylonismus aufzudecken.

Das nach Umfang und Ausstattung respektabelste Werk zur Bibel-Babel-Frage hat bis jetzt ein Nichtfachmann, der protest. Landpfarrer Chr. Diekmann, in einer eingehenden Untersuchung über „Das Gilgamesch-Epos in seiner Bedeutung für Bibel und Babel" (Leipzig, Steffen, 197 S., M. 4.50) geliefert. Er legt einfach die in der Keilinschriftlichen Bibliothek gebotene Uebersetzung des Epos zu Grunde und tritt, ohne alle Erscheinungen der weitschichtigen Literatur zu berücksichtigen, an die Vergleichung des Inhaltes mit dem der Bibel in der Ueberzeugung heran, daß die Wahrheit der Bibel von einer solchen Vergleichung nichts zu fürchten, die Liebe und das Verständniß

Digitized by Google

der Bibel aber zu gewinnen habe. Das Ergebniß ist: „Bibel wider Babel, die Bibel hat nichts aus Babel, Babel hat nichts aus der Bibel, die Bibel ruht in der Wahrheit und bietet die Wahrheit. Die Bibel wird den Sieg behalten." Auf Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden, da wir nur die Literatur kurz registriren wollen.

Ernste Beachtung fordert die neueste Schrift von Winckler: „Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon (um 2250 v. Chr.), das älteste Gesetzbuch der Welt" (Der Alte Orient, IV, 4, Leipzig, Hinrichs, 42 S.). Sie enthält die Uebersetzung einer auf Stein eingegrabenen Gesetzesurkunde des aus der Bibel unter dem Namen Amraphel (Gen. 14, 1) bekannten Zeitgenossen Abrahams. Von dieser Urkunde waren bisher nur einige kleine Bruchstücke bekannt, ohne daß man ihren Ursprung und ihr Alter mit Sicherheit zu bestimmen wußte. Jetzt ist sie bei Ausgrabungen in Susa von einer französischen Expedition (1897—1899) auf einer Stele zugleich mit einem Bilde Hammurabis gefunden und von P. Scheil, O P., Mitglied jener Expedition, entziffert, übersetzt und „auf das glücklichste" erklärt worden. W. steht nicht an, diese Urkunde — in seiner Uebersetzung 282 kurze Paragraphen mit feierlicher Einleitung und ebensolchem Schluß — als die wichtigste zu bezeichnen, die bis jetzt aus der babylonischen Kultur auf uns gekommen ist und als eine der wichtigsten in der Geschichte der Menschheit überhaupt. Der Vergleich mit dem Gesetze Mosis dränge sich überall von selbst auf, „die Zeit, welche selbst die Ueberlieferung für die Sinai-Gesetzgebung voraussetzt, würde um mindestens ein halbes Jahrtausend später liegen, als die Geschichte des code Hammurabi." Nun wohl, was den inhaltlichen Vergleich mit der Sinai-Gesetzgebung betrifft, so wird es Sache der Detail-Untersuchungen sein, festzustellen, ob der Winckler'sche Pan-Babylonismus hier eine Bestätigung oder Stütze findet. Wir können das ruhig abwarten, werden aber gut thun, die Prüfung des Sachverhaltes nicht blos Anderen zu überlassen. So viel ist von vornherein gewiß, daß jeder derartige Fund ein inschriftliches Zeugniß gegen den Evolutionismus der Wellhausen'schen Schule, einen positiven Beweis für die Möglichkeit der Entstehung und Codificirung der „Sinai-Gesetzgebung" zur Zeit Mosis bildet. Oder warum sollte nicht für

Digitized by Google

diese Zeit möglich sein, was ein halbes Jahrtausend vorher in Babylon und — wie längst bekannt — auch in Aegypten in genere suo wirklich war? Im Uebrigen beschränkt sich W. darauf, den Text der Urkunde bezw. deren Gedankeninhalt in allgemein verständlicher Ausdrucksweise wiederzugeben und nur in Fußnoten kurze, zum Verständniß des Textes nothwendige Erläuterungen zu geben.

Erwähnung verdient schließlich noch — obwohl mit Babel und Bibel nicht unmittelbar zusammenhängend — eine Rektorats-Rede von Klostermann (Kiel), die unter dem Titel „Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo" (Leipzig, A. Deichert, 31 S. M. 0,80), den Inhalt und die Bedeutung der Tell-Amarna-Briefe behandelt. Es geschieht dies in klarer, fesselnder Weise, nicht ohne gelegentliche Hinweise auf neuere Verhältnisse und Anschauungen und nicht ohne Seitenhieb auf die haltlosen weil „unnatürlichen Versuche, das aus Aegypten nach Kanaan ziehende Israel, das den (Offenbarungs-)Gedanken des Moses als fruchtbaren Keim in seinem Schooße bewahrte, um ihn zum vollen Leben zu gestalten, nach der Analogie der heutigen Südseekannibalen, Buschneger oder Feuerländer als eine in Fetischismus und Animismus geknechtete Horde vorzustellen" — wie sie von dem mit dem Pan-Babylonismus verschwisterten Welthausen'schen Evolutionismus gemacht werden.

Mainz. Dr. Selbst.

Nachschrift. Noch immer kein Ende! Mitte December (beim Abschluß des vorliegenden Heftes) kündigt der Verlag von Hinrichs (Leipzig) eine neue Schrift an: „Im Kampf um Babel und Bibel" v. Jeremias (Pfarrer an der Lutherkirche zu Leipzig). Sie führt sich als „ein Wort zur Abwehr und Verständigung" ein und stimmt weder den theologischen Ausführungen von Delitzsch noch auch dem Urtheil der Theologen von rechts (König) und links (Budde) über die babylonisch-assyrischen Fragen zu. Wir führen die Schrift der Vollständigkeit halber hier an, ohne vorläufig ihren Werth beurtheilen zu können.

Digitized by Google

XXXVII.

Literatur.

Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung von Dr. Fr. Herman Schell. Erstes bis Zehntes Tausend. Mit Buchschmuck und 89 Abbildungen. Fr. Kirchheim. Mainz 1902. Geb. *M.* 4.—.

Es ist wunderlich, daß man Anstoß nahm an der Aufnahme des Lebensbildes Jesu Christi in die Sammlung der „Weltgeschichte in Karakterbildern". Auch in den pietätvollsten Handbüchern der Kirchengeschichte findet sich ein Paragraph über Jesus Christus und ebendaselbst auch ein Paragraph über Arius, über Hus u. dergl. Hat der Gottmensch in geschichtlich feststellbarer Weise in den Gang der Weltgeschichte eingegriffen — und das geschah doch in ganz eminentem Sinne — hat die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit menschliches Denken, menschliches Wollen, menschliches Handeln nicht aufgehoben, warum soll man das nicht in einer Weltgeschichte eigens zur Darstellung bringen? Gerade eine Betrachtung des Lebensbildes Jesu Christi, die nicht von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht, etwa z. B. von der, daß Wunder unmöglich seien, gerade die Zeichnung Jesu Christi als des Idealmenschen voller Weisheit und Kraft, als des nachahmenswerthen Beispieles für die alten wie für die modernen Menschen, als des Trägers von Ideen, die von keinem Geschlecht, keiner Zeit an Weisheit und Erhabenheit erreicht oder gar übertroffen und unwirksam gemacht werden, führt uns an der Hand des Selbstzeugnisses Jesu Christi zu dem Bekenntniß des heidnischen Centurio bei dem Kreuze: „Wahrhaftig, dieser ist der Sohn Gottes!" In diesem Sinne hat Schell sein Thema bearbeitet. Neue Angriffe gaben ihm Anlaß zum Hervorheben neuer Gesichtspuukte. Was er in dieser Hinsicht bietet, was er z. B. über „Christus und die Ascese", über „Kultur, Besitz und Arbeit im Evangelium" sagt, ist vorzüglich und gehört zum Besten, was gegen antikirchliche Darstellungen dieser Art von unserer Seite vorgebracht wird. Die Herausstellung bestimmter Gesichtspunkte bei der Betrachtung der einzelnen Evangelien (z. B. „Das Christusbild des Markusevangeliums. Das Gottesreich und die Religion der Innerlich-

Digitized by Google

keit") mag manchem etwas zu subjektivistisch erscheinen, allein sie ist im Princip nicht neu, sie ist packend und interessant und wird von Schell auch sachlich gerechtfertigt. Die Darstellungsweise Schells ist hie und da etwas schwer verständlich, allein sie ist markig und kräftig, und wenn der Nicht-Theologe auch einige Gedanken nicht ganz klar erfaßt, so wird er durch viele klare und faßliche Partien entschädigt. Manche Einzelnheiten, bestimmte Hinweise, die persönlich gedeutet werden können, wären im Interesse des Friedens und der allseitigen unparteilichen Aufnahme der Schrift wohl besser weggeblieben. Das Verdienst der Arbeit ist darin zu erblicken, daß Schell den modernen antikirchlichen Auffassungen und Darstellungen Christi und des Evangeliums eine auch in formeller Beziehung zum mindesten gleichwerthige Darstellung von kirchlichem Standpunkte aus entgegenhält.

Die Ausstattung des Buches ist überaus lobenswerth. Die Idee, nach der die Auswahl der Bilder stattfand, ist vorzüglich, die Darstellungen selbst sind für den Laien interessant und fesselnd. Ueber ihren künstlerischen Werth mögen Fachleute urtheilen.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht, von Joseph Pohle, Doctor der Philosophie und Theologie, der letzteren a. o. Professor an der Universität Breslau. Erster Band XVII u. 525 S. Paderborn, Schöningh. *M.* 5.60, geb. *M.* 6.80.

Das vorliegende Lehrbuch bildet einen Bestandtheil der von Schöningh herausgegebenen Wissenschaftlichen Handbibliothek, bezw. der ersten Reihe derselben, welche theologische Lehrbücher enthält. Der in langjähriger Lehrthätigkeit erfahrene Verfasser will in demselben seinen zahlreichen Schülern einen erprobten Führer in die Hand geben, der ihnen theils zur ersten Einführung in das umfassende und schwierige Gebiet der speciellen Dogmatik Dienste leisten, theils bei der Wiederholung des in den Vorlesungen erlernten Lehrstoffes behilflich sein soll. (Vorr.) Das Buch sucht die Mitte zu halten zwischen kürzeren Kompendien, von denen der Verfasser mit Recht Bautz und Einig empfehlend erwähnt, und ausführlicheren Werken wie Scheeben und Heinrich-Gutberlet. Wenn er den Wunsch ausspricht, daß man seinem Lehrbuch ein bescheidenes Plätzchen in der dogmatischen Literatur einräumen möge, so glauben wir nach

Digitized by Google

eingehender Prüfung desselben ihm etwas Besseres verheißen zu dürfen. Wenn die folgenden Bände sich dem ersten Bande ebenbürtig anschließen, sind wir überzeugt, daß es unter den deutschen Lehrbüchern der Dogmatik einen hervorragenden Ehrenplatz einnehmen werde.

In der Vorrede gibt der Verfasser eine vortreffliche Darlegung der Grundsätze, die ihn bei Abfassung des Buches leiteten, er will überall „das didactische Lehrziel fest im Auge behalten und bei aller Hochstellung der Ziele und Aufgaben dem Anfänger die sichere Aneignung des weitschichtigen Lehrstoffes nach Möglichkeit erleichtern". Wir glauben, daß ihm dies vortrefflich gelungen ist, und möchten als besondere Vorzüge dieses Lehrbuches Folgendes hervorheben.

1. Das Lehrbuch zeichnet sich aus durch klare Definitionen und genaue Erörterung der einschlägigen Begriffe. Wie wichtig dies für Lehrer und Schüler ist, ganz besonders aber für den Anfänger, der noch nicht einen Ueberblick über ein weites Gebiet mit oft schwierigen Problemen hat, liegt auf der Hand. Und doch lassen so manche dogmatische Lehrbücher gerade hierin recht viel zu wünschen übrig und erschweren so Lehrern und Schülern unnöthigerweise die Arbeit. Was helfen auch die schönsten theologischen Erörterungen, wenn man nicht mit scharf umgrenzten Begriffen operirt? Jede vernünftige und fruchtbare Behandlung der Dogmatik wird nach dieser Richtung auf die Scholastik angewiesen sein und immer angewiesen bleiben; kein Fortschritt der Methode wird die Geistesarbeit der Scholastik auf diesem Gebiete entbehren oder ungestraft außer Acht lassen können.

2. An die genauen Begriffsbestimmungen reiht sich als zweiter Vorzug des Werkes eine durchgängig sehr solide, gründliche Beweisführung, sowohl exegetisch wie patristisch. Wer in der praktischen Lehrthätigkeit steht, wird dies nach Gebühr zu schätzen wissen. Mit Recht beschränkt sich der Verfasser besonders beim Schriftbeweis auf wenige, besonders klassische Texte, statt, wie es in manchen Handbüchern und auch größeren theologischen Werken geschieht, eine Reihe von Texten anzuführen, von denen gar manche nicht probehaltig sind. Oefters weist der Verfasser auch von den Vätern verwerthete Schrifttexte als nicht stichhaltig zurück (vgl. S. 448, 473 u. a.). Die an-

Digitized by Google

geführten Texte werden aber auch entwickelt und in ihrer Beweiskraft entfaltet, ein gutes Vorbild für die homiletische Verwerthung der hl. Schrift. Wir verweisen z. B. auf die vortreffliche Behandlung der fundamentalen Wahrheit von der Gottheit Christi.

3. Wir stimmen freudig dem Verfasser zu, wenn er (Vorr. IX) sagt: „Rückgrat und Mark aller echten Theologie bildet die philosophische Erfassung und Durchdringung der Glaubenslehre, die Aufdeckung der Zusammenhänge, die Entfaltung und Auseinanderlegung der Inhalte, die messende Vergleichung der Sätze aneinander und mit dem Ganzen, endlich die systematische Ineinanderordnung der Theile zu einer harmonischen auch der stolzesten Vernunft imponierenden Einheit: lauter Aufgaben, welche nur durch den Arm der scholastischen Philosophie bewältigt werden können." Auf diesem Gebiete hat der Verfasser, dank seiner scholastischen Ausbildung, Vorzügliches geboten; gar manches was in diesem „Kompendium" zu finden ist, würde man vergeblich in größeren Werken suchen. Freilich verhehlen wir nicht, daß der Verfasser einem Anfänger manchmal nicht wenig zumuthet, besonders bei der mangelhaften philosophischen Vorbildung, mit der man heutzutage so oft zu rechnen hat. So wird beispielsweise in der spekulativen Erörterung des Trinitätsgeheimnisses manche harte Nuß zu knacken gegeben. Wenn auch nicht alles hier Gegebene verwerthet werden kann, so bleibt doch für strebsame Schüler, die etwas tiefer eindringen wollen, vielfache Anregung und reicher Stoff zu eingehenden Studien, wobei die gut ausgewählten Literaturbelege vortreffliche Dienste leisten. Gefreut hat es uns, daß mehrmals die tiefen Spekulationen eines unserer größten deutschen Theologen, des unvergeßlichen Scheeben, verwerthet wurden. Ein Meisterwerk der spekulativen Behandlung eines dogmatischen Stoffes hat der Verfasser geliefert in der Erörterung über das göttliche Wissen des bedingt Zukünftigen, bezw. der thomistischen und molinistischen Erklärungsversuche. Wir erinnern uns nicht, anderswo eine so vortrefflich orientirende Uebersicht über die schwierige Frage, verbunden mit einem durchaus maßvollen Urtheil gefunden zu haben.

4. Vortheilhaft zeichnet sich das Lehrbuch vor anderen Kompendien aus durch seine große Reichhaltigkeit. Eine stattliche Anzahl dogmatischer Werke ist hier verarbeitet, wie auch

Digitized by Google

die sorgfältigen Literaturangaben zeigen. Auch interessante dogmenhistorische Notizen fehlen nicht. Es hieße wohl der Dogmatik zuviel zumuthen, wenn sie auch die dogmengeschichtliche Entwickelung der theologischen Begriffe vorführen sollte, jedenfalls könnte dies nur bei sehr breit angelegter Behandlung des Stoffes geschehen. Wir fürchten aber, daß die didactischen Lehrziele darunter leiden würden und glauben, daß die diesbezüglichen Erörterungen nur für den gereiften Theologen, der schon einen Ueberblick über das Ganze hat, Werth haben. Das schließt nicht aus, hie und da auf ein interessantes Resultat in dieser Beziehung hinzuweisen, wie es auch der Verfasser thut.

5. Zu den erwähnten Vorzügen gesellt sich sodann eine gewandte, lebhafte, manchmal schwungvolle Darstellung. Daß dabei hie und da etwas kühne, auch gesuchte Ausdrücke mit unterlaufen, wollen wir dem Verfasser nicht hoch anrechnen. Es ist aber eine wahre Erfrischung, den „Sandboden des Kompendiums" mit reichem Blumenflor, wenn auch mit manchen exotischen Gewächsen geschmückt zu sehen.

Einige kleine Beanstandungen, die den Werth des Ganzen nicht beeinträchtigen, möchten wir uns erlauben. Hie und da dürften Fremdwörter und besonders Anfängern nicht geläufige Ausdrücke vermieden werden. Bei der Erörterung der göttlichen Eigenschaften vermißten wir die Besprechung der nicht geringen Schwierigkeit, wie die Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes sich vereinigen lassen. Das „Problem des Uebels" scheint uns nicht genügend erörtert. Da die moderne Wissenschaft (bes. Hartmann) daraus ein Hauptargument gegen den ganzen Theismus entnimmt, muß diese Frage eingehend besprochen, besonders auch der Begriff der Zulassung des Bösen genau präcisirt und diese selbst gegen den Einwand sicher gestellt werden, daß, wenn Gott das Böse zum Guten zu lenken wisse, für ihn der Zweck das Mittel heilige.

Für die spekulativen Erörterungen könnten die vortrefflichen Werke von Billot manchmal mit Nutzen verwerthet werden, wir vermissen sie unliebsam in den Literaturangaben. — S. 129 wird die objektive Heiligkeit Gottes als Formalmotiv der virtus religionis bezeichnet. Wir verweisen gegen diese Auffassung auf 2. 2. q. 81. a. 4. a. 5 und Mazzella, de virtutibus infusis n. 45.

Digitized by Google

— Der Ausdruck „Weltende" im Sinne von Weltzweck scheint uns unberechtigt.

Wir sehen der Fortsetzung des Werkes, das auch Laien „zum Selbstunterricht" in theologischen Fragen aufs beste empfohlen werden kann, mit Spannung entgegen und hoffen, daß die weiteren, hoffentlich bald folgenden Bände, dem ersten nicht nachstehen werden.

Mainz. Dr. Becker.

Theologia moralis. Auctore *Augustino Lehmkuhl S. J.* Editio decima ab auctore recognita et emendata. Cum approb. Rev. Archiep. Friburg. et super. ordinis. Friburgi. Herder 1902. Lex.-8° vol. I. XIX 818. vol. II. XVI. 868 pag. *M.* 16.—, geb. *M.* 20.—.

Im Jahre 1900 in neunter Auflage erschienen, liegt die berühmte und bewährte große Moraltheologie des Professors Lehmkuhl im Colleg der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu zu Valkenberg in der Provinz Holländisch-Limburg heute in zehnter verbesserter Form vor. Zieht man die Thatsache in Erwägung, daß die Vorrede zum ersten Erscheinen des Buches am 29. September 1883 verfaßt ist, dann ergiebt sich, daß fast alle zwei Jahre sich die Nothwendigkeit einer Neuauflage herausgestellt hat. Seit dem Jahre 1900 sind für diejenige Behandlung der Moraltheologie, welche die uralte, vom heiligen Stuhl gutgeheißene und unter den Augen des Papstes in den Moralconferenzen der ewigen Stadt gepflegte Methode mit katholischer Treue fortgesetzt beibehalten, schwere Zeiten hereingebrochen. Zweimal bereits haben fachmännische Federn diese Anfeindungen in dieser Zeitschrift siegreich zurückgewiesen. (Katholik 1901 II, 35. 346.) Auch Professor Lehmkuhl streift diese traurigen Kundgebungen des Zeitgeistes in der Vorrede mit dem Bemerken, eine Berücksichtigung dieser Wünsche würde eine gänzliche Umänderung seines Buches zur Folge gehabt haben. Er fügt bei, jene Ausstellungen entsprächen der Wahrheit nicht, würden von erfahrenen Theologen, wie auch von tüchtigen Männern der Seelsorge mißbilligt, und hätten demnach auch seinerseits eine Berücksichtigung nicht finden können. Die Seelsorger der ganzen katholischen Welt, welche nicht etwa von der behaglich eingerichteten comfortablen Studierstube eines Gelehrten, oder vom Redaktionslokale eines neologisch angehauchten Tagesblattes aus,

Digitized by Google

sondern im Beichtstuhl die Leitung der Seelen im Sinne des Christenthums und seiner großen Lehrer besorgen, werden ihm dessen innigst Dank wissen.

Wenn die treffendste Widerlegung der gegen die alte Methode gerichteten Angriffe in der Thatsache der nach zwei Jahren nothwendig gewordenen neuen Auflage liegt, dann steht die letztere durch edle Verbindung des kasuistischen mit dem rein theoretischen Element auf der Höhe der Zeit. Auch der Vorwurf, Fragen des modernen Erwerbslebens fänden nicht genügend Berücksichtigung, kann nur dem imponieren, welcher das Buch nicht gelesen hat. Die Behandlung der Lehre von den Verträgen und der Ehe beweisen das Gegentheil. Daß Lehmkuhl seine Aussage, die neuesten Entscheidungen des heiligen Stuhles seiner Darstellung einzufügen, wahrgehalten, das lehrt ein Blick in die Partie über das sechste Gebot und die Pflichtenlehre. Mit welcher Gewissenhaftigkeit der Verfasser (Aerzte I 616) hier zu Werke ging, beweist auch der Umstand, daß auf einem nachträglich angehängten Blatt von jenem am 3. Mai 1902 ergangenen Dekrete Leos XIII. eine kurze Notiz gegeben wird, nach welchem künftig auch Nonnen mit feierlichen Gelübden nach Vollendung des Noviziates einfache Gelübde für drei Jahre abzulegen haben. Es sei gestattet, beizufügen, daß der Text dieses Erlasses mit dreizehn Bestimmungen im Hefte der Civiltà cattolica 6. September 1902, S. 605—607 zum Abdruck gebracht ist.

Um auch das Amt eines Kritikers bei diesem allbewährten standard and sterling work bescheiden zu verwalten, so seien einige wenige Punkte hervorgehoben. Wenn I 186 die Verpflichtung der Stiftsherrn in Collegiatstiften zur Ablegung des Glaubensbekenntnisses beim Antritt ihres Amtes geleugnet wird, so bemerke ich, daß ich dieser Pflicht nach den Bestimmungen des Rechts thatsächlich in doppelter Weise, vor dem Erzbischof Krementz in Köln in dessen Privatkapelle und vor dem Stiftskapitel in Aachen bei Gelegenheit meiner Investitur nachgekommen bin. I 543 wird die Verwendung der aus Pfründen herrührenden Einkünfte im Sinne des kirchlichen Rechtes ausführlich erörtert. Dabei sollte man aber nicht vergessen zu betonen, daß, soweit Bischöfe, Dom- und Stiftskapitel in Betracht kommen, der Reichsdeputationshauptschluß, dessen Hundertjahrfeier am 24. Febr. 1903 erstmals bevorsteht, ferner der sinkende Geldeswerth, die steigende

Digitized by Google

Vertheuerung der Lebensmittel, endlich der Widerstand gegen jedwede Erhöhung der in den Concordaten festgelegten Gehälter die genannte Pflicht mit engen Grenzen umgeben. Zu jenen Concordaten, welche Condonation veräußerter Kirchengüter gewähren, zählt auch dasjenige vom 16. September 1803 zwischen Pius VII und der cisalpinischen Republik (vgl. Artikel 16), über welches in dieser Zeitschrift gehandelt worden ist (1902. II, 343). Bei II 131 hätte auch die kirchenrechtlich und moralisch korrekte Haltung des Cardinals Vaughan beim Tode der Königin von England hinsichtlich des Ansinnens der Abhaltung feierlicher Todtenämter für Nichtkatholiken eine Stelle verdient. Die Ausführungen des Verfassers über das sog. Privil. paulinum und die Gewalt des Papstes bei der Anwendung desselben sind vorzüglich (II, 505). Was er dagegen II 500 in der Anmerkung über das Verhalten des Richters bei Verfügung einer sogenannten Civileheſcheidung vorträgt, scheint mir zu weit gegangen. Die Unsicherheit seines Standpunktes gibt sich in dem „non negaverim“ und „permitti ab eo posse dixerim“ kund. Auch glaube ich nicht, daß ein deutscher Richter je solche Klauseln und Andeutungen seinem Spruche beifügen wird. Und was die Parteien betrifft, so verlangen diese eben, daß auf Grund des B.G.B. ihnen Recht gesprochen werde, von subjektiven Anschauungen des Richters wollen sie nichts wissen. —

Möchte das vortreffliche, mit ausgezeichneten Registern und einem großen Reichthum kirchenrechtlicher Aktenstücke ausgestattete Werk von Neuem seine Wanderung in alle katholischen Lande antreten. Selbst eine Frucht riesiger Arbeit, echter Wissenschaft, katholischer gediegener Frömmigkeit, ist es im Stande, den Beichtvater wie den hilfesuchenden Sünder in denselben Richtungen ebenso segensreich wie nachhaltig zu beeinflussen.

Aachen. A. Bellesheim.

Raymundi Antonii episcopi **Instructio pastoralis.** Jussu et auctoritate Rmi Domini *Francisci Leopoldi* episcopi Eystettensis iterum aucta et emendata. Editio quinta Friburgi Brisgoviae. Herder 1902. 8°. XXI. 620 pag. *M.* 8.—.

Mit lebhafter Freude begrüßen wir diese Neuausgabe eines Buches, welches zu den Zierden der Pastoralliteratur in deutschen Landen gehört und seit seinem ersten Erscheinen ein unbestrittenes

Digitized by Google

Ansehen genossen hat. Unter der Oberleitung des Bischofs Raimund Anton von Strasoldo von Eichstätt (1757—1781) durch den Domherrn Ignatius Heissig und den Jesuitenpater und Professor der Moral Paul Krauß verfaßt, möchte das Werk dem Seelsorger eine gediegene Anleitung zur segensvollen Verwaltung seines beschwerlichen und verantwortungsvollen Amtes ertheilen. Dieses hehre Ziel ist in ausgezeichneter Weise erreicht, indem kein Gebiet der pastoralen Thätigkeit gefunden werden dürfte, welches nicht in ebenso schlichter und anspruchsloser wie gründlicher und gediegener Weise hier behandelt wird. Daß die Namen der Herausgeber für die Zuverlässigkeit der Doktrin alle Gewähr bieten, liegt auf der Hand. Was aber dem Buche ein besonders anmuthendes Gepräge verleiht, das ist der Geist der caritas pastoralis, welcher das Ganze durchweht. Zu diesem Zwecke erlaube ich mir, auf die einzig in ihrer Art dastehende Anleitung zur Spendung des hl. Bußsakramentes hinzuweisen. Wenngleich die Arbeit in ihrem Kern unverändert, so hat sie doch in Uebereinstimmung mit der Entwicklung der kirchlichen Gesetzgebung manchfache Bereicherungen erfahren, die sich im Texte, sowie in sehr zahlreichen und gediegenen Anmerkungen kundgeben. Namen der Bearbeiter dieser fünften Auflage hat der Hochwürdigste Bischof von Eichstätt, Freiherr v. Leonrod, in dem am Willibaldsfeste, 7. Juli 1902, von ihm verfaßten Vorwort nur im allgemeinen angedeutet. Es sind gelehrte Männer aus dem Schooße des Domkapitels und dem bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Kanonisten, Moralisten und Liturgiker haben in schönem Verein zusammengewirkt, um das altbewährte Buch auf eine Höhe zu heben, wie sie der Jetztzeit entspricht. Bis herab auf das päpstliche Dekret vom 3. Mai 1902 über die zeitweilige Ablegung einfacher Gelübde durch Klosterfrauen mit feierlichen Gelübden haben die hier einschlagenden Bestimmungen des hl. Stuhles passende Anwendung gefunden.

Die Ausstattung ist vornehm, ein genaues Register beigegeben. Den addenda et corrigenda der letzten Seite wünsche ich noch beizufügen, daß S. 359 in Anmerkung 3 steht 1863 statt 1803 und daß gerade die hier berührte berühmte Instruktion des Cardinallegaten Caprara bei den neuen umfassenden Studien des P. Dudon S. J. in den Études religieuses (Mai 1902) über die Frage nach der Gültigkeit der Ehe zwischen Napoleon und

Digitized by Google

Josephine Beauharnais vielfach genannt worden ist. Die S. 359 berührte Voraussetzung „nec constet, ubi sit, vel, si hoc quidem sciatur, tutus tamen aditus ad eos (episcopum vel parochum) non pateat" traf bei ihnen, wie jetzt klar nachgewiesen ist, nicht zu. Ihre Ehe war ungültig und ist auch 1804 nicht sanirt worden. (Tablet 1902. II. 684 ff. 723 ff.) Das hochbedeutsame Buch möchten wir warm empfehlen.

Aachen. A. Bellesheim.

Grundlinien idealer Weltanschauung, aus Otto Willmann's „Geschichte des Idealismus" und seiner „Didaktik" zusammengestellt von Prof. Dr. Seidenberger. Braunschweig, Friedrich Vieweg u. Sohn. 1902. VI u. 300 S. *M.* 3.—, geb. *M.* 3.80.

Als in den Jahren 1894—97 Otto Willmann's „Geschichte des Idealismus" erschien, wurde dies Werk des schon durch seine „Didaktik als Bildungslehre in ihren Beziehungen zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung" rühmlichst bekannten Verfassers von allen Freunden echt christlicher Weltanschauung als ein standard work bezeichnet. Man konnte nur einen Wunsch haben, nämlich den: es möchten die Grundgedanken dieses durch echt philosophische Auffassung wie durch Eleganz der Darstellung gleich ausgezeichneten Werkes hinausgetragen werden in die breiten Schichten der Gebildeten, vor allem in die Kreise unserer akademischen Jugend. Dieser Wunsch kann nun seiner Verwirklichung um gar vieles näher kommen. Prof. Dr. Seidenberger, der sich als feinsinnigen Interpreten der Werke Willmann's schon bewiesen hat („Südwestdeutsche Schulblätter" 1898 Nr. 2 und „Wahrheit" 1899, Lg. 2; vergl. auch „Katholik" 1898 I. S. 178 ff.), hat mit Billigung, ja auf Wunsch dieses Gelehrten aus der großangelegten dreibändigen „Geschichte des Idealismus" mit Heranziehung der „Didaktik" ein 300 Seiten starkes köstliches Büchlein herausgearbeitet. Von der wissenschaftlichen Detailarbeit und den großen polemischen Partien des Hauptwerkes absehend, gibt Seidenberger zunächst im ersten Theile einen geschichtlichen Ueberblick in den vier Abschnitten: 1) Der antike Idealismus; 2) Die ideale Weltanschauung des Alten Testamentes; 3) Der Idealismus im Mittelalter und 4) Die ideale Weltanschauung in der Neuzeit. Dabei wird zugleich Begriff und Wesen der idealen Weltanschauung klargelegt

Digitized by Google

und gegen andere Anschauungen abgegrenzt. Sodann nimmt der Verfasser vom Standort seiner idealen Weltanschauung aus Stellung zu bestimmten die Gegenwart bewegenden Fragen des Glaubens, Wissens und Lebens in zwei mit den ersten organisch verbundenen Theilen: „Glauben und Wissenschaft" und „Leben und Lebensgemeinschaften". Wie zweckmäßig, geistreich und interessant der Verfasser die Gesichtspunkte wählte, unter welchen er den überreichen Stoff betrachtet, mögen nur einige wenige Kapitelüberschriften zur Anschauung bringen. So kommt im zweiten Theile zur Darstellung unter anderem: Religion und geistiges Schaffen; Organischer Charakter der Wissenschaften; Das historische Princip als Wegweiser zum echten Idealismus; Christlicher Realismus und moderne Wissenschaft; Der Zweckbegriff und die mechanische Naturauffassung; Die idealen Prinzipien als Lebensnerv der Wissenschaften und der Kunst. Aus dem dritten Theile nennen wir: Wissenschaft und Leben; Die socialen Verbände und das Bildungswesen; Staat, Kirche und Schule; Ideale Schulpolitik; Grundzüge eines Bildungsideals u. s. w. Es sind somit, wie wir sehen, im Lichte idealer Weltanschauung Gegenstände behandelt, die „sich gleich sehr als Ewigkeitsfragen wie als Tagesfragen dem ringenden Geiste aufdrängen", und man wird das herrliche Büchlein wieder und wieder mit neuer Anregung lesen, und Mancher — so hoffen wir — wird dadurch, einmal vertraut geworden mit dem Gedankengange der Werke Willmann's, sich auch angetrieben fühlen, zum Studium eben dieser Werke aufzusteigen. Wir schließen mit dem Wunsche des Verfassers, „daß das Büchlein recht vielen diene zur Festigung idealer Gesinnung, zur Gewinnung einer einheitlichen Weltanschauung auf dem Boden des Christenthums und neuzeitlicher Geistesbildung".

Mainz. Jakob Schäfer.

Geschichte der bayerischen Kapuziner-Ordensprovinz (1593—1902). Bearbeitet von P. Angelikus Eberl, Priester derselben Provinz. Mit 117 Abbildungen und 2 Karten. Mit Approbation des H. H. Erzbischofs von Freiburg u. Erlaubniß der Ordensobern. Freiburg. Herder. Lex.-8°. XIX. 792 S. *M.* 15.—, geb. *M.* 17.50.

Mitten im Toben der religiösen und politischen Leidenschaften, welche in unsern Tagen fast allerwärts das Ordensleben

Digitized by Google

der katholischen Kirche bedrohen, tritt obiges bedeutende Geschichtswerk auf den Plan, welches die wechselvolle Entwicklung des Kapuzinerordens innerhalb der bayerischen Provinz für einen Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten schildert. Das Buch stellt sich als eine Archivarbeit im besten Sinne des Wortes dar und der handschriftenkundige Verfasser gewinnt den Leser alsbald durch das höchst anziehende Schema des Archivs der bayerischen Ordensprovinz mit seinen schier endlosen Gefächern, in denen fleißig ordnende Hände jene kostbaren Schätze niedergelegt haben, welche über die Entwicklung der bayerischen Provinz der Nachwelt Kunde überbringen. Aus diesen Archivalien empfangen wir die treueste, zuverlässigste und unmittelbarste Kunde zunächst über die Begründung und die äußere Entwicklung der Provinz Was aber unser besonders lebhaftes Interesse erregt, das sind die unabsehbaren Notizen über den Geist, welcher das Ganze belebte und in den hervorragendsten Mitgliedern des Ordens zu besonders glücklichem Ausdruck gelangte, über die Missionen, die auf Grund der dargebotenen statistischen Mittheilungen bis in unsere Tage herab mit so glänzendem Erfolge gepflegt wurden, und über die Stellung des Ordens zu den katholischen Häusern Habsburg und namentlich Wittelsbach, die den vortheilhaftesten Eindruck beim Leser hinterlassen. Mit Recht prangen daher am Titelblatt die Brustbilder des Erzherzogs Ferdinand von Tirol (gest. 1595), welcher 1593 das erste Kapuzinerkloster in Innsbruck, und des Kurfürsten Max I. von Bayern (gest 1651), welcher 1600 das erste Kloster des Ordens in München ins Leben rief.

Den überaus reichen Stoff hat der Verfasser in drei Theile gesondert, von denen der erste die Geschichte der tirolisch-bayerischen Provinz bis zur Verselbständigung der bayerischen Provinz 1593 bis 1668 umschließt. Die erstere trug lange Jahre hindurch ehrenvolle Spuren ihres italienischen Ursprungs. Wir wünschen diese ruhmvolle Thatsache gegenüber manchen Kulturhistorikern zu betonen, welche das Italien des 16. Jahrhunderts als Ausbund raffinirter Sittenlosigkeit und leicht verhüllten Unglaubens darstellen. Welches Kapital von Eifer, Ascese und feiner Bildung die norditalienischen Kapuziner nach der von ihnen ausgegangenen tirol-bayerischen Provinz gebracht, wird der Leser nicht ohne Rührung S. 6—14 nachlesen. Das

Digitized by Google

nämliche gilt von der Schilderung der kirchenpolitischen Thätigkeit des hl. Lorenzo von Brindisi, welcher die Höfe für die Leitung der Liga durch Herzog (nachmals Kurfürst) Max I. von Bayern gewinnen half, und des P. Giacinto da Casale, dessen Bemühungen am Kaiserhofe der Herzog die Erlangung der Kurwürde zu verdanken hatte. Das Bild, welches der kundige Verfasser von der Thätigkeit der Kapuziner in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges entwirft, besitzt mehr als akademischen Werth. Das ist ein Blatt vom Martyrium der Kirche unter dem Drucke des Schwedenkönigs. Für die Geschichte der Liebesthätigkeit der Kapuziner während der Pest, der steten Begleiterin des Krieges, enthält das Buch großartige Beweise. Ein Umstand von besonders hoher Bedeutung, welcher für die Volksthümlichkeit des Ordens zeugt, fesselt unsere Aufmerksamkeit: selbst in den schlimmsten Zeiten des dreißigjährigen Krieges ist die Ausbreitung des Ordens in Bayern unaufhaltsam fortgeschritten.

Der zweite Theil führt die Geschichte der Provinz von 1668 bis zur Säkularisation 1802. Er bezeichnet Blüthe und Niedergang derselben. Auch in den Schreckenstagen des spanischen und des österreichischen Erbfolgekrieges, in welche Bayern verwickelt wurde, haben die bayerischen Kapuziner ihren Mann gestellt. Durchaus sachgemäß hat der Verfasser gerade in dieser Periode sein Geschichtsbild mit besonders frischen Farben ausgestattet, die nicht blos jeden Katholiken, sondern alle, die es mit der Menschheit gut meinen, unwillkürlich ergreifen. Die Thätigkeit der Provinzialkapitel, der Betrieb der Studien, die Ausbildung der Ascese, die Leitung der Missionen, die Obsorge um die Armen, die mit der Pflege freundlicher Beziehungen zum katholischen Hause der Wittelsbacher Hand in Hand ging — das alles muthet einen so freundlich an. Vom Kurfürst Max I. bis zum Prinzregenten Luitpold herab hat es fast keinen Regenten Bayerns gegeben, welcher den Kapuzinern seine Gunst nicht bekundet. Aber alle überragt König Ludwig I., welcher die Provinz nach der Säcularisation wieder herstellte, alljährlich im Kloster zu München seine österliche Pflicht erfüllte und unter ein Cabinetsschreiben vom 2. Juli 1847 an den Guardian P. Gabriel Engl eigenhändig die vielsagenden Worte setzte: „Sie wissen, daß ich vieles auf Sie halte“ (536). Diese Bemerkung im Verein

Digitized by Google

mit so vielen andern ergreifenden Zügen aus dem Verkehr mit den Kapuzinern stellt uns den vielverkannten, aber hochgemutheten, tiefkatholischen Monarchen von seiner besten Seite dar.

Das Bild über die Säkularisation der Provinz spiegelt die allbekannten Züge wieder, die uns überhaupt bei diesem Trauerspiel entgegentreten. Daß der Orden tief gesunken, dafür fehlt auch jeder Schatten von Beweis. Er ist einfach der antikatholischen Geistesströmung erlegen, um dann aber wie ein Phönix aus der Asche zu erstehen. Gerade für das 19. Jahrhundert stand dem Verfasser ein seltener Reichthum von Notizen über die Thätigkeit der bayerischen Kapuziner im Gebiete der Mission, die bis nach Pennsylvania und Chile reichte, und der socialen Fragen zu Gebote. Hier kann man nur staunen und bewundern, begreift aber auch zugleich den Widerspruch, den solche Erfolge bei den Vertretern des Antichristenthums erregen.

Die Ausstattung ist fürstlich. Den Schluß des Ganzen bildet ein treffliches Register. Zwei kleine Verstöße sind uns aufgefallen. Zu S. 26: Lorenzo von Brindisi ist 1881 durch Leo XIII. (nicht Pius IX.) kanonisirt worden. Zu S. 195: Das Urtheil über Clemens IX. ist zu hart, da die Kanonisten über die erste der beregten Maßnahmen, die in Frage steht, bis heute auseinandergehen.

Der gelehrte Verfasser muß wegen seiner im Geiste des Papstbriefes vom 18. August 1883 dargebotenen Leistung herzlich beglückwünscht werden. Jeder, der sich in die Lesung desselben vertieft, wird ihm und seinen Ordensbrüdern von Herzen mit König Ludwig I. entgegenrufen: „Wir halten vieles auf Sie."

Aachen. A. Bellesheim.

Die Säkularisation in Württemberg von 1802—1810. Ihr Verlauf und ihre Nachwirkungen. Dargestellt von M. Erzberger, Redakteur am „Deutschen Volksblatt". Aktien-Gesellschaft „Deutsches Volksblatt". Stuttgart 1902. VIII und 448 S. *M.* 7.50.

Es ist allgemein bekannt, daß die Säkularisation der Stifte und Klöster im Anfange des 19. Jahrhunderts für die katholische Kirche in Deutschland höchst nachtheilig war. Die ganze Größe des Schadens aber, den die deutschen Katholiken in religiöser, politischer, socialer und wissenschaftlicher Beziehung damals er-

Digitized by Google

litten, wird erst recht klar, wenn man die Durchführung des Reichsdeputationsschlusses von Regensburg im Einzelnen betrachtet. Diese wünschenswerthe genaue Kenntniß der Säkularisation für Württemberg ermöglicht zu haben, ist das hohe Verdienst der vorliegenden Schrift. Sie fordert um so mehr Anerkennung, als in ihr ein sehr umfassendes ungedrucktes Material zum erstenmal von einem Manne bearbeitet wurde, dessen Zeit und Kraft wohl ohnehin schon durch die Redaktion des täglich erscheinenden „Deutschen Volksblattes" in hohem Maße in Anspruch genommen wird.

Das Werk zerfällt in zwei Theile. — Im ersten wird „Die Säkularisation in ihren allgemeinen Grundzügen" beschrieben. Ein Kapitel behandelt die „Einleitung zur Säkularisation", das zweite gibt die Geschichte des „Regensburger Reichsdeputationsschlusses", das dritte bietet recht treffende Bemerkungen über die „Wirkungen der Säkularisation", die zu nicht geringem Theile sich auch heute noch geltend machen. Ein weiterer Abschnitt zeigt, welch' bedeutenden Zuwachs an Land, Leuten und Einnahmen Württemberg durch die Verweltlichung sehr zahlreicher kirchlicher Institute gewann. Dann wird die „Durchführung der Säkularisation in Württemberg" und das aus dieser sich wenigstens theilweise erklärende Elend des Rationalismus und Staatskatholicismus der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts gezeichnet. Ein Kapitel über die vielen Versuche, das noch existirende katholische Kirchengut in Württemberg sicher zu stellen, schließt das „erste Buch".

Das größte Interesse erweckt das „zweite Buch" mit seinen detaillirten Angaben über die Schicksale von nicht weniger als 77 Ordensniederlassungen und 19 Propsteien, Stiften und Commenden, die im heutigen Württemberg von 1802—1810 dem antikatholischen Zeitgeiste zum Opfer fielen. Männer- und Frauenklöster aller bekannten geistlichen Genossenschaften, vielfach ehrwürdig durch ihr Alter und hochverdient um die Kultur des südlichen Deutschlands, mußten zur Vergrößerung des neuen Königreichs beitragen. Der Verfasser gibt, zumeist auf Grund von Archivalien, bei jedem Einzelnen der säkularisirten Institute genau dessen Besitzstand und jährliche Einkünfte an, legt dann das Verfahren der verschiedenen Behörden bei der Aufhebung dar, unterrichtet über den Verbleib der hl. Gefäße, Paramente

Digitized by Google

und anderen Werthgegenstände, gibt viele Notizen über das Loos der zuweilen sehr bedeutenden Stifts- und Klosterbibliotheken, theilt die fernere Geschichte der mit mancher Abtei u. s. w. verbundenen höheren Bildungsanstalt mit, erzählt endlich, was er über das traurige Ende der ihres Heims beraubten Ordensmänner und -frauen in Erfahrung bringen konnte. Nur mit großer Wehmuth kann man vernehmen, wie schmählich hier und da an hl. Stätte gehaust, wie entsetzlich dem Gottesdienst geweihte heilige Geräthe und Gewänder entweiht, wie niederträchtig den armen heimathlosen Konventualen und Klosterfrauen vielfach die ihnen vom Reichsdeputationsschluß zugebilligte kärgliche Pension gekürzt wurde trotz des reichen Besitzes der eingezogenen Ordenshäuser.

Erzberger's überaus reichhaltige Schrift ist ein schönes Denkmal schwäbischen Fleißes und schwäbischer Glaubenstreue. Möge sie den Katholiken, wie der Verfasser es wünscht, zu einer steten Mahnung: „Halte, was du hast!" nach den verschiedensten Richtungen hin in Württemberg und weit darüber hinaus werden!

Mainz. Dr. Schmidt.

Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen. Von J. E. Weis-Liebersdorf. Mit 54 Abbildungen. Freiburg i. B., Herder 1902. gr. 8°. XI, 124 S. ℳ 4.—.

Die Wichtigkeit des hier behandelten Gegenstandes steht außer Frage; es ist denn auch über denselben vieles und vielerlei geschrieben worden. Trotzdem war eine neue Darstellung des hochbedeutsamen Stoffes wünschenswerth, da gerade auf dem Gebiete der christlichen Alterthumskunde und kirchlichen Literaturgeschichte jährlich neue Schätze zu Tage gefördert werden. Daher kommt es, daß die bisherigen Leistungen vielfach überholt oder doch in mehr als einer Hinsicht berichtigt werden. Zudem war der Verfasser in der glücklichen Lage, während eines zweijährigen Aufenthaltes in der ewigen Stadt den größten und wichtigsten Theil des altchristlichen Denkmalschatzes persönlich in Augenschein zu nehmen und an Ort und Stelle mit Muße zu studiren. Ebendeßhalb ist W., der bekanntlich über eine scharfe Beobachtungsgabe verfügt, im Stande, Autoritäten ersten Ranges gegenüber eine selbständige Ansicht mit Glück und Geschick zu vertreten und zu begründen.

Digitized by Google

Die vorliegende Studie umfaßt, wie die Aufschrift schon andeutet, zwei Theile. Im ersten ist die Rede von den Apokryphen und den Christustypen. Unter letzteren heben sich zwei Haupttypen scharf von einander ab, der bartlose und der bärtige Christustypus. Dieser kam seit dem 4. Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch, während jener, die jugendliche, bartlose ältere Darstellung, in den ersten drei Jahrhunderten fast ausschließlich herrschte. Ueber Herkunft, Verhältniß und Wechsel dieser beiden Typen sind zahlreiche Hypothesen aufgestellt worden, die oft zu ganz widersprechenden Ergebnissen führten. Hierüber orientirt uns der Verf. im ersten Kapitel, übt Kritik an den gelehrten Meinungen und faßt dann das sichere Ergebniß seiner Untersuchungen in folgenden Sätzen zusammen: „Der jugendliche Typus, der sich besonders klar in der Plastik, weniger im lokal gefärbten Fresko zeigt, contrastirt als ausgesprochenes Schönheitsideal mit der kirchlichen Theologie der vornicänischen Griechen und Lateiner; er ist volksthümlich beliebt, ohne aus der Volksanschauung selbst hervorgegangen zu sein; es offenbart sich in ihm ein hochentwickeltes ästhetisches Empfinden, vereint mit dem kühnsten Schwung des religiösen Gedankens. Einen Bruch mit der alten Kunstübung bedeutet der bärtige Typus; derselbe ging nicht auf dem Wege allmähliger Stilwandlung aus dem jugendlichen Idealbild hervor; er ist ebensoweit entfernt von einem kunstmüden, realistischen Alltagsmodell als von einem spätrömischen Modeideal; es eignet ihm eine halb nationale, halb individuelle Charakteristik, welche auf den Orient weist. Würde und Milde sind seine Signatur" (S. 28).

Woher nun stammt der jugendliche Christustypus, und welches ist sein ursprünglicher Charakter? Der Beantwortung dieser Fragen gelten die Untersuchungen im zweiten Kapitel. W. bringt ein reiches Material aus den gnostischen Apostelgeschichten herbei, aus dem klar und deutlich hervorgeht, daß Christus den Seinen immer wieder erscheint als Jüngling, als Knabe oder Knäblein, schön, wohlgestaltet, glänzend, freundlich lächelnd; er heißt kurzweg der „Schöne". Seine Gestalt ist wandelbar und unfaßbar. Diese gnostische Christusvorstellung war so mächtig und allgemein verbreitet, daß man Spuren derselben sogar in der gleichzeitigen kirchlichen Literatur findet. Daher, so erklärt W., ist um so eher die Annahme gnostischen

Digitized by Google

Einflusses in der Kunst statthaft. „Die Aufnahme eines außerhalb der Kirche geprägten Christustypus erklärt sich leicht, wenn man die nüchterne, unkünstlerische Auffassung der vornicänischen Väter von der äußeren Erscheinung Christi erwägt" (S. 42). Der Cult mit Christusbildern durch die Gnostiker um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Alexandrien und Rom ist ausdrücklich bezeugt. Und bei den Christustypen der vorkonstantinischen Zeit tritt die Betonung des Schönen und die Neigung zum Knabenhaften, die Eigenthümlichkeit des gnostischen Ideals, deutlich hervor, obwohl dieselben nicht gnostischer Herkunft sind. Was aber die Frisur dieser Christustypen anlangt, d. h. die kurz geschnittenen Stirnhaare und die auf beide Schultern herabfallenden Locken, so ist dieselbe auf lokale Eigenheiten zurückzuführen.

Mit der Herkunft nach dem bärtigen Christustypus beschäftigt sich das dritte Kapitel. Hier fließen die literarischen Quellen nur spärlich, um so geschäftiger aber wirkten apokryphe Sagen über das Aussehen Christi, die an einzelne Cultbilder anknüpften und dieselben ausschmückten, wobei der schöne Bart besonders hervorgehoben wird. Thatsache ist es, daß man zur Zeit Konstantins bereits nach einem Christusportrait forschte, und nach dem Kirchenhistoriker Eusebius sah es wie ein Philosophenportrait aus; man muß einen würdigen bärtigen Typus vermuthen (Bild 24). Doch ist beachtenswerth, daß dem bärtigen Christuskopfe anfänglich die Haarscheitelung vielfach fehlt, der Scheitel kam nur allmählich als typisches Merkmal hinzu. Im Laufe der Zeit entstand sodann eine reiche Apokryphenliteratur über das Christusbild, dank welcher das Ansehen des einmal vorhandenen Typus in der Christenheit gefestigt und erhöht wurde. Man erinnere sich nur an die apokryphe Abgargeschichte, die Veronikalegende und das in jüngster Zeit so viel umstrittene sogen. hl. Schweißtuch in Turin. Mit einigen apokryphen Beschreibungen des Antlitzes Christi schließt dieses interessante Kapitel.

Im zweiten Theile seiner Schrift handelt W. von den Apokryphen und Aposteltypen. Der hohen Stellung und Bedeutung der beiden Apostelfürsten entsprechend, nehmen die Untersuchungen über die Bildnisse derselben den größten Raum ein, Kapitel 1 u. 2, während im Schlußkapitel (3) noch kurz die Rede ist von

Digitized by Google

den Typen der Apoſtel Bartholomäus, Andreas, Johannes und dem Evangeliſten Markus. Betreffs der typiſchen Zuſammenſtellung Petri und Pauli zeigt der Verf. zunächſt, daß dieſe Verbindung keine kirchlich tendenziöſe iſt, wie eine gewiſſe Geſchichtsbaumeiſterei darzuthun verſuchte, ſondern auf der geſchichtlichen Thatſache der gemeinſamen Thätigkeit der Apoſtel in Rom beruht. Dieſer Charakterzug der Denkmalskunde findet ſich auch in der kirchlichen Liturgie und Literatur.

Recht intereſſant und belehrend ſind die Forſchungen nach Herkunft der Porträtzüge auf den Bildniſſen Petri und Pauli. Dem Leſer werden die hervorragendſten Petrus- und Paulusdenkmäler vorgeführt, ſo daß er ſelbſt in den Stand geſetzt wird, ein Urtheil zu fällen. Dabei erfährt er, daß nicht, wie bisher vielfach geglaubt wurde, das bekannte vatikaniſche Broncemedaillon mit dem Doppelbildniß der Apoſtel die älteſte und ſomit eine ziemlich wahrheitsgetreue Abbildung der beiden Hauptmartyrer bietet, vielmehr müſſen die Kopftypen Petri und Pauli auf dem Baſſusſarkophag der vatikaniſchen Grotten als älteſte Apoſtelbildniſſe betrachtet werden. Und gerade dieſes hochberühmte Kunſtwerk zeugt gegen die Aechtheit des traditionellen Petrusbildniſſes. Auch zeigt ſich ein langes Schwanken des Petrusbildniſſes, dagegen herrſcht große Einheitlichkeit des Paulustypus.

Dies iſt nur eine kurze Ueberſicht des reichen Materials der neueſten Schrift von W. Möge dieſelbe bei den Gebildeten recht zahlreiche Verbreitung finden! Der Verlagshandlung aber ſei für dieſe ſchön ausgeſtattete Weihnachtsgabe herzlich gedankt!

Münchhauſen i. U.-Elſ. Dr. A. Poſtina.

Das Meßbuch der hl. Kirche (Missale Romanum) lateiniſch und deutſch mit liturgiſchen Erklärungen. Für die Laien bearbeitet von P. Anſelm Schott O. S. B. 7. Auflage. Freiburg i. B., Herder'ſche Verlagshandlung 1901. kl. 12°. XXXII, 776 u. (228) S. ℳ 2.50, geb. in Halbfranz mit Rothſchnitt ℳ 3.50.

Dieſe gediegene Ueberſetzung mit erläuternden Bemerkungen ſetzt auch den des Lateiniſchen Unkundigen in den Stand, das hl. Opfer ganz im Geiſte der Kirche mitzufeiern. Ein vorzüglicher Druck auf äußerſt dünnem und doch haltbarem Papier ermöglichten es, den reichen Inhalt in Taſchenformat zu geben,

Digitized by Google

das sich durch seine Handlichkeit auch Chordirigenten und dem Seelsorger in Vorbereitung der Predigt empfiehlt. Ein Anhang mit Beicht- und Communionandacht vervollständigen die Brauchbarkeit.

T. M. R.

Citaten-Apologie oder Christliche Wahrheiten im Lichte der Intelligenz. Christliches Vademecum für die gebildete Welt. Von Dr. phil. Theodor Deimel, Religionsprofessor. Herder, Freiburg i. Br., 1902. VII u. 140 S. *M.* 1.20, geb. *M.* 1.80.

Es war ein glücklicher Gedanke, in einer Zeit, wo der menschliche Autoritätsglaube mehr denn je dem Glauben an die göttliche Autorität vorgezogen wird, die wichtigsten apologetischen Wahrheiten durch treffliche Aussprüche berühmter Männer aller Zeiten und Richtungen zu beleuchten. In der That, wenn z. B. ein Du Bois-Reymond die Häckel'sche „Stammesgeschichte des Menschen" als einen Roman bezeichnet, Virchow den fossilen Menschen „immer wieder als einen Menschen, wie wir es auch sind" findet und Ranke von den 123 Aehnlichkeiten, welche gewisse Herren zwischen Aff und Mensch gefunden haben wollen, auch nicht eine einzige gelten läßt, so macht das die Religionsspötter verstummen. Die Wucht solcher Beweise auf der Kanzel und in Vereinsvorträgen ist geradezu überwältigend.

T. M. R.

Volksthümliche Predigten für alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres und die Fastenzeit. Von Joseph Ignaz Klaus. Ausgewählt u. aus dem Lateinischen neu bearbeitet von Franz Schmid, Pfarrer u. Schulinspektor. Freiburg i. B., Herder 1901. Erscheint in 4 Bänden oder 32 Lieferungen à 0.80 Pfg.

Schon der Umstand, daß der als Predigtkritiker rühmlichst bekannte Rottenburger Bischof von Keppler die Widmung dieses Werkes angenommen hat, läßt darauf schließen, daß uns hier etwas Gediegenes geboten wird. Und in der That! diese Predigten (für jeden Sonntag vier, oft fünf) stechen wohlthuend ab gegen manche Erzeugnisse der modernen Homiletik. Schlichter Aufbau und übersichtliche Gliederung, klare, dabei bewegte, lebendige Darstellung, große Eindringlichkeit und Gemüthswärme, ausgiebige Verwendung der hl. Schrift — das sind die Vorzüge

Digitized by Google

der vorliegenden Predigten, um derentwillen sie verdienen, in neuer Bearbeitung und Ausgabe in das 20. Jahrhundert eingeführt zu werden. Der Herausgeber hat sich der ihm gestellten Aufgabe mit Geschick entledigt und bietet im besten Sinne des Wortes „volksthümliche" Predigten.

Mainz. P. Leo.

XXXVIII.

Miscelle.

Nachtrag zu der Miscelle S. 95 f. Das Spottvaterunser, das an der bezeichneten Stelle aus einem Hamburger Codex abgedruckt ist, habe ich schon in den Theolog. Studien u. Kritiken 1899, S. 273 aus einer Zwickauer Hs. mitgetheilt. Varianten: *Romae* — adueniat *scandalum tuum* — symonia *tua* — *ita* et in o. — *pingue sacerdotium* — *peccamina*. Schluß: Hanc orationem etc. fehlt. Es wurde gleichzeitig verbreitet[1]) mit der Passio Doctoris Martini Lutheri secundum Marcellum[2]), deren Anfang als 2. Stück abgedruckt ist. Ueber diese Flugschrift und ihre zahlreichen Uebersetzungen[3]) werde ich im 3. Hefte meiner „Beiträge zur Reformationsgeschichte" einiges bringen. Zu dem als Nr. 3 abgedruckten Fehdebrief vgl. Köstlin, Martin Luther, 4. Aufl. I 455 f., Kalkoff, Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstage 1521, 2. Aufl. (Halle 1897) S. 182 Anm. 1 und die dort citirten Stellen der „Reichstagsakten".

Zwickau. O. Clemen.

1) Vgl. den Titel der bei Panzer, Annalen II 1176 angezeigten Uebersetzung.

2) *Panzer*, annales typographici IX 188 n. 284 und Dommer, Autotypen der Reformationszeit auf der Hamburger Stadtbibliothek [I] (Hamburg 1881) Nr. 74; ferner Wrede und Bernays, Reichstagsakten, jüngere Reihe II 896[1], Kalkoff, a. a. O. 168[2], Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII 125, XX 445[1].

3) Panzer, a. a. O. *Weller*, repertorium bibliographicum. Nr. 1918—1922. Der Text der letzteren Uebersetzung ist abgedruckt bei Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, 2. Ausgabe, Hannover 1863, II 108—113 (Anmerkungen: S. 315 ff.).

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Druck von Joh. Falk III. Söhn in Mainz.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE APR 22 1929

SEP 16 [illegible]

MAR - [illegible] 1941

STALL STUDY

CHARGE

[illegible] 3/10/41

Digitized by Google

3 2044 105 192 843

Digitized by Google